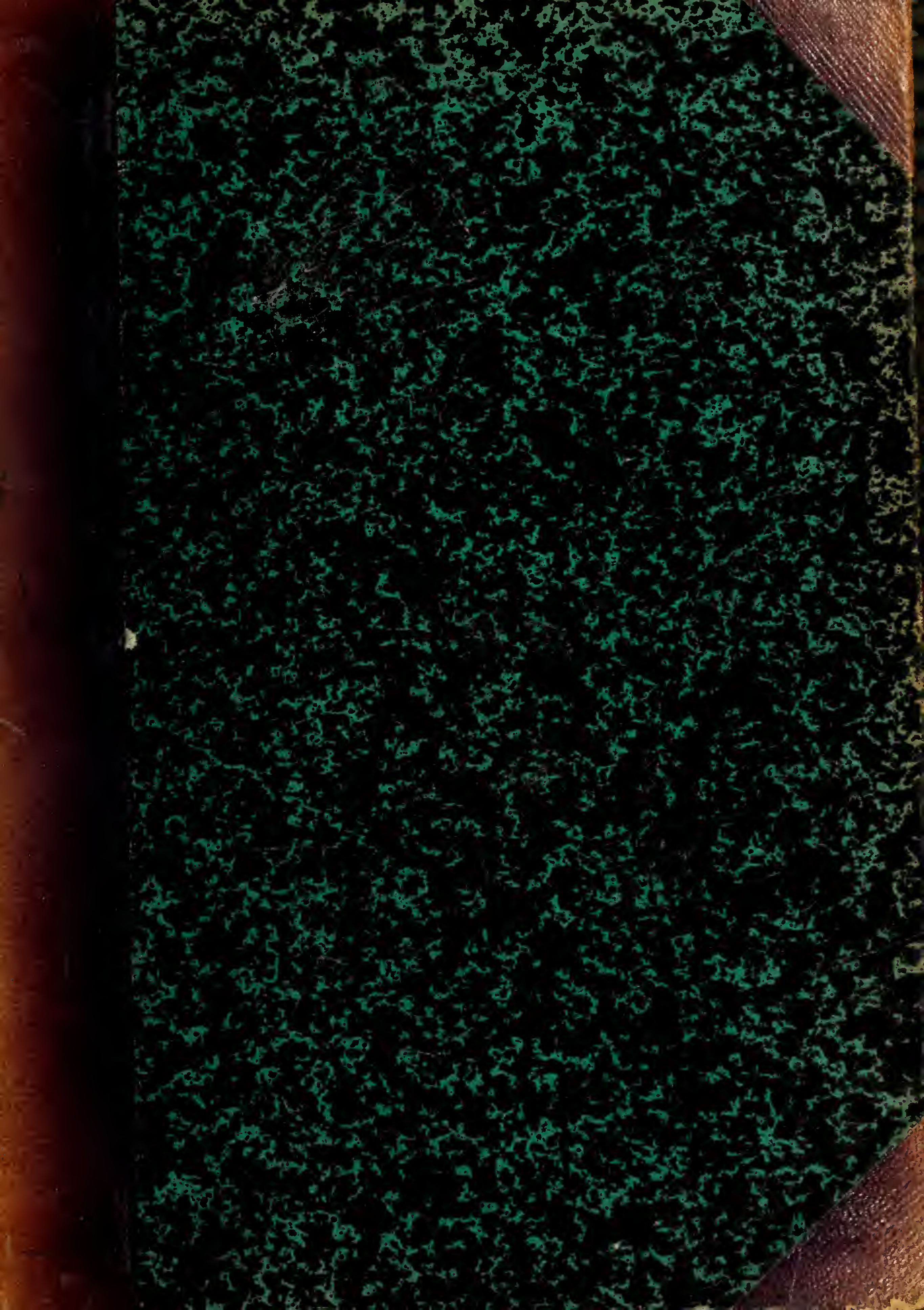


ŒUVRES COMPLÈTES

DE

BOSSUET

V


IMPRIMERIE
CONTANT-LAGUERRE
LVX VITAM
BAR LE DUC

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

BOSSUET

PRÉCÉDÉES DE SON HISTOIRE PAR LE CARDINAL DE BAUSSET

CONTENANT

TOUS LES OUVRAGES PUBLIÉS JUSQU'A CE JOUR

Enrichies de Notes critiques et augmentées de PLUSIEURS ÉCRITS INÉDITS retrouvés à la Bibliothèque Nationale de Paris, à la Bibliothèque Royale de Bruxelles, et autres

PAR M. L'ABBÉ GUILLAUME

Chanoine honoraire

Professeur au Grand Séminaire de Verdun

A. F. Simard

5.5.0

DEUXIÈME ÉDITION

TOME V

IVe PARTIE : JANSÉNISME. — Ve PARTIE : MYSTICISME

PARIS

BERCHE ET TRALIN, LIBRAIRES-ÉDITEURS, 69, RUE DE RENNES

1885

S

AVERTISSEMENT DE L'ÉDITEUR

POUR LE TOME CINQUIÈME.

Le lecteur trouvera dans ce volume le petit nombre d'écrits par lesquels Bossuet prit part aux affaires du Jansénisme, et toute sa grande controverse touchant le Quiétisme de Mme Guyon et de Fénelon.

JANSÉNISME.

L'évêque de Meaux et le Jansénisme, c'est un sujet ouvert à toutes les divagations. Si nous affectons d'être court, c'est moins pour nous renfermer dans l'espace dont nous pourrions disposer que pour faire mieux saisir ce qui est vraiment capable d'éclairer la question. M. l'abbé Guettée, dans l'Introduction aux *Mémoires de Ledieu*, ouvrage entaché du plus mauvais esprit, présente Bossuet comme le champion décidé du Jansénisme et de toutes les doctrines qui s'y rattachent. Sainte-Beuve, dans *Port-Royal*, est plus modéré : il résume son opinion en disant que Bossuet fut l'homme du juste-milieu. Le grand historien de l'Église, Rohrbacher, constate deux choses (liv. LXXXVIII, parag. 5) : l'une, que Bossuet a toujours condamné les cinq fameuses propositions, et reconnu qu'elles se trouvent dans le livre de Jansénius ; l'autre, que le grand controversiste a paru mollir toutes les fois qu'il s'est agi d'en venir à réprimer les manœuvres de la secte, ou de blâmer quelqu'un de ses illustres adhérents. Rohrbacher veut expliquer cette conduite par la notion peu complète que Bossuet aurait eue des rapports de la nature et de la grâce. L'explication, plus générale, donnée par le comte de Maistre, nous semble plus plausible. Il faut commencer par tenir compte des infidélités commises par les éditeurs jansénistes des Œuvres posthumes. « Jamais auteur célèbre ne fut, à l'égard de ses œuvres posthumes, plus malheureux que Bossuet. Le premier de ses éditeurs fut son misérable neveu ; et celui-ci eut pour successeurs des moines fanatiques qui attirèrent, sur leur édition, la juste animadversion du clergé de France. » (*De l'Église gallicane*, liv. II, chap. IX.) En parlant de chaque ouvrage, nous aurons plus d'une perfidie à dénoncer. Néanmoins, cela fait, il reste certain que Bossuet n'a pas déployé contre l'hérésie la plus subtile et la plus dangereuse qui fut jamais, tout le zèle qu'on pouvait attendre de lui. Le comte de Maistre écarte avec justice tout soupçon de connivence, exagère peut-être la complaisance de Bossuet sur la politique du parti, et fait cette seconde observation : « Il y a dans le monde moral des affinités entre les principes de cette classe, comme il y en a dans le cercle physique... Pour juger de cette affinité théologique entre les quatre propositions de 1682 et le Jansénisme, il suffit d'observer que cette secte en a fait son évangile, et qu'elle se hâte, à tort sans doute, d'inscrire dans ses diptyques tout défenseur des quatre articles... » (*De l'Église gallicane*, liv. II, chap. XI.) L'illustre philosophe complète et tempère tout ensemble son jugement dans une note qui se termine ainsi : « A l'époque de Bossuet, le Jansénisme n'avait pas encore fait toutes ses preuves ; et la meilleure vue d'ailleurs ne peut tout voir, par la raison toute simple que le temps lui manque pour regarder tout. » Il serait facile de développer l'idée du comte de Maistre. On montrerait que les hommes de Port-Royal devaient plaire à Bossuet, presque autant qu'il a paru leur plaire dès ses premières prédications à Paris : ne trouvait-il pas en eux la gravité des mœurs, l'amour de l'étude, le zèle pour la controverse contre les protestants, le culte des saintes Écritures et de la Tradition ? Dès le temps de l'Oraison funèbre de Nicolas Cornet, Bossuet se déclara autant contre les casuistes relâchés, que contre leurs adversaires jansénistes. Si ce n'est pas le langage du juste-milieu, c'est au moins celui d'un homme qui ne sentait pas vivement la nécessité d'écraser le Jansénisme. Enfin, une preuve que Bossuet n'avait pas toujours vu cette nécessité, c'est qu'un zèle nouveau s'empara de lui quand il eut commencé de la voir. Nous aurons à le dire tout à l'heure, ou du moins à indiquer de bons témoignages à cet égard.

I. AVERTISSEMENT SUR LE LIVRE DES RÉFLEXIONS MORALES. — Amis du Jansénisme ou détracteurs de la gloire de Bossuet font grand bruit de cet ouvrage. Pour se convaincre que ni les uns ni les autres ne peuvent s'en prévaloir, il suffit de lire le récit du cardinal de Bausset (liv. XI, n. 13 et 14). Il faut seulement insister sur deux faits que le cardinal n'a pas suffisamment mis en lumière : le premier, c'est que Bissy, successeur de Bossuet sur le siège épiscopal de Meaux, put s'exprimer comme il suit dans son *Mandement du 25 avril 1714* : « Entre tous les ouvrages qui ont été publiés pour la défense du livre des *Réflexions morales*, il y en a un qui a pu faire beaucoup plus d'impression que tous les autres, par le mérite éclatant de feu M. Bossuet... Nous ne pouvons nous dispenser de vous dire qu'il avait cru d'abord pouvoir justifier en plusieurs endroits les *Réflexions morales*, mais qu'après en avoir fait un examen plus exact, il reconnut et déclara que cet ouvrage était si rempli d'erreurs, qu'il n'était pas possible de le corriger, mais qu'il fallait le refondre. » Un second fait est la déclaration donnée par Ledieu, le 27 mars 1712. On y lit que Bossuet prit occasion de l'*Avertissement* pour « combattre le Jansénisme et établir les principes qui y sont le plus opposés. » Observons que le livre des *Réflexions morales*, proscrit d'abord en 1708, par un décret de Clément XI, fut condamné avec plus d'éclat dans la bulle *Unigenitus* du même Pontife, en 1713. On sait toute la faiblesse que le cardinal de Noailles montra dans cette conjoncture, et combien il lui eût été désirable d'être encore assisté des lumières de Bossuet.

II. ORDONNANCE ET INSTRUCTION PASTORALE DE Mgr L'ARCHEVÊQUE DE PARIS. — La doctrine de cet écrit vient de Bossuet, et c'est un document nécessaire à l'histoire de l'ouvrage précédent. (Voir le cardinal de Bausset, liv. XI.)

III. De l'autorité des jugements ecclésiastiques. — On saura le sentiment qui avait inspiré cet ouvrage à Bossuet dans les derniers temps de sa vie, et la méfiance avec laquelle il faut recevoir la copie qui nous est parvenue, quand on aura lu ce qu'en dit le cardinal de Bausset, liv. XIII, n. 1 et 2. Ajoutons que, de l'aveu de l'éditeur janséniste Le Queux, l'ouvrage a été abrégé par lui-même, au point de réduire 107 pages à 17.

IV. Lettre de Bossuet au maréchal de Bellefonds. — Cette lettre, avec un extrait de celle du maréchal, est extraite du 37e vol. de l'édition de Versailles, où elle est la 51e. Il suffit de la lire pour être persuadé de la parfaite orthodoxie de Bossuet. On voit en même temps qu'il regardait la modération en cette affaire, comme une imitation de la conduite du Saint-Siége. La *paix de Clément IX*, à laquelle la lettre fait allusion, remonte à 1669. Nous avons ainsi l'élément d'une date approximative.

V. Lettre aux religieuses de Port-Royal sur le Formulaire. — Le cardinal de Bausset en parle assez longuement dans son liv. II, n. 18, et pièces justificatives, n. 2. Mais il n'est pas entré dans le vif de la question. Voici ce qu'il fallait examiner. Pourquoi Bossuet ne demande-t-il qu'une foi humaine? Pourquoi, en outre, fait-il allusion à une conférence qu'il aurait eue depuis peu à Port-Royal, et dont il n'est nullement question, dit Sainte-Beuve (Port-Royal, tome IV, 275, note), dans les Relations d'alors, où les moindres circonstances sont mentionnées? M. Floquet a parfaitement élucidé ces deux points dans le liv. X de ses *Etudes*. Péréfixe, archevêque de Paris, ayant rédigé un Formulaire en 1664, voulut se faire aider de Bossuet, alors doyen de Metz, pour obtenir la signature des religieuses de Port-Royal. Bossuet écrivit donc une lettre, celle que nous reproduisons d'après l'édition de Versailles, mais elle fut bientôt mise à l'écart, avant d'avoir été envoyée à son adresse, parce que le Formulaire de l'archevêque ne demandait qu'une foi humaine. Or, en 1665, survint le Formulaire d'Alexandre VII, qui demandait la foi divine. Péréfixe fit un nouveau mandement, et Bossuet remania sa lettre. Cette seconde rédaction, dont la date est fixée à 1665, par des allusions à la quatrième partie de l'écrit qu'Arnauld et Nicole publièrent en faveur des religieuses rebelles, se trouve au grand séminaire de Meaux. Elle est recopiée par Ledieu. Elle est incomplète, ne comprenant que les onze premiers paragraphes de l'ancienne, entièrement refaits. On ne sait pourquoi Bossuet laissa ainsi tomber son projet. Le cardinal de Bausset ne dit pas non plus pourquoi, en 1709, on imprima le premier texte au lieu du second. Ledieu, dans son Journal cité par M. Floquet (15 juillet, 12 septembre 1709), nous apprend que ce fut la faute des docteurs Pirot et de Beaufort, vicaires-généraux et confidents intimes de l'archevêque. Ils connaissaient le premier texte, dont différentes copies circulaient. En septembre 1708, Ledieu les avertit que le texte ne contenait pas la pensée véritable de Bossuet, qu'il y avait une seconde rédaction que lui seul possédait. Les deux docteurs ne tinrent compte de cet avertissement, et plus tard, le cardinal de Noailles en fut mécontent. Ces circonstances justifient Bossuet au point de vue de l'orthodoxie. Quant à la conférence, Ledieu a cru qu'elle avait eu lieu : il le dit dans son Journal, 16 janvier 1703, et 16 septembre 1704. Mais il le disait sur la foi d'un livre de dom Gerberon, l'*Histoire du Jansénisme,* où l'on confondit Dominique de Ligny, évêque de Meaux en 1664, avec Bossuet. Dans le second texte, dit M. Floquet, nulle mention de cette *longue conférence,* dont il s'agissait dans le *premier.* — Bossuet y dit : « Car, encore que je ne présume pas de pouvoir rien ajouter à ce qui vous a été expliqué par *ceux qui vous ont parlé devant moi* (c'est-à-dire avant ce que je vous écris)... — Lisez donc, M. T. S., avec patience ces réflexions *du moindre de ceux qui vous ont entretenu de vos devoirs;* » d'autres leur en ont parlé *de vive voix;* il va, lui, le faire par écrit. Peut-être aussi y aurait-il dans la phrase soulignée, une allusion aux visites qu'il fit, à la fin d'octobre 1664, et depuis, à la mère Agnès Arnauld, et à sa nièce Angélique de Sainte-Thérèse Arnauld d'Andilly, au parloir du monastère de Sainte-Marie du faubourg Saint-Jacques, où elles avaient été transférées le 26 août.

VI. Lettre a M. *** — C'est la 54e de la collection des éditeurs de Versailles. Elle décèle le désir que Bossuet avait de trouver des termes de conciliation et d'accommodement au milieu de ces troubles funestes du Jansénisme. M. de Saint-Nicolas est probablement Ferret, curé de Saint-Nicolas du Chardonnet. L'édition de Versailles donne comme date conjecturale : *vers 1667*. Mais puisque l'évêque d'Aleth dit qu'il ignore encore le traitement qu'on aura fait à ces pauvres religieuses, il faut sans doute remonter en deçà du 3 juillet 1665, peut-être jusqu'en 1664. Il s'agirait alors de la signature à donner au Formulaire de Péréfixe.

MYSTICISME.

N'ayant ici rien d'essentiel à ajouter à ce que nous apprenons, soit de l'histoire de Bossuet, soit des ouvrages mêmes que le grand évêque composa contre le quiétisme de Fénelon, nous renvoyons le lecteur au liv. X du cardinal de Bausset, depuis le n. 5 jusqu'à la fin. Si l'on veut seulement des indications préliminaires sur les écrits de Bossuet, on consultera n. 13, 17 et 22. Tous ces écrits ont été publiés dans l'édition de Versailles. Presque tous aussi avaient paru au jour pendant le grand débat. La *Tradition des nouveaux mystiques* fut imprimée en 1753, par l'abbé Le Roi. La *Réponse aux difficultés de Mme de la Maisonfort* le fut en 1743. Déforis ne l'avait pas donnée, ni la *Réponse à une lettre de M. l'archevêque de Cambrai,* ni la *Réponse d'un Théologien, etc.,* ni la *Relation des Actes*, etc. Nous laissons dans la Correspondance les nombreuses lettres relatives aux péripéties de cette controverse. C'est là qu'elles trouvent leur vraie place, car elles font plutôt connaître les hommes que les doctrines.

ŒUVRES DE BOSSUET.

QUATRIÈME PARTIE.

JANSÉNISME.

JANSÉNISME.

AVERTISSEMENT SUR LE LIVRE DES RÉFLEXIONS MORALES,

PUBLIÉ SOUS LE TITRE DE

JUSTIFICATION DES RÉFLEXIONS MORALES SUR LE NOUVEAU TESTAMENT,

Composée en 1699, contre le *Problème ecclésiastique*, etc.

§ I. *De l'utilité de ces* Réflexions, *et pourquoi on les publia dans le diocèse de Châlons.*

Les théologiens que monseigneur l'archevêque a chargés de la révision de cette édition dernière (de 1699), sont obligés par son ordre de donner cette instruction au public. Et pour aller à la source, ils remarqueront d'abord :

Que c'a toujours été le désir des saints évêques, que les divines Ecritures ne fussent mises entre les mains du peuple qu'avec certaines précautions, dont la première est qu'elles fussent accompagnées de notes approuvées par les évêques, qui en facilitassent la méditation et l'intelligence, et empêchassent les fidèles de s'égarer dans une lecture où se trouve naturellement la vie éternelle pour eux ; mais où aussi l'expérience du siècle passé n'avait que trop fait voir qu'en présumant de son sens et marchant dans son propre esprit, on pouvait trouver autant d'écueils que de versets, conformément à cette parole de l'Apôtre : *Nous sommes la bonne odeur de Jésus-Christ pour la gloire de Dieu, tant pour ceux qui sont sauvés, que pour ceux qui périssent :* c'est-à-dire, *odeur de vie pour les uns, et odeur de mort pour les autres*[1].

C'a été pour cette raison que le saint concile de Trente[2] défend avec tant de soin les éditions de la sainte Ecriture, et des notes sur ces divins livres, qui ne seraient pas conformes à l'édition Vulgate, canonisée dans le même décret, ou publiées indifféremment par toutes sortes d'auteurs, même inconnus, et sans l'approbation expresse des Ordinaires : par où, en nous montrant quelles éditions il réprouve, il déclare en même temps celles qu'il désire.

Rempli de cet esprit du concile et de l'Eglise catholique, M. l'archevêque de Paris étant encore évêque de Châlons, crut trouver un trésor pour son Eglise dans le livre qui a pour titre : *Le Nouveau Testament en français, avec des réflexions morales sur chaque verset, pour en rendre la lecture plus utile et la méditation plus aisée.*

1. *II. Cor.*, II. 15, 16. — 2. *Sess.* 4, *decret. De edit. SS. libror.*

Il fut d'autant plus porté à se servir de ce livre, qu'il avait déjà été approuvé par son prédécesseur, d'heureuse mémoire : seulement, il se crut obligé de le revoir avec un nouveau soin, tant pour le rendre de plus en plus conforme à la Vulgate, que pour en réduire les sommaires et les réflexions à une plus grande correction et exactitude. Ce qui a été exécuté dans les éditions précédentes, comme il paraît par les endroits notés à la marge[1], et par beaucoup d'autres, qu'il serait trop long de rapporter.

Après ce pieux travail, il adressa tout l'ouvrage, à l'exemple de son prédécesseur, aux curés, vicaires et autres ecclésiastiques de son diocèse, c'est-à-dire, à tous les ministres et prédicateurs de la sainte parole, pour être la matière de leurs instructions : afin que les peuples qui étaient commis à leurs soins, la reçussent par leur ministère, sous l'autorité de l'évêque, qui selon l'esprit de l'Eglise en devenait par ce moyen le distributeur.

Il ne faut pas oublier qu'il y avait déjà environ quinze ans que ce livre, qui ne contenait encore que le texte de l'Evangile avec les notes dessus, était reçu dans le diocèse de Châlons avec une telle avidité et une telle édification, que l'on crut voir renouveler en nos jours l'ancien zèle des chrétiens pour la continuelle méditation de la parole de Dieu les nuits et les jours : et quand on eut ajouté par les soins de monseigneur l'archevêque, évêque de Châlons, les notes sur le reste du Nouveau Testament, la perfection de l'ouvrage eut un effet si heureux, que tous les pays où la langue française est connue, et en particulier la ville royale, en furent remplis, que les libraires ne pouvaient fournir à la dévotion des fidèles : ce qui paraît par les éditions innombrables qu'on en faisait coup sur coup, et qui à l'instant étaient enlevées.

1. *Joan.*, VI. 4; XVII. XII; *Rom.*, V. 6; *I. Thess.*, III. 6; *II. Thess.*, II. 3; *Heb.*, XIII. 21; *II. Joan.*, X. 22; *Apoc.*, III. 20, *etc.*

Feu M. l'archevêque, d'heureuse mémoire, loin de s'opposer au débit d'un livre dont le fruit se multipliait à ses yeux, en a souvent reçu les présents avec un agrément déclaré ; en sorte que l'on pouvait appliquer à cet heureux événement ce qui est écrit dans les Actes, que la *parole de Dieu allait croissant*[1], et que le nombre de ses zélés lecteurs s'augmentait tous les jours.

Aussi cette édition s'était faite dans toutes les règles. Les prélats, comme on vient de voir, avaient donné aux peuples la sainte parole, avec subordination à leurs pasteurs, et sous la guide des notes si canoniquement approuvées. C'était alors, et c'est encore l'esprit de M. de Châlons, de les admettre autant qu'il était possible à la lecture des saints livres, sous la conduite et avec la bénédiction de leurs conducteurs. Ce prélat est bien éloigné de croire que ce soit les en priver que de les leur présenter de cette sorte ; mais au contraire, que c'était leur assurer mieux le profit de cette lecture dans l'ordre de l'obéissance. Mais quoiqu'il estime fort et qu'il conseille cette soumission, il ne semble pas que l'Eglise soit en état de l'exiger, depuis qu'on a répandu dans tout le royaume tant de versions approuvées de l'Evangile et de toute l'Ecriture sainte, qu'il a même fallu distribuer à tous les nouveaux catholiques pour leur instruction nécessaire : si bien qu'il ne restait plus qu'à y ajouter, selon l'esprit du concile, des notes autant qu'on pouvait irrépréhensibles.

Celles-ci lui parurent d'autant plus propres à son dessein, que sans s'attacher aux difficultés du sens littéral, qui rendent ordinairement les notes si sèches qu'elles touchent peu les cœurs, et nourrissent l'esprit de dispute plutôt que l'esprit de componction, l'auteur déclare d'abord, et par sa préface, et par le titre même de son livre, qu'il ne présente au pieux lecteur que des *Réflexions morales*, lui voulant donner pour introducteur à l'intelligence de l'Evangile, le désir d'en profiter, et accomplir cette parole de saint Jean : *L'onction vous instruira de toutes choses*[2]; et celle-ci de Notre Seigneur : *Si l'on pratique la volonté de Dieu, on connaîtra si ma doctrine est de lui, ou si je parle de moi-même*[3].

Nous pouvons dire sans crainte qu'il a réussi dans son dessein, puisqu'il ne faut que lire ce livre, principalement en l'état que M. de Châlons l'a donné, pour y trouver, avec le recueil des plus belles pensées des saints, tout ce qu'on peut désirer pour l'édification, pour l'instruction, et pour la consolation des fidèles.

§ II. *Nouveaux soins dans la translation de M. de Châlons à Paris. Un libelle scandaleux est publié, et quel en est le dessein.*

En ce temps, par une favorable disposition de la divine Providence, ce prélat fut appelé au siége de saint Denis, et le dépôt qu'il avait laissé à l'Eglise de Châlons, qu'il avait si soigneusement et si longtemps gouvernée, fut comme transféré avec lui à l'Eglise de Paris. Ce fut alors qu'il sentit une nouvelle obligation de perfectionner cet ouvrage : et prévoyant que l'édition qui courait avec tant de fruit, serait bientôt épuisée, il préparait la suivante, qui est celle-ci[1], avec une attention inexplicable, sans ménager son travail au milieu de tant de pénibles occupations, désirant avec saint Paul de donner à un troupeau qui lui est si cher, non-seulement l'Evangile, mais encore sa propre vie[2]. Car encore qu'il nous fît l'honneur de nous appeler en partage d'une si sainte sollicitude, loin de se vouloir décharger lui-même, non-seulement il guidait nos pas, mais encore il donnait à ce saint ouvrage tout le temps que lui laissaient tant d'occupations inévitables : et, s'il nous est permis de révéler ce secret, il y employait encore plus la prière continuelle que l'étude.

La première chose que Dieu lui mit dans l'esprit, fut non-seulement de recevoir de toutes parts les avis de ses amis, mais encore de profiter de la malignité des contredisants, pour aller au-devant de tous les scrupules tant soit peu fondés, et amener cet ouvrage à la perfection. D'abord il trouva utile de donner aux sages lecteurs un moyen de digérer les matières dans une table exacte et bien ordonnée, par le secours de laquelle, on réduirait à certains chefs toute la forme de la sainte doctrine, et on serait prévenu contre toutes les erreurs, surtout contre celles qu'on avait le plus à craindre en nos jours. Ainsi l'on remarque principalement ce qui regardait ces cinq fameuses propositions qui y ont causé de si longues et de si dangereuses disputes. On y voit sous la lettre *G*, que l'on résiste à la grâce jusqu'à en empêcher l'effet; sous la lettre *C*, que les commandements ne sont pas impossibles; sous la lettre *L* très-distinctement, que la grâce n'impose aucune nécessité à la volonté de l'homme; sous la lettre *I*, que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes : et ainsi du reste.

La vigilance du grand prélat qui conduisait cet ouvrage, lui fit observer que le lecteur aurait trop de peine de rechercher dans la table des réflexions qui excluaient expressément toutes les erreurs condamnées : ainsi il nous ordonna de les recueillir et d'en faire un corps dans cet Avertissement. On y travaillait, et la table était déjà imprimée, quand on vit paraître le séditieux libelle qui a excité l'horreur des gens de bien, et provoqué la vengeance publique. Nous ne croyons pas qu'on attende une sèche réfutation de cet ouvrage de ténèbres, qui n'était digne que du feu; mais plutôt, à l'occasion de la calomnie, et pour la tourner au profit de ceux à qui, comme dit l'Apôtre[3], tout réussit en bien, une explication fructueuse des principes de piété dont on a fait la matière d'une accusation odieuse. Car pour l'ouvrage en lui-même, dont les principaux magistrats se sont rendus les vengeurs, la condamnation en était prononcée dans ces paroles de la loi : *Vous ne maudirez point le grand pontife de Dieu, ni le prince de votre peuple*[4]. Saint Paul, en respectant l'ombre de cette autorité dans les restes du sacerdoce judaïque qui s'évanouissait[5], apprend aux chrétiens de quel supplice sont dignes ceux qui les méprisent dans les pontifes de la nouvelle alliance. Et, pour dire seulement ce mot d'un libelle si scandaleux, que prétendait son auteur? Si le zèle de la vérité

1. *Act.*, VI. 7. — 2. *I. Joan.*, II. 27. — 3. *Joan.*, VII. 17.

1. C'est celle de 1699. — 2. *I. Thess.*, II. 8. — 3. *Rom.*, VIII. 28. — 4. *Exod.*, XXII. 28. — 5. *Act.*, XXIII. 3.

le pressait, d'où vient qu'il attendit trois ans à se déclarer? Depuis l'an 1695 les *Réflexions morales* avaient commencé à paraître avec l'approbation de M. de Châlons; pourquoi garder le silence jusqu'à 1698? Le jansénisme qu'on ose imputer à M. l'archevêque de Paris, n'était-il à craindre qu'alors?

Mais ce malheureux auteur peut-il dire sérieusement et croire en sa conscience que ce prélat soit janséniste, lui qui dès le commencement de son pontificat dans cette célèbre Ordonnance et Instruction pastorale du 20 août 1696, avait si solennellement condamné le jansénisme dans le livre intitulé : *Exposition de la Foi, etc.*, et avait si expressément ordonné l'exécution de toutes les constitutions apostoliques, tant d'Innocent X que d'Alexandre VII, d'heureuse mémoire, tant sur le droit que sur le fait? Il paraît visiblement que l'accusation du jansénisme ne peut subsister avec une telle ordonnance, et ne peut être autre chose que le prétexte d'une haine injuste dont on a voulu cacher la cause.

Mais elle est visible. M. l'archevêque de Paris, en condamnant tous ceux qui s'opposeraient, soit en secret, soit en public, aux constitutions apostoliques, avait cru également nécessaire de réprimer par cette ordonnance les ennemis cachés de la doctrine de saint Augustin sur la grâce, tant de fois consacrée par l'Eglise romaine, et adoptée par tant d'actes solennels des souverains pontifes, depuis saint Innocent Ier, jusqu'à Innocent XII, qui gouverne aujourd'hui si saintement l'Eglise. C'est l'approbation et confirmation authentique de la doctrine de ce Père, si solidement établie dans l'ordonnance du 20 d'août 1696, qui a soulevé l'auteur du libelle. Il n'a fait que prêter sa plume aux ennemis de saint Augustin, et l'attaque des *Réflexions morales sur l'Evangile* n'en est que le prétexte.

§ III. *Malicieuse suppression des passages, où les* RÉFLEXIONS MORALES *expriment très-clairement la résistance à la grâce.*

En effet, s'il s'agissait seulement de juger l'auteur sur le jansénisme, il ne fallait pas dissimuler que les *Réflexions morales* sont toutes remplies de ces propositions, *qu'on rejette souvent les grâces que Dieu nous présente*, puisqu'on *ferme l'oreille à sa miséricorde*, et que *cette miséricorde est méprisée. On repousse la main de Dieu, qui veut nous guérir;* et un peu après, *on repousse la main de Jésus-Christ;* et encore : *Heureux qui, comme saint Paul, ne rejette pas cette lumière, ne repousse pas cette main, n'est pas sourd à cette voix*[1]. Voilà donc une volonté de nous guérir, une opération de Dieu en nous, une voix qui nous parle au cœur, comme à saint Paul, indignement rejetée, repoussée, rendue inutile. *Le plus grand malheur n'est pas d'être pécheur, mais de rejeter la main salutaire de celui qui nous veut guérir par la pénitence*[2]. Quel aveuglement! mais quelle malice, de ne vouloir pas sentir dans ces paroles une liberté qui rend inutiles les pressements salutaires d'une main qui nous favorise *jusqu'à vouloir nous guérir!* Ce n'est pas une grâce extérieure, ou qui reluise seulement dans l'intelligence; la voici qui cherche le cœur. *Au lieu de s'ouvrir à la lumière et aux grâces que le Seigneur lui apporte* en le visitant, le cœur s'ouvre à la malice[1]. L'auteur ajoute : *Jésus-Christ nous parle en tant de manières par sa vie, par ses bienfaits, par ses inspirations; serons-nous sourds à tant de voix?* On voit toutes les grâces extérieures et intérieures unies pour gagner un cœur; et cependant nul effet en ce cœur sourd. En un autre endroit : *Que je réponde, Seigneur, au désir que vous avez que je demeure en vous, en désirant et en faisant que vous veniez, que vous demeuriez, que vous croissiez en moi, que je n'y mette pas d'obstacles par mes désirs déréglés.* Voilà ce que veut la grâce; voilà ce qu'il faudrait faire de notre côté pour lui donner son effet; et voilà ce qu'empêchent nos mauvais désirs. Il ne s'agit pas d'une résistance improprement dite, où la grâce soit seulement combattue; elle est malheureusement vaincue, destituée de l'effet qu'elle voulait, par la seule défection très-volontaire et très-libre de la volonté dépravée; ou, comme l'auteur dit ailleurs : *Elle est oisive par notre faute et par notre négligence*[2]. En sorte que le pécheur n'a rien à dire au juste jugement de Dieu, et qu'il ne lui reste, comme disait le Prophète, que la *confusion de sa face*[3], c'est-à-dire, sa propre faute avouée et inexcusable.

Il n'y a rien de plus inculqué dans tout cet ouvrage, que le malheur de rendre stériles et infructueuses tant les grâces de chaque état, que celles qui sont communes à tous les chrétiens. Il est marqué cent et cent fois, que l'aveuglement et l'endurcissement suit ce mépris, qu'il en est la peine, et qu'il présuppose le crime d'une résistance parfaitement libre.

§ IV. *Suppression autant affectée des passages où il est dit, que la grâce ne nécessite pas.*

Comme on ne cesse pas dans ce livre d'instruire le peuple sur la rébellion qu'on fait à la grâce, on lui enseigne avec le même soin, que les grâces qui ont leur effet, parce qu'elles fléchissent les cœurs avec cette toute-puissante facilité, tant prêchée par saint Augustin, y exercent ce divin pouvoir sans forcer, sans nécessiter la volonté de l'homme : qui est *le terme précis dont toute l'école se sert pour exprimer la plénitude de la liberté qu'on appelle d'indifférence.* Ainsi, non content de dire cent fois que *Dieu dispose des cœurs les plus rebelles, sans faire tort, sans donner atteinte à leur liberté*, l'auteur ajoute ces mots essentiels : *Que Dieu tirant à lui nos cœurs rebelles, nous fait une violence qui ne force et ne nécessite point nos volontés; et qu'il rend ses élus fidèles à sa loi par une charité invincible qui domine dans leurs cœurs sans les nécessiter*[4].

§ V. *Si c'est induire une grâce nécessitante, que de dire qu'on ne peut pas résister à la volonté de Dieu.*

L'auteur du séditieux problème omet toutes ces propositions, parce qu'il ne songe qu'à rendre odieux, à titre de jansénisme, un livre qui est

1. *Rom.*, II. 5; *Matth.*, VIII. 29; *Act.*, XXII. 7. — 2. *Luc.*, XIX. 42 *Marc.*, IX. 45; *Joan.*, III. 19; *II. Thess.*, I. 9.

1. *Luc.*, XIV. 1. — 2. *Luc.*, XIX. 24. — 3. *Baruch.*, I. 15, *et* II. 6. — 4. *Luc.*, V. 26 *et* VIII. 25, XIV. 23; *I. Cor.*, X. 13.

rempli de maximes si opposées à ce dogme, et un archevêque, qui ne l'aurait jamais approuvé, s'il n'y eût vu éclater partout cette opposition.

Mais il n'y a point d'endroits où la malignité de cet auteur se déclare davantage, que ceux où il entreprend de prouver que la grâce nécessitante est marquée dans tous les passages des *Réflexions morales*, où il est porté que *rien ne peut résister à la toute-puissance de Dieu, quand il veut sauver les pécheurs, ni en empêcher ou retarder l'effet*[1]. Car ces expressions sont si fréquentes dans les Pères, que c'est les livrer tous au jansénisme que d'imputer ces propositions à cette doctrine. Il ne faut que lire cette prière de tout l'Orient dans la liturgie de saint Basile, rapportée dans l'Instruction pastorale de M. l'archevêque de Paris, du 20 d'août 1696 : *Seigneur, rendez bons les méchants, conservez les bons dans la piété; car vous pouvez tout, et rien ne vous contredit : vous sauvez quand il vous plaît; et il n'y a personne qui résiste à votre volonté*[2].

Cette prière est un abrégé de celle de Mardochée au livre d'Esther : *Seigneur, roi tout-puissant, tout est sous votre empire, et personne ne peut résister à votre volonté, si vous résolvez de sauver Israël*[3]. Il s'agissait de les sauver en changeant la volonté parfaitement libre d'Assuérus, prévenu contre eux d'une haine qui paraissait implacable. Mais encore qu'il fût question d'un effet entièrement libre de la volonté, Mardochée n'hésite pas à dire que *nul ne peut résister à la volonté de Dieu*. Ce qu'il exprime encore en disant que *nul ne résiste à la majesté de Dieu*[4]. On dit indifféremment, qu'on n'y résiste pas, ou qu'on n'y peut pas résister; parce que la volonté de Dieu s'explique quelquefois d'une manière si absolue et si souveraine, même par rapport à la liberté naturelle à l'homme, que l'idée de la résistance ne compatit pas avec l'expression de cette puissance[5].

Ainsi parce que Jésus-Christ exprime par les termes les plus absolus qu'il priera pour saint Pierre, *afin que sa foi ne défaille pas*[6], saint Augustin ne craint pas de dire dans le livre de la grâce, qu'à cause que la volonté est préparée par le Seigneur, la prière de Jésus-Christ pour cet apôtre ne pouvait pas être inutile : *Sed quia præparatur voluntas à Domino, ideò pro illo Christi non posset esse inanis oratio*[7].

Ainsi parce qu'il plaît à Dieu de s'expliquer d'une manière absolue de ce qu'il peut sur nos volontés, le même saint Augustin dit, sans hésiter, dans le même livre : *Que les volontés humaines ne peuvent pas résister à la volonté de celui qui fait tout ce qu'il lui plaît dans le ciel et dans la terre*[8]. Ce qui n'est pas vrai seulement à cause qu'il fait ce qu'il veut de ceux qui n'ont pas fait ce qu'il a voulu : *De his enim qui faciunt quæ non vult, facit ipse quæ vult*[9], mais encore à cause qu'il tourne où il lui plaît, et comme il lui plaît les volontés les plus rebelles.

Ainsi, s'il en faut venir à des faits particuliers, parce que Dieu avait déclaré de cette manière souveraine et péremptoire, qu'il voulait donner le royaume à Saül, et ensuite l'ôter à sa maison, pour le transférer à David, le même saint Augustin dans le même lieu marque expressément, qu'Amasaï, qui se rendit à David en conséquence de ce décret, ne pouvait pas s'opposer à la volonté de Dieu : *Numquid ille posset adversari voluntati Dei*[1]? Il marque aussi, qu'encore que ceux qui exécutaient les décrets du ciel en se soumettant à Saül, ne le fissent que par leur très-libre volonté, et *qu'ils eussent en leur pouvoir de s'y soumettre, et de ne s'y soumettre pas, ce pouvoir ne s'étendait pas jusqu'à pouvoir résister à Dieu : Nisi forte..... sic erat in potestate Israelitarum subdere se memorato viro, sive non subdere, quod utique in eorum erat positum voluntate, ut etiam Deo valerent resistere*[2]. Voilà distinctement dans les hommes le pouvoir de faire et ne faire pas, où consiste la véritable et rigoureuse notion du libre arbitre et en même temps, qu'on ne peut pas résister à Dieu quand sa volonté se déclare.

Personne n'est étonné de ces façons de parler, ni ne les trouve suspectes, que les ennemis de la vérité; parce qu'on sait, disons-nous, qu'elles n'ont pas d'autre sens que celui-ci : il ne peut pas arriver ensemble, que Dieu veuille fléchir le cœur de l'homme, et que les moyens lui manquent pour venir à bout de ce dessein. On sait que pour l'accomplir il répand dans les cœurs, comme parle saint Augustin, une délectable perpétuité et une force insurmontable : *Delectabilem perpetuitatem, et insuperabilem fortitudinem*[3]. On sait que cette force insurmontable est l'équivalent d'une force qui ne peut être vaincue, à laquelle par conséquent, en un certain sens, tout commun en théologie, on ne peut pas résister, et que c'est précisément celle que l'Eglise espère, lorsqu'elle demande à Dieu une inviolable affection pour son amour, *inviolabilem charitis affectum*[4], « en sorte que les » désirs qui nous sont inspirés par sa bonté, » ne puissent être changés par aucune tentation, *nulla possint tentatione mutari*.

Si ce langage est suspect, on n'osera plus parler des infaillibles et immanquables moyens par lesquels Jésus-Christ assure l'accomplissement de cette grande parole : *Tout ce que mon Père me donne vient à moi*[5]. Il faudra du moins modérer et corriger celle-ci : *Tout ce que mon Père m'a donné est plus grand que tout, et personne ne le peut ravir des mains de mon Père*[6]; et y admettre une exception pour les élus, s'ils se peuvent finalement ravir eux-mêmes à celui qui les veut avoir, et dont les puissantes mains les tiennent si bien.

Ainsi, on sera toujours en garde contre les expressions de l'Evangile, de peur qu'un chicaneur ne nous vienne dire que vous êtes jansénistes, en les prenant avec les saints, selon qu'elles sonnent; C'est pourtant dans de semblables paroles, dont l'Evangile est plein, que *consiste la suréminente vertu que l'Apôtre reconnaît dans ceux qui croient*[7]: vertu qui nous ressuscite et au dedans et au dehors, et selon l'esprit, et à la fin selon le corps,

1. *Matth.*, XX. 34 *et* XXI. 31; *Luc.*, IX. 43, *etc.* — 2. Prière de la liturgie de saint Basile. — 3. *Esther.*, XIII. 9. — 4. *Esther.*, XIII.
5. Absit ut impediatur ab homine omnipotentis Dei cuncta præscientis intentio. Parùm de re tanta cogitant, vel ei excogitandæ non sufficiunt qui putant Deum omnipotentem aliquid velle, et homine infirmo impediente non posse. *Aug. Oper. imp. cont. Jul.*, *l.* V, *n.* 93.
6. *Luc.*, XXII. 32. — 7. *Aug.*, *De correct. et grat.*, *c.* 8. — 8. *Idem*, 14. — 9. *Ibid.*

1. *Aug.*, *De correct. et grat.*, *c.* 14. — 2. *Idem.* — 3. *Ibid.*, *c.* 8. — 4. Missel., Orais. divers. — 5. *Joan.*, VI. 37. — 6. *Idem*, 10, 29. — 7. *Ephes.*, I. 19.

par une opération qui s'assujétit toutes choses[1] : qui par conséquent s'assujétit le libre arbitre comme le sujet de tous les mérites, mais qui ne serait pas au rang des choses que Dieu a faites, s'il ne demeurait comme les autres assujéti à l'opération de sa puissance.

L'Ecole même succomberait parmi des scrupules si absurdes et si dangereux. Quand les docteurs et les autres théologiens, comme saint Thomas, disent qu'un prédestiné comme tel ne peut périr finalement, il les faudrait corriger. Qui n'a vu cette question dans la *Somme* de saint Thomas? *Si la volonté de Dieu s'accomplit toujours?* et la réponse qu'il y fait : *Que ce qu'il veut simplement s'accomplit toujours*[2]. D'où le saint docteur conclut, que tous ceux que Dieu veut sauver efficacement, ne peuvent pas ne pas être sauvés ; et que pour cela, selon la doctrine de saint Augustin, *il faut prier Dieu qu'il le veuille, parce qu'il se fait nécessairement, s'il le veut. Rogandus Deus ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit.* Ce sont des paroles de saint Augustin rapportées par saint Thomas. A quoi on peut ajouter celles du même Père dans le même endroit : que « Dieu sauve qui il lui plaît, à » cause que le Tout-Puissant ne peut rien vouloir » inutilement. *Quia omnipotens velle inaniter non » potuerit quodcumque voluerit*[3]. » Pour ne laisser aucun doute, le même saint Thomas explique quelle est cette nécessité, et il conclut qu'elle n'est que conditionnelle. *Non absoluta, sed conditionalis :* à cause, dit-il, que cette conditionnelle est véritable : *Si Dieu veut cela, il est nécessaire qu'il soit. Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.*

C'est donc une vérité semblable à celle-ci : Si Dieu a prévu telle chose, elle ne peut pas ne point arriver. Et l'auteur des *Réflexions*, qui assure qu'une telle proposition *n'impose aucune nécessité à la volonté*[4], en dirait autant de celle-ci : *Si Dieu le veut, il ne peut pas ne point arriver;* parce qu'après tout, comme on a vu, elle n'a point d'autre sens que celui-ci. Ces deux choses sont incompatibles, et que Dieu veuille un tel effet, quel qu'il soit, même dans le libre arbitre, et que cet effet cependant n'arrive pas.

Et la raison radicale, par où il arrive, selon saint Thomas[5], que cette nécessité ne nuit point au libre arbitre, c'est que l'efficace toute-puissante de la volonté de Dieu, qui opère que ce qu'il veut sera, opère aussi qu'il sera avec la modification qu'il y veut mettre; c'est-à-dire, que ce qu'il veut du libre arbitre, arrive contingemment, et peut absolument ne point arriver, parce que telle est la nature de cette faculté, quoique conditionnellement et supposé que Dieu le veuille, cela ne se puisse autrement.

Cette doctrine est connue et commune dans l'école; cette doctrine est nécessaire pour expliquer les locutions solennelles de l'Ecriture et des Pères. S'il faut les éviter, pour éviter le jansénisme, le jansénisme est partout, et cette absurde précaution de fuir les locutions de l'Ecriture, des Pères, et même des scholastiques, pour n'être point dans l'erreur des cinq propositions, ferait à la fin plus de jansénistes, qu'un sage discours n'en pourrait convaincre.

Concluons donc qu'on impute à tort à l'auteur des *Réflexions* d'admettre une grâce nécessitante, contre laquelle au contraire on a vu qu'il s'est déclaré en termes si clairs ; et par conséquent, qu'il n'y a point de plus visible calomnie, que celle où l'on impute à M. de Paris d'avoir approuvé un livre, où l'on enseigne, non-seulement cette grâce nécessitante, mais encore, en quelque façon que ce soit, une grâce qui ne soit jamais destituée de l'effet que Dieu en voulait.

§ VI. *Que la doctrine de saint Augustin sur la grâce qu'on nomme efficace et victorieuse, est nécessaire à la piété.*

Il est vrai qu'en même temps M. de Paris veut qu'on sache, et il s'en est trop déclaré par son Instruction pastorale du 10 d'août 1696, pour ne laisser jamais aucun doute de son sentiment, il veut, disons-nous, qu'on sache, qu'en reconnaissant une grâce qu'on peut rejeter, il ne prétend point qu'on affaiblisse par là cette *victorieuse délectation*, cette opération efficace et toute-puissante qui fléchit invinciblement les cœurs les plus obstinés, et les fait voulants de non-voulants qu'ils étaient auparavant, *volentes de nolentibus*, comme parle perpétuellement saint Augustin et tous les autres saints défenseurs de la grâce chrétienne.

C'est le grand mystère de la grâce, d'un côté d'être si présente à tous ceux qui tombent, qu'ils ne tombent que par leur pure faute, sans qu'il leur manque rien pour pouvoir persévérer ; et de l'autre, d'agir tellement dans ceux qui persévèrent actuellement, qu'ils soient fléchis et persuadés par un attrait invincible. C'est, encore un coup, le grand mystère de la grâce, qu'en même temps que les justes qui persévèrent, doivent leur persévérance à une grâce qui leur est donnée par une bonté particulière, ceux qui tombent ne puissent se plaindre que le plein et parfait pouvoir de persévérer leur soit soustrait. Il n'importe que la liaison de deux vérités si fondamentales soit impénétrable à la raison humaine, qui doit entrer dans une raison plus haute, et croire que Dieu voit dans sa sagesse infinie les moyens de concilier ce qui nous paraît inaliénable et incompatible. Apprenons donc à captiver notre intelligence, pour confesser ces deux grâces, dont l'une laisse la volonté sans excuse devant Dieu, et l'autre ne lui permet pas de se glorifier en elle-même.

Nous n'avons pas besoin d'établir cette grâce, que M. l'archevêque de Paris a si puissamment et si clairement expliquée par son Instruction du 20 d'août 1696, si quelqu'un ose encore s'y opposer après que saint Augustin, avec l'approbation expresse du Saint-Siége et de toute l'Eglise catholique, l'a si manifestement reconnue comme appartenante à la foi. M. l'archevêque l'a réfutée, non par disputes, comme parle le même Père, mais par les prières des saints, et par les vœux communs et perpétuels tant de l'Orient que de l'Occident, et même par l'Oraison dominicale : *Non disputationibus refellendus, sed sanctorum orationibus revocandus est*[1].

1. *Philipp.*, III. 21. — 2. Respondeo dicendum quod necesse est voluntatem Dei semper impleri. *Part.* I, *qu.* 9, *art.* 6. — 3. Respondeo dicendum quod necesse est voluntatem Dei semper impleri. *Part.* I, *qu.* 19, *art.* 8. — 4. *Joan.*, XII. 32. — 5. *S. Thom.*, I. *p. q.* 19, *a.* 8 *c. et ad* 2 *et* 3.

1. *De dono persever.*, c. 2.

§ VII. *Objection qu'on fait à l'auteur sur la grâce de Jésus-Christ.*

On impute à l'auteur des *Réflexions* de ne reconnaître de grâce de Jésus-Christ que celle qui a son effet, sous prétexte qu'il dit partout, que c'est là son propre caractère; d'où il suit que quelque grâce qu'on ait, on manque de celle de Jésus-Christ, quand on ne coopère pas.

Mais cette objection vient d'une ignorance grossière de la doctrine de saint Augustin et de la distinction des deux états. Le premier est celui du vieil Adam, qui donne un simple pouvoir de persévérer dans le bien, et n'en donne pas l'action ni l'effet. Le second est celui du second Adam; c'est-à-dire, de Jésus-Christ, dont la grâce a cela de particulier, au-dessus de l'autre, qu'elle fait effectivement agir.

On ne veut pas dire par là que la grâce qui donne le simple pouvoir, ne soit pas donnée par Jésus-Christ; à Dieu ne plaise : car il n'y a nulle grâce, ni petite ni grande, quelle qu'elle soit, qui ne soit le fruit de sa mort. C'est pourquoi ces grâces qu'on rejette, dans les endroits qu'on vient de citer des *Réflexions morales*, sont appelées constamment des opérations de la main de Jésus-Christ, qui nous veut guérir par la pénitence. Une telle opération peut-elle ne pas venir de Jésus-Christ même, et n'être pas dans les cœurs l'effet du prix de son sang? mais visiblement ce qu'on veut dire, c'est qu'il ne lui arrive pas de pouvoir être rendue inutile, et en effet de l'être souvent, à cause précisément qu'elle est la grâce de Jésus-Christ, ou la grâce du second état, puisque cela convient aussi à la grâce du premier.

Ainsi partout où l'on dit que la grâce de Jésus-Christ donne l'effet, on ne veut dire autre chose, sinon que c'est là son caractère particulier, sa propriété spécifique, sa différence essentielle d'avec la grâce d'Adam. Ce qui est si clairement de saint Augustin, qu'on ne pourrait le reprendre sans s'attaquer à lui-même.

Ainsi par exemple, quand l'auteur du séditieux Problème reproche à celui des *Réflexions morales*, d'avoir dit *que la grâce par laquelle Jésus-Christ opère sur le cœur, est une grâce de guérison, de délivrance, d'illumination, qui fait passer, par une force admirable, de la maladie à la santé, de la servitude à la liberté, et que c'était là la vraie idée de la grâce*[1]; c'est-à-dire, de la grâce propre à la nouvelle alliance; l'auteur, dis-je, du Problème, commet deux insignes infidélités; l'une de dissimuler que celui lequel, à quelque prix que ce soit, il voulait faire janséniste, a reconnu, comme on vient de voir, une opération de la grâce de Jésus-Christ, que nous rendons inutile, *quoiqu'elle nous veuille guérir* : et l'autre, qui n'est ni moins grande ni moins manifeste, de ne vouloir point avouer, que si dans les *Réflexions* on ne donne pas toujours à la grâce qu'on rend inutile, le caractère de la grâce de Jésus-Christ, c'est du propre, c'est du spécifique, c'est du particulier caractère qu'on le doit entendre; c'est en un mot de celui qui fait partout constamment dans saint Augustin la différence des deux états.

1. *Luc.*, IV. 18.

Au reste, nous ne croirions pas nécessaire d'entrer dans tout ce détail, si la calomnie ne nous y forçait; mais il ne faut pas laisser croire qu'on soit capable d'abandonner le langage de saint Augustin, sous prétexte que ses ennemis en prendront occasion de vous appeler janséniste. Le saint pontife Innocent XII a réprimé ce faux zèle, et les évêques doivent être par leur caractère au-dessus de ces reproches téméraires et scandaleux.

§ VIII. *Doctrine du livre des* RÉFLEXIONS MORALES *contre l'impossibilité des commandements de Dieu.*

C'est une suite de l'injustice qu'on fait aux *Réflexions morales*, d'y dissimuler la grâce qu'on rend inutile par la seule dépravation de son libre arbitre, d'avoir encore malicieusement omis ce qu'on y trouve de si bien marqué contre l'impossibilité des commandements de Dieu. Il n'y a rien de plus exprès que cette parole, où l'auteur, après avoir dit sur ces paroles du Sauveur : *Donnez-leur vous-mêmes à manger* (à ces cinq mille qui languissaient dans le désert), *que les pasteurs doivent nourrir par eux-mêmes leurs brebis et que Jésus-Christ, qui le leur commande, supplée à leur impuissance;* s'élève plus haut, et en étendant sa vue sur tous les fidèles : *Dieu*, dit-il, *ne commande pas des choses impossibles; celles qui le paraissent n'étant impossibles qu'à la faiblesse humaine; mais son commandement nous avertit de faire ce que nous pouvons, et de demander ce que nous ne pouvons pas, et il vient à notre secours, afin que nous le puissions.*

C'est la précise définition, en propres termes, du saint concile de Trente contre ceux qui disent que les commandements nous sont impossibles, et l'auteur ne fait que traduire ces mots latins du décret : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis*[1].

On n'a pas besoin d'avertir que ces premières paroles du décret de Trente : *Dieu ne commande pas les choses impossibles, mais en commandant il avertit, et de faire ce que l'on peut, et de demander ce qu'on ne peut pas*, sont empruntées de saint Augustin[2], où la marge du concile nous renvoie. Mais il ne faut pas oublier qu'en cet endroit du concile, il s'agit précisément *de l'homme justifié. C'est à l'homme justifié*, HOMINI JUSTIFICATIO, *à l'homme en état de grâce*, SUB GRATIA CONSTITUTO, que les préceptes ne sont pas impossibles; c'est donc de lui qu'il est défini qu'il *doit demander ce qu'il ne peut pas*, PETERE QUOD NON POSSIS. De sorte qu'il est de la foi que, selon les termes des Pères du concile, on peut dire à pleine bouche, non-seulement de l'homme hors de l'état de grâce, mais encore de l'homme juste, qu'il y a des commandements qu'il ne peut pas toujours accomplir. Tel peut éviter les occasions, qui ne pourrait s'en tirer s'il s'y jetait. Tel se peut défier de son impuissance, qui ne pourrait pas la vaincre. En un mot, tel peut prier, qui ne peut pas faire encore tout ce qu'il faut pour obéir à Dieu : *Petere quod non possis.* Et l'homme juste peut à cet égard reconnaître une véritable impuissance, qui ne peut être surmontée que par la prière.

Ce qu'ajoute le saint concile : *Et adjuvat ut pos-*

1. *Sess.* IV, *c.* 11. — 2. *Aug.*, *lib.* 3, *De nat. grat.*, *c.* 43.

sis : Et Dieu aide afin qu'on le puisse, est encore du même esprit de saint Augustin; ce qu'il serait aisé de démontrer, si l'on en doutait.

Mais au reste, cette addition du concile fait voir pleinement en Dieu une volonté perpétuelle d'aider les justes, soit pour faire ce qu'ils peuvent déjà, soit pour demander la grâce de le pouvoir; ce qui explique parfaitement dans tous les justes, ainsi que parle l'école, la possibilité médiate, ou immédiate, mais toujours pleinement suffisante de garder les commandements ; puisqu'on peut toujours dans l'occasion, ou les pratiquer en eux-mêmes, ou par une humble demande obtenir la grâce de le faire.

Que s'il est vrai que tout soit compris dans ces paroles ; si le concile y démontre pleinement et sans rien omettre, que Dieu ne commande rien aux justes qui ne leur soit possible, en s'efforçant, en priant, en recevant actuellement par la prière le secours nécessaire pour l'accomplir, on ne pouvait mieux exprimer cette vérité dans les *Réflexions morales*, qu'en répétant, comme on fait ici de mot à mot, des paroles si précises. Mais s'il est si clair et si assuré dans ces Réflexions que Dieu ne commande rien qui ne soit possible, et que sa grâce ne manque pas pour l'exécuter, n'est-ce pas dire tout ensemble en termes formels, qu'un juste manque à la grâce présente et actuellement secourante, toutes les fois qu'il transgresse le commandement; ce qui suppose une grâce intérieure, nécessaire et donnée pour le garder, laquelle on rend inutile? D'où il suit une exclusion aussi complète qu'il soit possible, de l'erreur qu'on veut imputer aux *Réflexions morales*, et au prélat qui les a approuvées.

Les ennemis de ce livre, pour avoir occasion de le calomnier, omettent toutes ces choses avec celles-ci. Ils omettent ce qu'on y ajoute dans le lieu déjà cité[1] : *C'est une excellente prière que la reconnaissance pour les biens que nous avons déjà reçus, jointe à l'aveu de notre impuissance pour faire ce que Dieu demande de plus.* Ils omettent encore ce qu'on répète après saint Augustin : *Commandez, Seigneur, mais donnez ce que vous commandez.* Par où l'auteur des *Réflexions*, non-seulement montre, après ce saint, le remède de nos impuissances, mais encore, dans le lieu même, il le fait pratiquer par la prière. A ce prix il est bien aisé d'empoisonner un livre plein d'onction, et le faire janséniste. Mais Dieu punira les prévaricateurs, qui, en cachant malicieusement dans de tels ouvrages ce qui se peut dire de plus décisif contre les erreurs, répandent des soupçons injustes sur les pasteurs, et empêchent les chrétiens de profiter des réflexions les plus utiles.

Selon cette sainte doctrine, il a fallu de temps en temps avertir le chrétien qu'il y a des choses même commandées que souvent il ne peut pas, afin qu'il apprenne à recourir sans cesse à la prière, par laquelle seule il peut obtenir le pouvoir, et à dire avec David : *O Dieu, tirez-moi de mes impuissances : O Dieu, tirez-moi de mes malheureuses nécessités*, par lesquelles je suis captif de mes passions et de la loi du péché. Par là il sait reconnaître, comme dit saint Augustin, d'où lui vient sa puissance et son impuissance : *Unde*

1. *Luc.*, IX. 13.

possit, unde non possit[1], et sait attribuer ce qu'il ne peut pas à la langueur invétérée de notre nature; et ce qu'il peut, uniquement à la grâce médicinale que Jésus-Christ nous a apportée en venant au monde.

C'est le fruit de cette doctrine de saint Augustin et du concile de Trente. C'est pourquoi on ne peut trop la recommander, ni aux justes, ni aux pécheurs mêmes, afin qu'ils se connaissent tels qu'ils sont, et qu'après avoir, ce semble, vainement tenté le possible et l'impossible pour se convertir, ils reconnaissent enfin qu'ils ne peuvent rien, et qu'il ne leur reste aucun recours qu'à Dieu, ni aucune espérance qu'en sa grâce, ce qui est le commencement de la guérison.

Il ne faut donc pas s'étonner d'entendre dire à l'auteur des *Réflexions*, qu'il y a des choses, même commandées, qu'on ne peut pas en certains moments. On écoute avec tremblement, mais avec édification tout ensemble, tout ce que Jésus-Christ dit à saint Pierre, quoique transporté de zèle : *Vous ne pouvez pas à présent me suivre où je vais; mais vous le ferez dans la suite*[2]. Il croyait s'être distingué par son ardeur d'avec les autres apôtres, à qui Jésus-Christ venait de dire : *Ce que j'ai dit aux Juifs, qu'ils ne pouvaient venir où je vais, je vous le dis présentement*[3]. Mais il apprit par sa chute qu'il ne faut pas disputer contre son maître, ni présumer qu'on peut tout, sous prétexte qu'on sent qu'on le veut.

Il est donc vrai, comme on sait que saint Augustin le répète cent et cent fois, il est vrai que quoiqu'il crût de lui-même, il ne pouvait confesser le nom de Jésus-Christ aussi courageusement qu'il s'imaginait le pouvoir. Il pouvait bien demander la grâce; il pouvait, en attendant plus de force, s'éloigner des occasions où il n'était point appelé, et n'aller pas chez le pontife, où il devait trouver une tentation qui surpassait sa grâce présente. Il ne faut point taire ces vérités aux fidèles, afin qu'ils sachent éviter les occasions dangereuses jusqu'à ce que la force d'en-haut leur soit donnée, comme Jésus-Christ le commanda expressément à ses apôtres[4].

§ IX. *Doctrine de saint Augustin et de l'école de saint Thomas sur le pouvoir, et qu'il y a un pouvoir qui n'est que le vouloir même.*

Au reste, quand l'auteur voudrait se réduire aux sentiments de la savante école de saint Thomas, où l'on admet un pouvoir complet en ce genre, qui ne l'est pas tellement par rapport à l'acte, qu'il ne faille demander encore un autre secours, sa doctrine serait d'autant plus irrépréhensible, que nous l'allons appuyer par celle de saint Augustin, qui reconnaît un pouvoir consistant dans le vouloir même, qu'il ne faut pas laisser ignorer aux chrétiens.

Il faut donc encore leur montrer un autre secret de la grâce, et un autre effet de la volonté. C'est que la grâce peut seule donner un certain pouvoir, qui manque par conséquent à tous ceux qui ne veulent pas se soumettre à Dieu, conformément à cette parole de saint Jean : *Les Juifs ne pou-*

1. *Aug.*, *De nat. et grat.*, c. 13. — 2. *Joan.*, XIII. 36. — 3. *Idem*, XIII. 33. — 4. *Luc.*, XXIV. 49.

vaient pas croire[1]; et à cette interprétation de saint Augustin : *Pourquoi ne le pouvaient-ils pas?* La réponse est prompte : *C'est parce qu'ils ne le voulaient pas*[2]. A quoi revient cette autre parole de Notre Seigneur : *Comment pouvez-vous croire, vous qui recevez la gloire qui vient les uns des autres, et ne cherchez pas la gloire qui vient de Dieu*[3]? Où il ne faut point entendre une autre impuissance que celle qui est attachée au seul manquement de volonté.

Ainsi, dans les grandes passions d'amour ou de haine, un homme sollicité de ne voir plus un objet qu'il aime trop, ou de voir un ennemi qui lui déplaît, vous répond cent et cent fois, qu'il ne le peut : par où vous n'entendez pas dans son libre arbitre une véritable impuissance, mais un manquement de courage, qui fait dire qu'on ne peut pas ce qu'on ne veut pas entreprendre avec tout l'effort qu'il y faudrait employer pour vaincre son inclination. Tout le monde sait à ce propos ce passage des *Confessions* de saint Augustin : « On ne » va pas à Dieu avec des pas, mais avec des dé» sirs : et y aller, c'est le vouloir; mais c'est le » vouloir fortement, et non pas tourner et agiter » de-çà et de-là une volonté languissante : » *Non solùm ire, verùm etiam pervenire illuc, nihil erat aliùd quàm velle, sed velle fortiter et integrè, non semisauciam hàc atque hàc versare et jactare voluntatem*[4]. De cette façon, si l'on ne se porte à une pratique aussi laborieuse que celle de la vertu avec une volonté courageuse et forte, on tombe dans une espèce d'impuissance, qui loin d'excuser, n'est que la conviction de la lâcheté.

C'est aussi selon ce principe que saint Augustin détermine dans le livre de la *Correction et de la Grâce, que la volonté des justes est tellement enflammée par la grâce, qu'ils peuvent accomplir* (*le commandement*) *et persévérer dans la justice, parce qu'ils le veulent ainsi*, c'est-à-dire, parce qu'ils le veulent avec force : UT IDEÒ *possint quia sic volunt*[5]. Et un peu après[6] : *Si Dieu n'opérait pas en eux le vouloir, leur volonté succomberait par la faiblesse, en sorte qu'ils ne pourraient persévérer*, PERSEVERARE NON POSSENT, *parce qu'il arriverait que défaillant par la faiblesse* (*de leur volonté*), *ou ils ne voudraient pas persévérer, ou ils ne le voudraient pas aussi fortement qu'il faut pour le pouvoir.*

Il parle de l'homme juste et qui n'a besoin que de persévérer dans la justice. On voit qu'il n'y connaît pas d'autre impuissance, que celle qui vient simplement de ne pas vouloir, ou de ne pas vouloir assez fortement, c'est-à-dire, comme ce Père l'explique ailleurs, « en déployant, comme » on le pourrait, les grandes forces, et pour mieux » parler, toutes les forces de la volonté : » *Exsertis magnis et totis viribus voluntatis*[7].

Telle est donc cette impuissance de saint Augustin, qui ne fournit aucune excuse au pécheur, à cause, comme on vient de voir, qu'elle suppose, non un défaut de pouvoir, mais un défaut de courage et de volonté. Par où il veut que nous apprenions qu'il ne faut pas nous fier à notre bonne volonté, quand elle est faible, parce que, dit-il, « parmi tant de difficultés et de tentations » : *Adversùs tot et tantas tentationes*[1], si l'on ne veut fortement les vaincre, on ne le peut pas. Et on n'est pas pour cela plus excusable, parce qu'on le pourrait, si on le voulait, et si au lieu de rechercher de vaines excuses, on faisait les derniers efforts, en demandant à la fois la grâce qui fait employer actuellement toutes les forces de la volonté secourue.

§X. *Doctrine de saint Augustin sur la possibilité d'éviter les péchés véniels.*

C'est ce qui se justifie par deux expresses définitions de l'Eglise, dont l'une regarde les péchés véniels, et l'autre le don de la persévérance finale.

Pour le premier, il est défini que les plus justes ne passent pas cette vie sans quelque péché véniel : et le concile de Trente exprime cette vérité en frappant d'anathème ceux qui disent que sans un privilége particulier, *on peut éviter tout péché même véniel dans toute la vie*[2] : ce qui aussi se trouve commun dans saint Augustin. Mais si nous allons à la source de la question, il se trouvera, selon la doctrine de ce saint, qu'absolument on le peut si bien, que l'on ne manque à le faire qu'à cause qu'on ne le veut pas.

Et premièrement, il détermine « qu'il faut ac» corder aux pélagiens, que Dieu commande d'ac» complir si parfaitement la justice, que nous ne » commettions aucun péché : » NEQUE *negandum est, Deum, hoc jubere, ita nos in facienda justitia esse debere perfectos, ut nullum habeamus omninò peccatum*[3]. Qu'on remarque bien ce principe, d'où il conclut en second lieu[4], que Dieu ne commandant rien d'impossible, et ne pouvant lui être impossible de nous donner le secours pour accomplir ce qu'il commande, il s'ensuit que l'*homme aidé de Dieu peut être sans péché, s'il veut* : qui est, comme on sait, l'expression ordinaire de ce Père, pour exprimer dans l'homme le pouvoir complet.

Ainsi le juste est supposé secouru d'en-haut pour avoir ce pouvoir complet, autrement on tomberait dans l'inconvénient de supposer dans le juste une impuissance d'obéir à Dieu ; ce que saint Augustin avait condamné.

De là suit cette manifeste démonstration que ce Père inculque souvent, comme tout à fait importante : *Que les pélagiens ont raison de dire, que Dieu ne commanderait pas ce qui serait impossible à la volonté humaine*[5], qu'ainsi ayant commandé *de ne pécher point, nous ne pécherions point, si nous ne voulions; mais que pour cela il faudrait employer toutes les forces de la volonté, et que celui qui a dit par son Prophète, que nul homme ne serait sans péché, a prévu qu'aucun des hommes ne les emploierait*[6].

Il ne convient pas à présent de nous étendre davantage sur cette matière ; il nous suffit d'avoir vu que c'est par le seul défaut de leur volonté, et non pas manque des secours absolument néces-

1. *Joan.*, XII. 39. — 2. *Tract.* 53. *in Joan.*, *n.* 6. — 3. *Joan.*, *v.* 44. — 4, *Confess*, *lib.* VIII, *c.* 8. — 5. *De corr. et grat.*, *c.* 12. — 6. Ideo sic velint, quia Deus operatur ut velint. *Idem*, *c.* 12. — 7. *L. De pecc. merit.*, *c.* 39, *et l.* 2, *c.* 3.

1. *De corr. et grat.*, *c.* 12. — 2. *Sess.* 6, *can.* 23. — 3. *L.* 2. *De peccat. merit.*, *c.* 16. — 4. *Idem*, *c.* 6. — 5. *Ibid.*, *lib.* 2, *c.* 3. — 6. *Ibid.*, *lib.* I, *cap.* 30, *et* II, *cap.* 3.

saires pour pouvoir éviter tous les péchés, que les plus justes pèchent quelquefois. Dieu voit, dit saint Augustin, cet événement dans sa prescience, comme il voit les autres événements, que la volonté pourrait éviter, si elle voulait : et c'est sur cela qu'il a prédit, que nul juste ne serait exempt de péché véniel, quoique s'il le voulait il le pût être.

Les justes n'ont pas ce pouvoir sans grâce, et Dieu ne laisse pas de la donner, encore qu'il voie par sa prescience que tous les hommes la rendront inutile, faute d'employer, comme ils le pourraient, toutes les forces de leur volonté.

Saint Augustin suppose ici et souvent ailleurs[1], que Dieu ne manque pas de moyens pour faire qu'on employât toutes les forces de la volonté; et sans ici examiner ses moyens, il nous suffit qu'il soit bien constant que Dieu veut donner des grâces *pour pouvoir* éviter tous les péchés, quoique, pour les raisons qui lui sont connues, il ne veuille pas donner celles sans lesquelles il sait que les autres demeureront sans effet.

Nous aurions ailleurs à tirer de grandes conséquences de cette doctrine : mais à présent ce que nous voulons, c'est qu'on voie que ce qui ne manque que par le défaut de la volonté, ne laisse pas, comme on vient de voir, d'être attribué par le concile de Trente à une espèce d'impuissance : *Neminem posse in totâ vitâ peccata etiam venialia vitare*[2], à cause de celle qui, comme on vient d'apprendre de saint Augustin, est attachée à la volonté, lorsqu'elle ne déploie pas toutes ses forces.

§ XI. *Sur le don de persévérance, deux décisions du concile de Trente, et doctrine de saint Augustin.*

La même chose est prouvée par une autre décision de l'Eglise sur le don de persévérance. Il y deux décisions sur cette matière dans le concile de Trente. La première, que nul ne sait d'une certitude absolue, s'il aura le grand don de persévérance finale[3]. La seconde, qu'on est anathème, si on ose dire que le fidèle justifié peut persévérer sans un secours spécial dans la justice reçue, ou qu'avec ce secours il ne le peut pas : VEL SINE *speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse*[4].

Ce grand don, qu'on n'est jamais assuré d'avoir, est sans doute le don spécial de persévérance, qu'on reconnaît pour le seul don grand et spécial, et qui ne convient qu'aux élus. Or sans ce don, il est dit qu'on ne peut pas persévérer. On le peut pourtant d'ailleurs par un véritable pouvoir, et chacun sait qu'il l'aura. Car on sait qu'il n'est jamais soustrait aux justes, qui aussi ne cessent jamais de le demander. Ce n'est que du don de l'actuelle persévérance qu'on ne peut être assuré. Ce don fait persévérer actuellement ceux qui le pouvaient déjà; mais en même temps il leur donne cet autre pouvoir que nous avons vu attaché à une forte volonté, sans lequel, comme on vient de voir par saint Augustin, on ne peut point, en un certain sens, avoir la persévérance actuelle, ni surmonter les obstacles qui s'opposent à cet effet, parce qu'on ne le veut jamais assez fortement.

1. *L. 2. De peccat merit., c. 17. Lib. De spirit. et lit. cap. 3, et 34.* — 2. *Sess. 6, cap. 23.* — 3. *Idem, cap. 13*; *Ibid., can. 16.* — 4. *Ibid., can. 22.*

C'est la doctrine expresse de ce Père, qui après avoir supposé dans le livre de la *Correction et de la Grâce*[1], que si dans l'état de péché et de tentation, où nous a mis la chute d'Adam, Dieu laissait aux hommes leur volonté : *Si ipsis relinqueretur voluntas sua;* « en sorte qu'ils pussent demeurer, » s'ils voulaient, dans le secours sans lequel ils ne » pourraient point persévérer; » *ut in adjutorio Dei sine quo perseverare non possent, manerent si vellent,* « et que Dieu n'opérât point qu'ils voulus- » sent : » *nec Deus in eis operaretur ut vellent;* en ce cas et dans cette supposition, poursuit ce grand homme, « parmi tant de tentations, la volonté suc- » comberait par sa faiblesse : » *Infirmitate suâ voluntas ipsa succumberet.* Et c'est pourquoi ils ne pourraient pas persévérer : *Et ideò perseverare non » possent;* parce que, dit-il, ils ne le voudraient pas » assez fortement pour le pouvoir : » *Quia deficientes infirmitate nec vellent, aut non ita vellent, infirmitate voluntatis, ut possent.*

Il fait d'abord la supposition d'un plein et entier pouvoir pour persévérer, qui serait donné en cet état : et ce pouvoir qu'il suppose est si véritable, qu'il l'explique dans les mêmes termes que celui d'Adam : *manerent, si vellent,* « ils persisteraient, s'ils voulaient, dans la justice reçue; » on voit que selon la supposition, il ne tiendrait qu'à eux de persévérer. Quoi donc! Ils ne pourraient pas ce qu'ils pourraient? cela semble contradictoire. Mais le dénoûment est dans le passage : ils pourraient persévérer, puisque la grâce en donnerait le plein pouvoir; et ils ne pourraient pas de ce pouvoir qui est attaché à la force du vouloir même, ainsi qu'il a été expliqué.

On peut donc tout par la grâce, qui donne le *simple pouvoir* sans donner la volonté actuelle; et en même temps on ne le peut pas, parce que pour pouvoir, en un certain sens, une chose si difficile, il faut le vouloir assez fortement pour vaincre tous les obstacles, qu'une volonté faible et qui ne déploierait pas toutes ses forces, ne surmonterait pas.

Mais ce que saint Augustin enseigne ici par une simple supposition conditionnelle, en disant : *Si en cet état Dieu donnait une telle grâce;* il le suppose absolument par ces paroles qui précèdent dans le même livre, lorsqu'il décide absolument, qu'on peut dire (comme une vérité constante) à l'homme juste de l'état où nous sommes : *Vous persévéreriez si vous vouliez dans le bien que vous avez ouï et reçu* lorsque vous avez cru : IN EO *quod audieras et tenueras perseverares si velles;* mais qu'on ne peut dire en aucune sorte : *nullo modo autem dici potest : Vous croiriez, si vous vouliez, les choses dont vous n'avez jamais entendu parler,* ID QUOD *non audieras crederes si velles*[2]. Où l'on voit plus clair que le jour, et par les termes de ce passage, et par le style universel de saint Augustin, que le véritable pouvoir est expliqué par ces mots, *Ils persévéreraient, s'ils voulaient;* de sorte que si l'on dit en un autre sens, qu'on ne le peut, ce ne peut être qu'au sens, qu'en effet on ne le veut point.

En un mot, on ne peut nier que saint Augustin ne déclare ici de la manière du monde la plus évi-

1. *De corr. et grat., c. 12.* — 2. *Idem, cap. 7.*

dente ce qu'on peut et ce qu'on ne peut pas. Ce qu'on ne peut pas, c'est de croire ce dont on n'a jamais entendu parler : ce qu'on peut, c'est de conserver ce qu'on a une fois reçu. On a grâce pour pouvoir le dernier, mais non l'autre.

§ XII. *Sur les paroles de Notre Seigneur :* NUL NE PEUT VENIR A MOI, SI MON PÈRE NE LE TIRE.

Cent passages justifieraient cette vérité, si dans un avertissement comme celui-ci, il convenait de poser autre chose que les principes. C'est par ces principes qu'on doit entendre ces paroles de Notre Seigneur : *Nul ne peut venir à moi, si mon Père qui m'a envoyé, ne le tire*[1]. Tirer, selon saint Augustin et les autres défenseurs de la grâce, se doit entendre de cet attrait victorieux, de cette douceur qui gagne les cœurs, et en un mot, de la grâce qui donne l'effet, « en faisant par des manières merveil- » leuses que les hommes qui ne voulaient pas, » deviennent voulants : » *Ut volentes ex nolentibus fiant*[2]. Et c'est aussi ce qui est montré par Jésus-Christ même dans toute la suite de son discours depuis ces paroles : *Tout ce que mon Père m'a donné viendra à moi*[3], jusqu'à la fin du chapitre, comme ceux qui le liront le verront d'abord. Mais il nous suffit de remarquer que ce divin Maître se déclare très-expressément, lorsqu'il rend lui-même ces paroles : *Nul ne peut venir à moi, si mon Père ne le tire;* par celles-ci : *Nul ne peut venir, s'il ne lui est donné par mon Père*[4]. Qu'est-ce qui lui est donné, dit saint Augustin, *sinon de venir à* Jésus-Christ, *c'est-à-dire, d'y croire*[5]*?* Celui-là donc *est tiré à qui il est donné de croire en* Jésus-Christ : ce qui emporte la croyance même, et la fait en nous. Mais qu'est-il dit de cette grâce qui donne l'effet, sinon qu'on ne peut pas venir sans elle? *Personne*, dit Jésus-Christ, *ne peut venir*. Il ne dit pas : *Personne ne vient;* mais, *personne ne peut venir :* mais il faut entendre en même temps, que le pouvoir dont Jésus-Christ parle, est le vouloir même, par lequel, comme ajoute saint Augustin dans le même lieu, *nous avons le pouvoir d'être enfants de Dieu :* en tant que nous le voulons si puissamment, qu'en effet nous le pouvons avec efficace.

Après cet usage du mot de pouvoir, si autorisé par le langage des saints, et par celui de Jésus-Christ même, on n'a pas dû reprendre la réflexion morale, qui porte ces mots : *On ne peut obéir à la voix qui nous appelle à* Jésus-Christ, *si lui-même ne nous tire à lui, en nous faisant vouloir ce que nous ne voulons pas*[6]. On voit que l'auteur ne fait qu'exprimer les paroles déjà citées de saint Augustin, « que Dieu de non-voulants, nous fait vou- » lants; *volentes de nolentibus.* » Bien plus il ne fait que répéter ce qui est exprimé dans l'Evangile, avec une réflexion non-seulement conforme à saint Augustin, mais encore, comme on a vu, composée de ses propres termes.

Ainsi en différents sens, et selon des locutions très-usitées dans l'Eglise, et même dans l'Ecriture, on peut et on ne peut pas. On peut, puisqu'on a la grâce qui donne un plein pouvoir dans le genre de pouvoir : on ne peut pas, comme Jésus-Christ le dit lui-même, puisqu'on doit encore attendre une autre grâce *qui tire*, *qui donne de croire* actuellement, enfin qui inspire le vouloir où saint Augustin a mis une sorte de pouvoir, sans lequel bien certainement on n'obtient point le salut, parce qu'on ne le veut point assez fortement.

Il faut vouloir s'aveugler, pour ne pas voir clairement cette doctrine dans ces paroles de saint Augustin : « Le libre arbitre peut être seul, s'il » ne vient pas à Jésus-Christ; mais il ne peut pas » n'être pas aidé lorsqu'il y vient : *Non autem po-* » *test nisi adjutum esse, si venit; et même tellement* » *aidé, que non-seulement il sache ce qu'il faut* » *faire, mais encore qu'il fasse ce qu'il sait : Ut* » *non solùm quid faciendum sit sciat, sed quod* » *scierit etiam faciat*[1]. » Ainsi ce Père établit, qu'il ne peut pas arriver qu'on vienne actuellement à Jésus-Christ, sans le secours qui fait qu'on y vient.

C'est aussi ce qui revient manifestement aux explications de l'école de saint Thomas, où l'on reconnaît, après saint Augustin, un secours pour donner au juste un pouvoir entier et parfait où soit renfermé l'exercice de l'acte : secours qui ne laisse pas d'être appelé nécessaire à sa manière, encore qu'il présuppose un pouvoir complet en qualité de pouvoir.

Personne n'entreprit jamais de censurer cette doctrine. On ne le peut sans témérité, non plus que dissimuler cette parole expresse de Jésus-Christ : *Nul ne peut venir à moi, si Dieu ne le tire.* Et cependant on voudrait que les *Réflexions morales* eussent supprimé cette parole, de peur d'offenser la fausse délicatesse de ceux qui appellent Jansénisme la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas, quoiqu'on en voie le fondement si manifeste dans l'Evangile.

§ XIII. *Ce que c'est d'être laissé à soi-même, dans saint Pierre et dans les autres justes qui tombent dans le péché.*

C'est une pareille ignorance et une pareille témérité ou malice qui fait reprendre[2] tous les endroits des *Réflexions* où l'on dit que ceux qui tombent, et saint Pierre comme les autres, ont été laissés à eux-mêmes et à leur propre faiblesse, à cause de leur présomption ; sans songer que ces expressions sont cent fois, non-seulement dans saint Augustin, mais encore dans Origène, dans saint Chrysostome, dans saint Basile, dans saint Léon, dans saint Jean de Damas, dans saint Bernard, dans tous les Pères grecs et latins, à l'occasion de la chute des justes en général, et en particulier de celle de David et de saint Pierre[3].

Que si l'on trouve dans les saint Pères à toutes les pages, que ces deux grands saints ont été laissés, dans leur chute, à eux-mêmes, à leur présomption, à leur faiblesse et à leur peu de courage, qui est la propre expression de saint Basile

1. *Joan.*, VI. 44. — 2. *L. ad Bonif.*, c. 19. — 3. *Joan.*, VI, 37. — 4. *Idem*, 44, 66. — 5. *Lib.* I. *ad. Bonif.* 3. — 6. *Sur S. Jean.*, VI. 44.

1. *De grat. Chr., cap.* 14. — 2. *Problème, p.* 10. — 3. *Aug., Ep.* 57, *al.* 89; *Serm.* 76, *al.* 13; *De verb. Dom.; De nat. et grat.*, 26 et 28; *De corr. et grat.*, 9; *Serm.* 283; *al.* 42; *De div.*, c. 4 et 5, § 147, *al.* 24; *De div. c.* 3; *Leo, Serm.* 8, *c.* 3, *de Epiph.; Bern., Ser.* 44. *in cant.; Orig., Homil.* 35 *in Matth., et Hom., l.* 9 *in Ezech.; Chrys., Hom.* 83 *in Matth.*, 72. *in Joan.; Bas., Hom.* 22. *De humil.; Joan. Damas., lib.* 2 *Orth. fidei, cap.* 29.

(tome I, Homélie 22); si on y trouve que Dieu ait détourné sa face de dessus eux, pour les laisser destitués d'un certain secours, sans lequel il savait bien qu'ils tomberaient; si destitué de ce secours et justement délaissé de Jésus-Christ, Pierre, comme dit saint Augustin[1], a été trouvé un homme, un vrai homme, faible et menteur, qui promettait ce qu'il ne tint pas, et parut n'avoir plus rien que d'humain; n'est-ce pas une manifeste calomnie de faire un procès à l'auteur des *Réflexions* pour avoir parlé comme tant de saints? Et n'est-ce pas faire coupables tous les saints Pères, que de le reprendre pour n'avoir fait que répéter leurs propres paroles?

Il ne faut qu'ouvrir les commentaires de saint Thomas sur ce qui regarde les belles promesses et l'affreuse chute de saint Pierre, dans saint Matthieu, dans saint Marc, et dans saint Luc[2], pour y voir toute une chaîne de saints Pères qui parlent de saint Pierre comme d'un homme destitué du secours et de la protection divine, et par là, laissé à lui-même. *Sa présomption fut vaine*, dit Raban, *sans la protection divine. Il a voulu voler sans ailes*, dit saint Jérôme; *il s'enfla par un excès d'amour, et il se promit l'impossible*, dit un autre Père. *Il est délaissé de Dieu quoique fervent, et il est vaincu par l'ennemi. Apprenez de là ce grand dogme, que le bon propos ne sert de rien sans le secours divin :* parole qui était prise de saint Chrysostome, pareillement rapportée par saint Thomas : *Pierre*, dit ce Père[3], *a été fort dénué de secours, parce qu'il avait été fort arrogant*. Et encore : *La volonté ne suffit pas sans le secours divin*. Et enfin : *Malgré sa ferveur il est tombé, parce qu'il n'a eu aucun secours*.

La faute de ceux qui ont abusé de ces passages, n'est pas d'avoir rapporté les propres termes des Pères, et ceux en particulier de saint Chrysostome, mais de n'avoir pas rapporté le tout. Car on aurait vu que, bien éloigné que saint Pierre ait été privé de tout secours à la rigueur, même de celui de la pierre; au contraire, Origène[4], suivi par saint Chrysostome, a supposé que si au lieu de dire absolument, *je ne serai pas scandalisé; je ne vous renierai jamais, etc.*, saint Pierre avait demandé, comme il le pouvait et le devait, Dieu aurait détourné le coup. Saint Chrysostome a dit de même, et encore plus clairement : *Au lieu qu'il devait prier, et dire à Notre Seigneur, aidez-nous, pour n'être point séparés de vous; il s'attribue tout avec arrogance*. Et ailleurs : *il dit absolument, je ne vous renierai pas, au lieu de dire : Je ne le ferai pas si je suis soutenu par votre secours*[5].

Il paraît que ce Père, loin de regarder saint Pierre, comme destitué de secours pour prier, n'attribue la chute de cet apôtre qu'à la présomption qui l'a empêché de s'en servir : de sorte que si dans la suite il ne craint point d'assurer que le secours lui a manqué, il fait entendre qu'il ne lui a été soustrait qu'à cause qu'occupé de sa présomption, il n'a songé à le demander, et qu'ainsi pour n'avoir pas fait ce qu'il pouvait, qui était de demander le secours divin, il a été laissé dans son impuissance, conformément à cette doctrine du concile, il faut *faire ce qu'on peut, et demander ce qu'on ne peut pas*.

A l'exemple de saint Chrysostome et de tous les autres saints, l'auteur des *Réflexions morales* donne en cent endroits[1] pour cause de la chute de saint Pierre, la présomption qui l'a aveuglé, qui l'a empêché de prier et de demander les forces qu'il n'avait pas, qui l'a forcé à s'exposer sans nécessité à l'occasion, en allant dans la maison du pontife où rien ne l'appelait, *par curiosité, par présomption*, sans craindre sa propre faiblesse, et ainsi du reste. Si conséquemment il a dit qu'il a *été laissé à lui-même*, et qu'il *n'a eu d'autre guide que sa présomption*[2], ni d'autres forces que celles de la nature, c'est là la peine de son orgueil. On l'a laissé, mais parce qu'il a présumé. On l'a laissé à lui-même mais parce qu'il s'est recherché lui-même; ou, comme parle saint Augustin, « Il s'est trouvé lui-même qui présumait de lui-même : » *Invenit se qui præsumpserat de se*[3] *:* qui est une règle terrible, mais juste et irréprochable de la vérité éternelle. Qui osera la reprendre; et qui n'avouera au contraire que c'est avec justice que ce qu'avait prédit le médecin est arrivé, et que ce qu'avait présumé le malade ne s'est pu faire? *Et inventum est quomodo prædixerat medicus; non quomodo præsumpserat ægrotus*[4].

Mais il ne faut pas ici s'arrêter au seul exemple de saint Pierre. Il est vrai en général de tous ceux qui tombent, qu'ils sont laissés à eux-mêmes. *Ils quittent*, dit saint Augustin, *et ils sont quittés*[5], ils délaissent Dieu, qui les délaisse à son tour. Mais à qui sont-ils délaissés, sinon à eux-mêmes?

C'est de quoi le même Père, ne nous permet pas de douter, lorsqu'il ajoute : « Car ils ont été » laissés à leur libre arbitre sans avoir reçu le don » de persévérance, par un juste, mais secret juge- » ment de Dieu : » *Dimissi enim sunt libero arbitrio, non accepto perseverantiæ dono, judicio Dei justo, sed occulto*[6].

On voit donc que ceux qui rejettent les expressions où il est porté que toutes les fois qu'on tombe, on est laissé soi-même, attaquent saint Augustin, et osent reprendre celui que personne n'a jamais repris en cette matière, mais au contraire que toute l'Eglise a reçu et approuvé après le Saint-Siége.

Ils manquent encore d'un autre côté, faute d'avoir entendu, qu'être livré à soi-même, n'est pas toujours être destitué de toute assistance. Mais leur erreur est extrême, lorsqu'on dit de ceux qui tombent dans le péché, et de saint Pierre en particulier, *qu'il n'a eu de forces* que celles de la nature; il faut entendre, *qu'il n'a eu de forces* dont il ait voulu se servir, que celles-là, ayant même méprisé celles de la grâce, qui l'eût porté à prier, s'il l'eût écoutée; au même sens que saint Augustin remarque dans tous ceux qui tombent, et dans Adam même, une liberté sans grâce, sans Dieu, comme il parle, sans secours divin : « Dieu, dit-il, » a voulu montrer au premier homme ce que c'est » que le libre arbitre sans Dieu. O que le libre ar- » bitre est mauvais sans Dieu! Nous l'avons ex-

1. *Serm.* 147. *al.* 24. *de sanctis.* — 2. *Matth.*, XXVI. 70; *Marc.*, XIV. 68; *Luc.*, XXII. 56. — 3. *Homil.*, 83. *in Matth.*, *et* 72. *in Joan.* — 4. *Orig.*, *Homil.* 35. *in Matth.*, *et* 9. *in Ezech.* — 5. *Homil.* 83. *in Matth.*, *et* 72. *in Joan.*

1. *Matth.*, XXVI. v. 33, 34, 51, 71, 72; *Marc.*, XIV. 29, 30, 31, 40, 66. — 2. *Joan.*, XVIII. 15. — 3. *Serm.* 295. *al.* 108. *de div.*, *cap.* 3. *n.* 3. — 4. *Idem.* — 5. *De corr. et grat.*, c. 13. — 6. *Idem.*

» périmenté, ce qu'il peut sans Dieu : c'est notre » malheur d'avoir expérimenté ce que peut sans » Dieu le libre arbitre[1]. » Où il est clair, qu'il ne peut pas dire que le premier homme fût abandonné de Dieu et de son secours quand il tomba, puisque Dieu était avec lui, et lui continuait son secours, par lequel il eût pu ne pas tomber, s'il eût voulu; mais il veut dire qu'il était sans Dieu, parce qu'il ne se servait pas du secours dont il l'assistait. Ainsi dans le même Père, « on est sans » secours, *sine adjutorio*, quand en l'ayant on ne » sait pas d'où il nous vient; NON *habens habet* » *qui nescit unde habeat.* »

C'est dans un sens à peu près semblable qu'on trouve dans saint Prosper, qu'il faut toujours entendre dans les bons *une volonté qui vient de la grâce : voluntas de gratiâ;* et dans les mauvais, une volonté sans la grâce : *In malis voluntas intelligenda est sine gratia*[2] : à cause, en général, que tous les déserteurs de la grâce agissent sans elle, et ne se gouvernent pas par son instinct, mais uniquement par leur orgueil; de sorte qu'en l'ayant, ils sont comme ne l'ayant pas, parce qu'ils dédaignent de s'en servir, et la laissent comme n'étant point.

Ainsi, en quelque manière qu'on veuille entendre que saint Pierre et les autres justes qui tombent, soient des hommes *sans la grâce et laissés à eux-mêmes*, ce n'est jamais à l'exclusion de toute grâce, médiate ou immédiate; puisque saint Pierre, selon tous les Pères, que notre auteur a suivis, pouvait toujours, en se défiant de soi-même, éviter l'occasion, ou obtenir en tout cas par une humble et persévérante prière ce qui lui manquait pour pouvoir confesser Jésus-Christ dans la rencontre où il le renonça.

§ XIV. *Récapitulation de la doctrine des* RÉFLEXIONS MORALES, *et conclusion de ce qui regarde la chute de saint Pierre et des autres justes.*

Répétons donc maintenant la doctrine constante et uniforme du livre des *Réflexions morales.* Nous y apprenons partout que le juste peut observer les commandements, puisque si quelquefois il ne le peut pas, comme le concile de Trente l'a décidé, *il peut du moins, en faisant ce qu'il peut, demander ce qu'il ne peut pas, et qu'il est par ce moyen aidé pour le pouvoir.* Voilà une première vérité.

La seconde est, qu'il y a des grâces véritables et intérieures dans le cœur humain, par lesquelles Dieu le veut guérir, et que nous rendons effectivement inutiles par notre faute.

Et la troisième, que lorsqu'on reçoit la grâce qui fait actuellement garder les préceptes, elle ne nécessite jamais notre libre arbitre.

Quiconque enseigne ces trois vérités, est éloigné autant qu'on le puisse être de ces cinq fameuses propositions qu'on veut imputer à ce livre. S'il dit ensuite que quelquefois on ne peut pas confesser Jésus-Christ de cette éminente manière de le confesser devant les puissances et malgré les terreurs du monde, ce qui fait ceux qu'on appelle confesseurs; il faut entendre avec le concile, qu'on ne le peut pas toujours en soi, puisqu'il suffit qu'on le puisse en priant et en demandant le secours par lequel on le peut; à quoi si l'on manque, on est laissé justement dans l'impuissance qu'on aurait pu vaincre, si on eût voulu avec la grâce qu'on avait, ainsi qu'il est arrivé à saint Pierre.

Que si l'on veut avec cela trouver un moment où cet apôtre fût déchu de la justice, avant que d'être ainsi délaissé, j'avoue qu'on ne peut pas dire que ce malheur lui fût arrivé avant le lavement des pieds, ni même avant le sermon de la cène, où Jésus-Christ disait encore à tous ses apôtres, et à saint Pierre comme aux autres : *Vous êtes purs;* les exhortant, non pas à se convertir, mais *à demeurer en lui*, et présupposant qu'ils y étaient, *manete in me et ego in vobis*[1]. Mais qui sait aussi ce qui s'est passé depuis dans le cœur de saint Pierre, lorsqu'il a frappé de l'épée un des ministres de la justice à dessein de lui faire pis, et qu'il mérita d'ouïr de la bouche de son maître : *Celui qui se sert de l'épée périra par l'épée*[2]? Et depuis encore, lorsqu'il poussa la témérité jusqu'à l'effet d'entrer dans la maison du pontife, et de s'exposer volontairement à plus qu'il ne pouvait. Qui sait, disons-nous, ce que vit alors dans son cœur celui qui voit tout, et qui ne voit rien qui ne lui déplaise dans un homme qui se jette dans le péril sans nécessité, malgré cet oracle du Saint-Esprit : *Qui aime le péril, y périra*[3]?

Ce fut bien certainement dans le reniement que Pierre parut entièrement délaissé; et ce fut là ce péché déclaré dans lequel saint Augustin dit qu'il est utile aux fidèles de tomber : *Expedit ut cadant in apertum manifestumque peccatum*, pour guérir en eux la blessure plus cachée et plus dangereuse de l'orgueil. Quoi qu'il en soit, il est expressément marqué, que ce fut aussitôt après le renoncement que Notre Seigneur se retournant regarda Pierre[4] : ce que les Pères entendent de ce regard efficace qui fait fondre en larmes, un cœur endurci. Marque évidente qu'auparavant il ne le regardait pas de cette sorte; il avait détourné sa face et le laissait à lui-même, c'est-à-dire, à sa témérité et à sa faiblesse, qu'il lui était bon de sentir par expérience.

Sans ce regard efficace, nous avons vu les théologiens et saint Augustin dire en un très-bon sens, que l'on ne peut pas confesser Jésus-Christ, parce qu'on ne le veut pas. Et quoi qu'il en soit, jamais il n'arrive au juste de ne pouvoir rien, jusqu'à exclure par ce terme, *rien*, même le pouvoir de prier.

Selon les explications si autorisées dans l'Eglise, pour faire justice à l'auteur, il fallait interpréter favorablement ce qu'il dit *que la grâce de Jésus-Christ, principe efficace de tout bien, est nécessaire pour toute action; sans elle non-seulement on ne fait rien, mais encore on ne peut rien.* On ne peut rien, en un certain sens, par le défaut du pouvoir qui est attaché au vouloir même, de même *qu'on ne peut rien*[5], ni même venir à Jésus-Christ selon sa parole expresse, sans la grâce qui nous y tire et qui nous donne actuellement de venir à lui[6]. On ne peut rien en un autre sens par rapport à

1. *Serm.* 26. *al.* 11. *De verb. Apost.* — 2. *Prosper, Resp., ad cap. Gall., obj.* 6.

1. *Joan.*, XV. 3 *et* 4. — 2. *Matth.*, XXVI. 52. — 3. *Eccles.*, III. 27. — 4. *Luc.*, XX. 21, 61. — 5. *Joan.*, XV. 5. — 6. *Idem*, VI. 44, 66.

l'effet total et à l'entière observation du précepte. On ne peut rien, au pied de la lettre et dans un sens rigoureux, sans le secours de la grâce. *Elle est appelée principe efficace*, non pas au sens qu'on appelle la grâce efficace, terme consacré pour la grâce qui a son effet.

On n'a pas attaché la même idée à ce terme *principe efficace;* et on pourrait dire que toute grâce, au même sens que tout sacrement, est un *principe efficace*, à cause qu'ils contiennent tout dans leur vertu. On devait interpréter favorablement un auteur qui donnait lieu à le faire, en s'expliquant aussi précisément qu'on a vu, sur la possibilité d'observer les commandements dans tous les justes. Mais encore que ces explications fussent équitables, M. l'archevêque de Paris, qui se propose toujours d'aller au plus grand bien, n'a pas voulu s'attacher à ce qu'on pouvait soutenir; mais désirant ôter au pieux lecteur ce qui serait capable de lui faire la moindre peine dans un livre où il ne s'agit que de s'édifier, il a fait changer cet endroit, en effaçant le mot *efficace*, qui n'était pas nécessaire, sans se soucier de ce qu'on dirait de ce changement, et toujours prêt à profiter non-seulement de réflexions équitables, mais encore de celles-là mêmes que l'esprit de contradiction aurait produites, puisqu'il faut croire que c'est pour cela que Dieu les permet.

C'est par le même motif qu'on change encore ce qui est porté sur la Ire aux Corinth., cap. XII, ℣. 3, et on a mis à la place : Il faut demander à Dieu la grâce qui est souveraine, *sans laquelle on ne confesse jamais Jésus-Christ, et avec laquelle on ne le renonce jamais.* On marquera dans la suite avec candeur et simplicité la plupart des autres endroits qu'on aura corrigés, pour guérir les moindres scrupules, sans regarder autre chose, sinon que la charité soit victorieuse.

§ XV. *Sur le principe de foi, que Dieu ne délaisse que ceux qui le délaissent les premiers.*

Pour ôter jusqu'à l'ombre des difficultés sur la possibilité des commandements dans tous les justes, il faut encore leur dire qu'elle est fondée immuablement sur ce principe de la foi, reconnu dans le concile de Trente, que Dieu n'abandonne que ceux qui l'abandonnent les premiers par une désertion absolument libre : *Deus namque suâ gratiâ semel justificatos non deserit, nisi ab eis priùs deseratur*[1].

Ce concile n'a pas voulu définir que Dieu n'abandonne personne à lui-même et à sa propre faiblesse, mais qu'il n'abandonne personne, si on ne l'abandonne le premier. Ce sont les propres paroles de saint Augustin en plusieurs endroits[2]. C'est aussi ce qui lui fait dire ce qu'on a déjà rapporté de tous ceux qui perdent la grâce : « Ils délaissent premièrement, et puis ils sont délaissés : » *Deserunt et deseruntur.* Adam a été jugé selon cette règle : il a délaissé, et il a été délaissé : *Deseruit et desertus est.* Ce qui arrive dans la suite; comment les péchés sont la juste punition les uns des autres; et dans quel abîme on est plongé par cet enchaînement de crimes inouï et inconcevable, saint Augustin l'explique en quatre mots : *Desertus à Deo, cedit eis* (*desideriis suis*) *atque consentit, vincitur, capitur, trahitur, possidetur.* « Le pécheur » délaissé de Dieu cède à ses mauvais désirs, et y » consent; il est vaincu, il est pris, il est enchaîné, » il est possédé et entièrement sous le joug[1]. » Ces désordres arrivent à ceux qui ont été délaissés de Dieu. Cela est très-vrai, et il ne faut pas trouver mauvais qu'on représente aux chrétiens cet état funeste ; mais il faut toujours se souvenir de la distinction de saint Augustin, c'est que lorsqu'on est ainsi livré à ses convoitises, *il y en a quelqu'une qu'on ne veut pas vaincre, à laquelle on n'est pas livré par le jugement de Dieu, mais pour laquelle on a été livré, ou jugé digne d'être livré aux autres*[2]. Il n'importe que dans cet endroit de saint Augustin il y ait deux leçons différentes, puisque toutes deux aboutissent à la même fin, de distinguer le crime auquel on s'est livré soi-même, de celui où on est livré par punition. Par exemple, dit sait Augustin, c'est l'orgueil et l'ingratitude des sages du monde qui a mérité que Dieu les livrât aux désordres énormes que saint Paul raconte. Combien plus faut-il observer cette règle à l'égard des justes, qui ne sont jamais délaissés et livrés au crime que par une désertion qu'ils n'ont à imputer qu'à une faute à laquelle saint Augustin ne veut pas qu'ils soient livrés en punition, mais qu'ils s'y livrent eux-mêmes par leur liberté?

C'est pourquoi sur ce fondement, *que Dieu est fidèle dans ses promesses*, les justes sont assurés *qu'il ne permettra jamais qu'ils soient tentés pardessus leurs forces*[3]. Ils ont donc toujours le pouvoir de garder les commandements, à la manière que l'a défini le concile de Trente. Il est aussi déterminé dans le IIe concile d'Orange, que selon la foi catholique, *secundùm fidem catholicam*, « après » la grâce du baptême tous les baptisés, avec le » secours de Jésus-Christ qui les aide et coopère » avec eux, peuvent et doivent accomplir les com» mandements de Dieu, s'ils veulent fidèlement » travailler : » *Quod omnes baptisati possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere*[4]. Ils le peuvent donc, il ne tient qu'à eux avec la grâce qu'ils ont; la grâce ne leur manque pas; il ne leur manque que la volonté, qui ne leur manque que par leur faute. Et c'est là une vérité catholique que l'on a toujours expliquée en divers endroits des *Réflexions morales.*

Il n'aurait rien coûté à leur auteur de reconnaître expressément comme il a fait équivalemment et dans le fond, une grâce suffisante au sens des thomistes, ou des autres théologiens qui raisonnent à peu près de la même sorte; et tout le monde voit bien qu'on ne pouvait pas en exiger davantage; mais on a trouvé plus à propos dans un ouvrage d'édification, et non de dispute, pour exprimer le pouvoir de conserver la justice donnée sans exception à tous les justes, de se servir plutôt des expressions consacrées des Pères, des conciles et des papes, que des termes de l'école, que le peuple n'entend pas assez, et qui ont tous leur difficulté, puisque même c'est faire tort à la vérité de la faire dépendre d'une expression, quoi-

1. *Conc. Trid., Sess.* 6, *cap.* 11. — 2. *De nat. et grat., c.* 22, 23, 26. *In Psal.* VII. 5. *Justum adjutorium. De corr. et gr., cap.* 13; *ib.*, 11.

1. *Op. imp. cont., Jul.* 5, *c.* 3, *num.* 12. — 2. *In Psal.* 35, *n.* 10. — 3. *I. Cor.*, X. 13. — 4. *Conc. Araus., c.* 25.

que bonne et bien introduite dans l'école, dont tout le monde convient qu'elle n'est pas dans les Pères, ni dans les conciles, ni dans les constitutions anciennes et modernes des souverains pontifes, ni enfin dans aucun décret ecclésiastique.

§ XVI. *Sur la volonté de sauver tous les hommes.*

On peut régler par ces principes ce qu'il faut dire et penser sur la volonté de sauver les hommes, et sur celle de Jésus-Christ pour les racheter. Ces deux volontés marchent ensemble, et elles sont reconnues dans les *Réflexions morales* avec toute leur étendue. Il y a une volonté générale qui est exprimée en ces termes : *La vérité s'est incarnée pour tous; nous devons donc prier pour tous, si nous entrons dans l'esprit de la vérité*[1]. Ainsi la volonté de Dieu s'étend aussi loin que notre prière, qui n'excepte personne. Ailleurs : *Jésus-Christ est mort pour le salut de tous les hommes.* Ailleurs : *Il a racheté tous les hommes de son sang, il a acquis tout le monde par sa croix*[2]. Ailleurs : *Tous les hommes étaient en Jésus-Christ sur la croix, et y sont morts avec lui*[3]; à quoi, sinon au péché et à la mort éternelle et temporelle, qui leur étaient dues? *La mort s'étant assujéti injustement Jésus-Christ innocent, perd le pouvoir qu'elle avait sur tous les hommes coupables*[4] : ils l'étaient tous. Ailleurs : *Tous sont morts également, et Jésus-Christ est mort aussi pour tous : Qu'y a-t-il de plus juste que de consacrer sa vie à celui qui nous l'a rachetée à tous par sa mort? Jésus-Christ a tenu notre place sur la croix.*

Il n'y a rien de plus éloigné de la cinquième proposition, condamnée par Innocent X. « Il est » semi-pélagien de dire que Jésus-Christ est mort » ou qu'il a répandu son sang généralement pour » tous les hommes. » On vient de voir le contraire inculqué avec tant de force en vingt endroits très-exprès des *Réflexions morales.* Ce fondement supposé, on y trouve aussi une volonté spéciale pour tous les fidèles, conformément à cette parole : *Il est le Rédempteur de tous, mais principalement des fidèles*[5]. Cette volonté regarde ceux-là mêmes qui perdent la justice, mais qui pourraient la conserver, s'ils ne rendaient pas inutile la *grâce qui les veut guérir*, encore qu'en effet et par leur malice elle ne les guérisse pas. Nous avons vu cette grâce répandue partout dans les *Réflexions morales.* Enfin on trouve aussi la volonté très-spéciale pour les élus, qui seule renferme en soi tout l'effet de la rédemption.

Ces trois explications de la volonté de sauver les hommes se trouvent en divers endroits de saint Augustin, et de son disciple saint Prosper[6], dont l'on a marqué quelques-uns à la marge, et que l'on pourrait rapporter dans un plus long discours. Mais il nous suffit de remarquer ici, que d'habiles théologiens, et saint Augustin lui-même, ne les ont pas regardées comme opposées l'une à l'autre; mais au contraire comme faisant ensemble un seul et même corps de la bonne doctrine, quoiqu'elles ne soient pas toutes également décidées par l'Eglise catholique. Un vrai théologien les doit reconnaître chacune selon son degré.

On vient de voir que le livre des *Réflexions* n'en exclut aucune. Nous répétons, encore un coup, que saint Augustin et saint Prosper les ont toutes reconnues après saint Paul. Cet apôtre a souvent marqué la volonté générale, et personne n'en ignore les passages. Il a exprimé celle qui est particulière aux fidèles, lorsqu'il leur a dit et les a obligés à dire avec lui à son exemple : *Je vis dans la foi du Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est donné pour moi*[1]. Enfin ils doivent s'unir à la volonté très-spéciale qui regarde les élus, par l'espérance d'être compris dans ce bienheureux nombre.

Remarquez qu'il n'était pas question dans les *Réflexions morales* de disputer scholastiquement, mais de rendre tous les fidèles attentifs à ces trois degrés de la volonté de Dieu, qui nous ont été déclarés par sa parole; or on ne doit pas exiger plus que ce qui a été révélé de Dieu selon le degré de la révélation. Ainsi il faut reconnaître la volonté de sauver tous les hommes justifiés, comme expressément définie par l'Eglise catholique en divers conciles, notamment dans celui de Trente, et encore très-expressément par la constitution d'Innocent X, du dernier mai 1653.

Il ne faut point faire un point de foi également décidé de la volonté générale étendue à tous, puisque même il a été permis à Vasquez d'enseigner que les enfants décédés sans baptême ne sont pas compris dans cette parole : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, et qu'ils viennent à la connaissance de la vérité*[2] : quoique les *Réflexions morales* penchent visiblement, comme on a vu, à l'explication qui ne donne aucune borne à la volonté de Dieu et de Jésus-Christ, prise dans une entière universalité, ce qui aussi paraît plus digne de la bonté de Dieu, plus conforme aux expressions de l'Ecriture, et plus propre à la piété et à la consolation des fidèles.

§ XVII. *Sur le don de la foi, et s'il est donné à tous.*

On objectera peut-être encore ce passage des *Réflexions : La foi n'est pas moins difficile que la pratique des bonnes œuvres : la grâce nécessaire pour l'une et pour l'autre est donnée aux uns et n'est pas donnée aux autres* Qu'y a-t-il là de nouveau, et qu'y a-t-il qui ne soit constant et public? Mais qu'y a-t-il qui ne soit absolument nécessaire à l'instruction des fidèles? Voilà d'abord ce que nous disons pour ce qui regarde la foi. Secondement, il n'y a rien là qui approche des cinq fameuses propositions, ni qui exclue même la volonté générale de sauver les hommes, ni celle de les amener à la connaissance de la vérité. En troisième lieu, la proposition est tellement adoucie, qu'en quelque façon qu'on la prenne, il n'y reste pas la moindre apparence de difficulté.

Premièrement donc, il n'y a rien là qui ne soit constant et public. On n'a qu'à ouvrir saint Paul, et prêter l'oreille à ces paroles : *Comment croiront-ils s'ils n'écoutent? et comment écouteront-ils, si on ne leur prêche?* D'où il conclut : *La foi est par l'ouïe, et l'ouïe est par la prédication de la parole*

1. *I. Tim.* II. 3, 4, 5, 6. — 2. *Marc,* XV. 38; *Joan.,* XX. 16. — 3. *Rom.,* VI. 6. — 4 *Idem,* VIII. 4. — 5. *I. Tim.,* IV. 10. — 6. *De Spirit. et Litt., cap.* 32; *Enchir.* 103, *n.* 27; *Ad Bonif., l.* 4, *cap.* 8; *Prosp., Resp. ad cap. gall., obj.* 8 *et* 9; *id., Resp. ad obj.; Vinc., obj.* 1 *et* 2.

1. *Gal.,* II. 20. — 2. *I. Part., disp.* 95, *cap.* 6 *et* 96, *c.* 3.

de Jésus-Christ[1]. Ainsi la grâce nécessaire à croire est attachée à la prédication de l'Evangile. Et cela étant, que dirons-nous de ces peuples qui, relégués depuis tant de siècles dans un autre monde, si séparés de celui où l'Evangile est annoncé, habitent dans les ténèbres et dans la région de l'ombre de la mort? Ont-ils la grâce nécessaire à croire, et ne sont-ils pas dans le cas où saint Augustin assurait qu'on ne peut dire en aucune sorte : *nullo modo :* « Ils croiraient, s'ils voulaient, ce » qu'ils n'ont jamais ouï; » *Id quod non audieras crederes, si velles*[2].

Que si c'est un fait constant et public, qu'il y a eu et qu'il y a des peuples en cet état, peut-on nier qu'il ne soit utile aux chrétiens de leur inspirer de l'attention au malheur de la naissance de ces peuples, afin qu'ils ressentent mieux les richesses inestimables de la grâce qui les a mis dans un état plus heureux?

Nous disons, en second lieu, qu'il n'y a rien là qui approche de ces cinq fameuses propositions, où il est à la vérité décidé que nul juste n'est jamais privé, ni ne le peut être, de la grâce absolument nécessaire à faire, mais où tout le monde est d'accord que la sagesse de l'Eglise n'a pas trouvé à propos de rien définir en faveur des infidèles sur la grâce nécessaire à croire. Il est donc certain qu'en les privant de cette grâce, on n'encourt pas la condamnation d'Innocent X, et que cette thèse n'appartient en aucune manière à la fameuse question qu'il a jugée, avec le consentement de toute l'Eglise, en faveur des justes.

Nous ajoutons néanmoins que cette conclusion n'empêcherait pas qu'en ôtant aux infidèles qui n'ont jamais ouï parler de l'Evangile, la grâce immédiatement nécessaire à croire, on ne leur accordât celle qui mettrait dans leur cœur des préparations plus éloignées, dont, s'ils usaient comme ils doivent, Dieu leur trouverait, dans les trésors de sa science et de sa bonté, des moyens capables de les amener de proche en proche à la connaissance de la vérité. Ce sont ces moyens qui ont été si bien expliqués dans le livre *De la vocation des Gentils*, où sont comprises les merveilles visibles de la création, capables d'amener les hommes aux invisibles perfections de Dieu, *jusqu'à les rendre inexcusables*, selon saint Paul, *s'ils ne les connaissent et les adorent.* Et non-seulement on y trouve cette bonté générale, mais encore par une secrète dispensation de sa grâce, de plus occultes et de plus particulières insinuations de la vérité, que Dieu répand dans toutes les nations par des moyens dont il s'est réservé la connaissance.

Il ne faut donc pas songer à les pénétrer, ni jamais rechercher les causes pourquoi il met plus tôt ou plus tard, et plus ou moins en évidence les témoignages divers, et infiniment différents, de la vérité parmi les infidèles. C'est ce qu'on trouve expliqué dans le docte livre *De la vocation des Gentils*[3], et ce qu'on croirait, s'il en était question, pouvoir montrer non-seulement dans les autres Pères, mais encore distinctement dans saint Augustin, et dans le véritable Prosper, dont ce livre a si longtemps porté le nom. Ainsi, bien loin de soutenir[1] aucune des cinq propositions, les *Réflexions morales* ne sont pas même contraires à la volonté générale de sauver tous les hommes et de les amener, de loin ou de près, par des moyens différents, à la connaissance de la vérité. Nous en avons vu les passages, qui ne sont pas éloignés de ces consolantes paroles du livre de la Sagesse : *Que Dieu n'a pas fait la mort, et ne se réjouit pas de la perte des vivants; mais qu'il a fait guérissables les nations de la terre*[2] *: qu'il a soin de tous*, toujours prêt à pardonner à tous, *à cause de sa bonté et de sa puissance, et qu'il a même ménagé avec attention*, TANTA ATTENTIONE, *les peuples qui étaient dus à la mort* (pour avoir persécuté ses enfants) DEBITOS MORTI, *afin de donner lieu à la pénitence, leur accordant le temps et l'occasion de se corriger de leur malice*[3].

Ce qu'il faut uniquement éviter, c'est de donner pour défini ce qui ne l'est pas, ou d'ôter aux enfants de Dieu la connaissance distincte de leur préférence toute gratuite à l'égard du don de la foi; de peur de les confondre par là avec le reste des nations que *Dieu*, par un juste jugement, *a laissé aller dans leurs voies*, comme il est écrit dans les Actes[4]. C'est pourquoi saint Augustin n'a pas hésité à mettre les trois propositions suivantes à la tête des douze articles de la foi catholique, qu'il expose dans son épître à Vital[5] :

IV. *Nous savons que la grâce par laquelle nous sommes chrétiens, n'est pas donnée à tous les hommes.*

V. *Nous savons que ceux à qui elle est donnée, elle leur est donnée par une miséricorde gratuite.*

VI. *Nous savons que ceux à qui elle n'est pas donnée, c'est par un juste jugement de Dieu qu'elle ne l'est pas.*

Vérités que la foi propose à tous les fidèles, pour les obliger de reconnaître avec action de grâces la prédilection dont Dieu les honore.

En troisième lieu, dans la plus sévère critique, et quelque opinion qu'on veuille embrasser, il n'y a rien à reprendre dans ces propositions des *Réflexions morales : Celui qui l'a reçue* (la grâce nécessaire à croire) *doit craindre; parce qu'il la peut perdre;* faute de l'effort qu'il faudrait faire pour la conserver, et pour la faire valoir : *et celui qui ne l'a pas reçue doit espérer, puisqu'il la peut recevoir*[6]. Mais si on la doit espérer, on ne doit donc pas se croire destitué de tout secours, puisqu'espérer en est un si grand. Ainsi l'auteur avertit, en relevant ceux qui sentent qu'ils ne peuvent encore vaincre la maladie de l'incrédulité, quels qu'ils soient, ou dans l'Eglise, ou hors de l'Eglise, qu'ils se gardent bien de désespérer d'eux-mêmes, ou d'abandonner la sainte parole; mais qu'ils se confient en Notre Seigneur, qu'ils pourront un jour ce qu'ils ne peuvent peut-être pas selon leur disposition présente.

Voilà comme on ne contredit les *Réflexions* que par un esprit de contention; et nous osons dire que pour peu qu'on apportât à cette lecture un esprit d'équité, et que l'on s'attachât à considérer

1. *Rom.*, X. 14. — 2. *De corr. et grat.*, c. 7. — 3. *Resp.*, *ad cap. Gall. obj.* 8.

1. Il y a dans la copie *combattre*, mais il est évident que M. de Meaux a voulu mettre *soutenir*, ou quelque autre mot équivalent. — 2. *Sap.*, I. 13 *et* 14. — 3. *Idem*, XII. 19, 20. — 4. *Act.*, XIV. 15. — 5. *Lett.* 217. *al.* 107. *à Vital.* — 6. *Joan.*, VI. 66.

toute la suite du discours, au lieu du trouble que quelques-uns voudraient inspirer, on n'y trouverait qu'édification et bon conseil.

Au reste, nous ne croyons pas avoir rien à dire de nouveau sur la grâce nécessaire aux œuvres chrétiennes et salutaires, qui n'est pas donnée à tous, puisqu'il est certain et que tout le monde est d'accord qu'on ne l'a pas sans la foi, que tout le monde n'a pas; et qu'enfin pour ce qui regarde les justes, la vérité n'oblige à confesser, même pour des personnes si favorisées, qu'un secours dans l'occasion, ou immédiat ou médiat, pour accomplir les préceptes selon l'expresse définition du concile de Trente.

§ XVIII. *Rétablissement d'une preuve de la divinité de Jésus-Christ, qui avait été affaiblie dans les versions de l'Evangile.*

La vigilance de notre archevêque ne s'étend pas seulement à éclaircir la matière des cinq propositions, ni celles qui en approchent; ce prélat porte bien plus loin son attention pastorale. C'est une faute commune presque à toutes les versions nouvelles de l'Evangile, d'avoir traduit ces paroles de Notre Seigneur : *Antequam Abraham fieret, ego sum : Devant qu'Abraham fût, je suis*[1]; sans songer que dans le latin, comme dans le grec, il y a un autre mot pour Abraham que celui qui est employé pour le Fils de Dieu. Le grec porte : πρὶν αβραάμ γενέσθαι, εγώ είμι. Ce mot γενέσθαι, qui peut quelquefois signifier simplement *être*, quand il est opposé à l'être même, doit être traduit par *faire*, comme la Vulgate l'a soigneusement observé. Et en général, lorsqu'il s'agit d'opposer le Verbe éternel à la créature, c'est la coutume perpétuelle de l'Evangile d'opposer *être fait* à *être*. Les exemples expliqueront mieux cette vérité. Dès les premiers mots de l'Evangile de saint Jean, il est dit du Verbe éternel : *Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu*[2]; mais quand on vient à expliquer ce qu'il est devenu par l'incarnation, on change le terme; et l'Evangile dit : *Le Verbe a été fait chair*, σαρξἐγένετο : ce que la Vulgate a traduit, *Verbum caro factum est*.

De même au verset suivant, où est rapportée la prédication de saint Jean-Baptiste, qui établit si clairement la divinité du Fils de Dieu : *Voici*, dit-il, *celui dont je vous disais : Celui qui est venu après moi, m'a été préféré; a été mis devant moi :* de mot à mot : *A été fait devant moi :* ἐμπροσθέν μου γεγονεν : *parce qu'il a été devant moi : quia prior me erat :* ὅτι πρωτῶς μου ἦν. C'est donc l'esprit de l'Ecriture de dire du Verbe éternel, qu'il *était*, et d'exprimer par le terme *faire* la dispensation de la chair. *Il était le Verbe, il était Dieu;* voilà ce qu'il était par lui-même. *Il a été homme;* voilà ce qu'il est devenu dans le temps.

Le bien-aimé disciple suit cette règle dans les premiers mots de sa première épître canonique : *Ce qui était*, dit-il[3], *au commencement*, QUOD *erat ab initio :* et un peu après, *Nous vous annonçons la vie éternelle, qui était dans le Père, et qui s'est montrée à nous*. Ainsi toutes les fois qu'on a parlé du Verbe selon sa divinité, le style perpétuel de l'Ecriture est de dire, qu'il *était;* tout ce qui peut

1. *Joan.*, VIII. 58. — 2. *Idem*, I. 1. — 3. *Ibid.*, I. 1, 2.

appartenir à la création est exprimé par le mot de *faire :* et selon cette règle sûre, il a fallu opposer Abraham, qui a été fait, au Fils de Dieu, *qui était toujours*.

C'est ce qu'on pourrait confirmer par l'exposition unanime des Pères grecs et latins; mais à présent, pour abréger, nous nous contentons de ces paroles précises de saint Augustin sur ce passage de saint Jean : ANTEQUAM ABRAHAM FIERET, *Intellige* FIERET *ad humanam facturam*, SUM *verò ad divinam pertinere substantiam.* FIERET, *quia creatura est Abraham. Non dixit, Antequam Abraham esset, ego eram : sed* ANTEQUAM ABRAHAM FIERET, *qui nisi per me non fieret;* EGO SUM. *Neque hoc dixit, Antequam fieret, ego factus sum : In principio enim Deus fecit cœlum et terram : nam in principio erat Verbum.* ANTEQUAM ABRAHAM FIERET, EGO SUM. *Agnoscite Creatorem, discernite creaturam. Qui loquebatur, sem Abrahæ factus erat; et ut Abraham fieret, ante Abraham ipse erat*[1]. C'est-à-dire, « *Devant qu'Abraham fût fait, je suis.* » Entendez que ces mots, *devant qu'il fût fait*, ap- » partiennent à la création de l'homme : et ceux- » ci, *je suis*, à la substance de la divinité. Il a fallu » dire d'*Abraham qu'il était fait*, parce qu'il était « créature. Il n'a pas dit : *Avant qu'Abraham fût,* » *j'étais :* mais il a dit : *Abraham fût fait*, lui qui » ne pouvait être fait par un autre que par moi, » *Je suis.* Il n'a pas dit non plus : Avant qu'Abra- » ham fût fait, j'ai été fait. Car il est écrit que » *Dieu a fait au commencement le ciel et la terre;* » mais pour le Verbe au contraire, il n'est pas dit » qu'il a était fait au commencement, mais qu'il » était. Ainsi en lisant ces paroles : *Avant qu'Abra-* » *ham fût fait, je suis*, reconnaissez le Créateur et » discernez la créature. Celui qui parlait avait été » fait le fils d'Abraham par son incarnation; mais » afin qu'Abraham fût fait lui-même, il était de- » vant Abraham. »

Il ne fallait pas priver les fidèles de cette belle doctrine de saint Augustin, ni ôter de nos versions une preuve si convaincante, non-seulement, de la préexistence du Fils de Dieu, mais encore de son éternelle divinité.

§ XIX. *Sur les endroits où il est dit que sans la grâce on ne peut faire que le mal.*

Pour continuer nos remarques, on a averti M. de Paris que quelques-uns trouvaient de l'excès dans ces paroles[2] : *Avant que Dieu nous appelle par sa grâce, que pourrions-nous faire pour notre salut? La volonté qu'elle ne prévient pas, n'a de lumière que pour s'égarer; d'ardeur que pour se précipiter; de force que pour se blesser; est capable de tout mal, et impuissante à tout bien.* Ceux qui critiquent ces paroles, et les autres de même sens, pourraient avec la même liberté censurer celles-ci du concile d'Orange : *Personne n'a de lui-même que le mensonge et le péché : ce qui* est pris de mot à mot de saint Augustin, et cent fois répété par ce grand docteur[3]. Quand on trouve de pareils dis-

1. *Tract.*, 43. *in Joan.*, *n.* 17. — 2. *Matth.*, XX. 3, 4.

3. Voluntas (hominis) infirma ad efficiendum, facilis ad audendum..... nihil in suis habet viribus, nisi periculi facilitatem; quoniam voluntas mutabilis quæ non ab incommutabili voluntate regitur, tanto citiùs propinquat iniquitati, quanto acriùs intenditur, actioni. *Lib.* I. *de Vocatione Gentium, c.* 8; *Conc. Arausic., cap.* 22. *ex August., Tract.* 5 *in Joan., et Prosp., Sent.* 323.

cours dans un livre de piété, il ne faut pas être de ces esprits ombrageux, qui croient voir partout un Baïus, et qu'on en veut toujours aux vertus morales des païens et des philosophes ; c'est de quoi il ne s'agit pas. Quand il faut instruire les chrétiens, on ne doit considérer les vertus que par rapport au salut. C'est par où commence l'auteur : *Avant*, dit-il, *que Dieu nous appelle par sa grâce, que pouvons-nous faire pour notre salut?* Tout ce qu'on nomme vertu hors de cette voie, ne mérite pas, pour un chrétien, le nom de vertu. S'il est écrit que *la science enfle*, ces sortes de vertus humaines enflent beaucoup davantage, et tournent à mal. C'est ce que l'auteur exprime ailleurs par ces paroles : *La connaissance de Dieu, même naturelle, même dans les philosophes païens, quoiqu'elle vienne de Dieu* (à sa manière) *sans la grâce ne produit qu'orgueil, que vanité, qu'opposition à Dieu même, au lieu des sentiments d'adoration, de reconnaissance, et d'amour*[1]. Il n'y a rien de plus véritable. Que personne n'empêche donc que l'on enseigne au chrétien les avantages de sa religion, et laissons-lui confesser que sans elle, il n'a qu'ignorance, mensonge, aveuglement et péché, puisque sans elle, ou tout est cela, ou tout aboutit là.

§ XX. *Sur les vertus théologales, en tant que séparées de la charité.*

Il faut à plus forte raison prendre équitablement et sainement les expressions assez ordinaires où un auteur occupé du mérite de la charité, qui est l'âme des vertus, et la seule méritoire d'un mérite proprement dit, semblerait, en comparaison de la charité, ôter aux autres vertus, même chrétiennes et même théologales, comme à la foi et à l'espérance, le nom de vertu. Sans la charité elles sont informes : *sans la charité la foi est morte*, selon l'apôtre saint Jacques[2]. Il en faut croire autant de l'espérance. Et c'est ce qui fait dire à saint Thomas même, que *destituées de la charité, elles ne sont pas proprement vertus, et en effet ne sont pas telles*[3]. D'ailleurs, c'est un langage établi de comprendre sous la charité tout ce qui prépare à la recevoir, et tout ce qui est donné de Dieu par rapport à elle, comme le sont constamment la foi et l'espérance. Qui peut penser qu'un acte de foi et d'espérance, que le Saint-Esprit met dans les pécheurs pour commencer leur conversion, et y poser le fondement et une espèce de commencement de la sainte dilection[4], puisse être appelé péché par un chrétien, sous prétexte que ces actes ne sont pas encore véritablement rapportés à la fin de la charité? Il suffit que le Saint-Esprit les y rapporte, et qu'ils disposent naturellement le cœur au saint et parfait amour.

Quand donc on dit dans ce livre, que *la charité seule ne pèche point*[5], ou que *la charité seule honore Dieu*; et, pour cette raison, *que c'est la seule charité qu'il récompense*[1]; y a-t-il quelqu'un qui n'entende pas naturellement ces paroles de l'état de la charité, qui est le seul exempt de péché mortel, et en effet très-certainement le seul méritoire? Il ne faut pas apporter aux lectures spirituelles un esprit contentieux. C'est pour éloigner et déraciner entièrement cet esprit, si ennemi de la piété, que nous voulons bien quelquefois remarquer des choses qui apparemment ne feront de peine qu'à peu de personnes, mais que nous savons qu'on a relevées. On aura dit, par exemple, je ne sais plus où, *que la foi n'opère que par la charité*, c'est-à-dire, qu'elle n'opère utilement pour le salut que par elle, vu que tous les actes de foi naturellement se doivent rapporter à cette fin. Quelqu'un s'imaginera qu'on veut ôter toute utilité à l'acte propre de la foi : c'est pousser trop loin le scrupule. Mais encore qu'on veuille éloigner des saintes lectures, et surtout de la parole de Dieu, l'esprit de chicane, cette même charité, dont nous parlons, a fait changer quelques endroits, quoiqu'innocents en eux-mêmes, qui pourraient blesser pour peu que ce fût les *consciences infirmes*[2], ou leur faire soupçonner qu'un acte de foi ou d'espérance, fait hors de l'état de grâce et de charité, puisse être mauvais, ou même n'être pas bon et utile de sa nature qui fait tendre à la charité, encore qu'en cet état il ne soit pas méritoire, ni parfaitement vertueux.

En un mot tout le monde sait, et ce n'est pas une question, qu'entre l'état de péché et celui de grâce, il faut reconnaître dans le passage de l'un à l'autre, une disposition comme mitoyenne, où l'âme s'ébranle, ou plutôt est ébranlée par le Saint-Esprit, pour se convertir, et où elle fait des actes bien éloignés à la vérité de la perfection qu'ils doivent avoir, mais néanmoins très-bons et très-salutaires, à cause de l'impression qu'on y reçoit pour s'éloigner du péché et s'unir à Dieu, quoiqu'ils ne soient pas faits entièrement comme il faut, parce qu'on ne les rapporte pas encore assez à la charité, qui est la fin du précepte[3].

§ XXI. *Sur la crainte de l'enfer, et sur le commencement de l'amour de Dieu.*

Selon ces principes, on n'a eu garde de dire que la terreur des jugements de Dieu pût ne pas être salutaire et bonne; puisque *c'est*, dit le concile de Trente[4], *un don de Dieu et une impression du Saint-Esprit*. Mais il y a une crainte exclusive de tout amour de la justice, où l'on dit dans son cœur : *Je pécherais, si je n'étais retenu par la vue des supplices éternels;* ce que l'on ne peut excuser de péché. C'est ce que l'auteur a expliqué par ces paroles : *Qui ne s'abstient du mal que par la crainte du châtiment, le commet dans son cœur, et est déjà coupable devant Dieu*[5]. Et ailleurs encore plus expressément : *On ne cesse point d'aimer ce qu'on fuit, quand ce n'est que la crainte et la nécessité qui le font fuir*[6]. Ce sont là des vérités incontestables,

1. *Sur l'Ep. aux Romains, c.* I, *v.* 19. — 2. *Jac.*, II, 20. — 3. 1. 2. *Quæst.* 65. — 4. *Conc. Trid., Sess.* 6, *cap.* 6.

5. Sola charitas non peccat. *Aug., Epist.* 197. *al.* 95. Innoc. I. PP. Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, etc. *Idem, l.* 3. *De Doctr. Christ., cap.* 10. Quid est boni cupiditas, nisi charitas? *August., lib.* 2. *ad Bonifacium PP., cap.* 9. Non præcipit Scriptura nisi charitatem, neque culpat nisi cupiditatem, et eo modo informat mores hominum, etc. *Id., l.* 3. *De Doctr. chr., cap.* 10. Non fructus est bonus, qui de charitatis radice non surgit. *Id., De Spir. et lit., cap.* 14. Ut quidquid se putaverit homo facere bene, si fiat sine charitate, nullo modo fiat bene. *Id., De Grat. et lib. arb., cap.* 18. Charitas facit liberum ad ea quæ bona facienda sunt. *Id., Oper. imp. cont. Julian., lib.* I, § 84. Homo Pelagiane, Charitas vult bonum..... per seipsam Littera occidit, quia jubendo bonum, et non largiendo charitatem, quæ sola vult bonum, reos prævaricationis facit. *Id., Ib.*, § 94. Sola volt beatificum bonum, *Id., Ib.*, § 95. Charitas sola verè bene operatur. *Id., Ep.* 186, *al.* 106. *ad Paulinum.*

1. *Matth.*, XII. 30; XXV. 36; *I. Cor.*, XVI. 14. — 2. *I. Cor.*, XVI. — 3. *I. Tim.*, I. 5. — 4. *Sess.* 14, *cap.* 4. — 5. *Matth.*, XXI. 46. — 6. *Apoc.*, XVIII. 15.

auxquelles il est nécessaire de rendre attentifs les chrétiens. Mais il y faut encore ajouter en général, que tant que l'on est touché par la seule terreur des supplices, sans aucun commencement d'amour de la justice, on n'est jamais converti comme il faut, ni suffisamment disposé à la justification.

M. l'archevêque de Paris n'oublie pas, et ne veut pas qu'on oublie ce qu'il a dit sur ce sujet dans son Instruction pastorale du 20 août 1696. *Les vertus* (l'humilité et la confiance), *préparent l'âme à l'amour de Dieu, que le Saint-Esprit répand dans nos cœurs avec la grâce; puisque la grâce consiste principalement dans la délectable inspiration de cet amour. C'est à cet amour que la crainte des supplices éternels prépare la voie; le commencement de cet amour ouvre les cœurs à la conversion, comme sa perfection les y affermit.* Et la charité la rend sincère et solide. Ce que l'auteur des *Réflexions morales* a voulu exprimer par ces paroles : *Qui peut préparer la voie à la charité, si ce n'est la charité même*[1]*?* A quoi il n'y aurait rien à ajouter, pour une pleine expression de la charité, sinon que la charité qui ouvre la porte à la justification, est une charité commencée, qui achève de justifier le pécheur, quand elle est dans sa perfection, et qu'elle enferme la contrition que le concile de Trente appelle réconciliante et parfaite par la charité : *Charitate perfectam*[2].

M. l'archevêque de Paris qui, autant qu'il sera possible, ne veut pas laisser la moindre ambiguïté dans la doctrine qu'il donne à son troupeau, a fait ajouter ces mots essentiels au passage des *Réflexions* qu'on vient de citer[3], et le lecteur y trouvera que rien ne peut préparer la voie à la charité que la charité même : la charité commencée à la charité habitante et justifiante, qui est la racine, etc.

Au reste, nous ne croyons pas que la proposition ainsi expliquée puisse recevoir la moindre difficulté, non-seulement à cause de la décision du concile de Trente, *où le commencement de la dilection de Dieu, comme source de toute justice*[4], est expressément requise dans le baptême : ce qui induit la même disposition dans le sacrement de Pénitence; mais encore à cause du décret sur ce dernier sacrement, où il est expressément porté, que la contrition nécessaire pour en recevoir l'effet, *emporte, avec la confiance en la divine miséricorde, la résolution d'accomplir le reste : ce qui n'est pas seulement la cessation du péché avec le propos et le commencement d'une nouvelle vie*, mais encore la haine de l'ancienne vie. Mais qui peut dire que *le propos, et même le commencement de la vie nouvelle*, n'enferme pas du moins le désir d'aimer Dieu de tout son cœur? Qui peut dire que la charité, qui est le grand commandement dans lequel consistent la loi et les prophètes, ne soit pas comprise parmi les commandements dont il faut l'accomplissement, et que le fidèle qui se convertit d'un cœur sincère, puisse n'en concevoir pas du moins le désir? Ainsi cette question sur l'amour, du moins commencé, n'a aucune difficulté dans le fond, et les théologiens en conviendraient aisément, s'ils voulaient s'entendre.

1. *Sur l'Ep. aux Ephes.*, III. 17. — 2. *Sess.* 14, *cap.* 4. — 3. *Ephes.*, III. 17. — 4. *Sess.* 6, *cap.* 6.

§ XXII. *Sur les excommunications et les persécutions des serviteurs de Dieu.*

Plusieurs voudraient que l'auteur des *Réflexions* eût moins parlé des excommunications et des persécutions suscitées aux serviteurs de Jésus-Christ et aux défenseurs de la vérité, du côté des rois et des prêtres. Pour nous, sans nous arrêter au particulier, nous regardons tout cela comme une partie du mystère de Jésus-Christ, si souvent marqué dans l'Évangile, qu'on ne peut pas en l'expliquant oublier cette circonstance, pour accomplir ces paroles du Sauveur à ses disciples : *Le temps va venir que quiconque vous fera mourir, croira rendre service à Dieu*[1]. Il y fallait joindre celles-ci, qu'aussi le même Sauveur a fait précéder : *Ils vous chasseront des synagogues;* ils vous excommunieront. Dès le temps de Jésus-Christ même, les Juifs avaient conspiré et résolu ensemble de *chasser de la Synagogue quiconque reconnaîtrait* JÉSUS *pour le* CHRIST[2] : et l'aveugle-né éprouva la rigueur de cette sentence des pontifes. A la vérité, ils n'osèrent pas prononcer un semblable jugement contre Jésus-Christ, que tant de miracles mettaient trop au-dessus de leur autorité mal employée; mais ils en vinrent aux voies de fait, et le condamnèrent à mort comme blasphémateur. Saint Paul remarque même, et notre auteur après, qu'ils le traitèrent comme excommunié, et mirent sur lui l'anathème du Bouc-émissaire, en le crucifiant hors de la porte : c'était la figure de ce qui devait arriver à ses serviteurs. Dans les derniers temps, dans ces temps terribles dont il est écrit que *les élus mêmes, s'il se pouvait, seraient séduits*[3], il ne semble pas qu'on puisse douter qu'une séduction si subtile ne vienne pas de mauvais prêtres; et personne n'ignore l'endroit où le pape saint Grégoire regarde une armée de prêtres corrompus qui marcheront au devant de l'antechrist, comme une espèce d'avant-coureur du mystère d'iniquité dans ces derniers temps. Il faut être préparé de loin à tous les scandales et à toutes les tentations.

Pour les rois, le Prophète nous apprend, comme le remarque saint Augustin, qu'il fallait distinguer deux temps marqués expressément au psaume second; l'un où se devait accomplir cette parole : *Les rois de la terre se sont élevés ensemble contre le Seigneur et contre le Christ :* et l'autre où se devait aussi accomplir ce qui est porté par ces paroles du même psaume : *Et vous, ô rois! entendez, soyez instruits; vous qui jugez la terre, servez le Seigneur en crainte; servez-le*, dit saint Augustin, *comme rois, et faites servir votre autorité à l'Evangile.* Ainsi l'Église tantôt soutenue, tantôt persécutée par les grands du monde, durera parmi ces vicissitudes jusqu'à la fin des siècles. Hérode et Pilate sont le symbole des princes persécuteurs. Un David, un Salomon, un Josaphat; et parmi les peuples idolâtres, un Cyrus, un Assuérus, deux rois de Perse, sont la figure des princes protecteurs. Tenons donc les fidèles avertis de tous ces états : faisons-leur observer qu'on s'est servi du nom de César contre Jésus-Christ, et que c'est sous cet injuste prétexte que Pilate l'a mis en croix. Ne dédaignons pas d'écouter saint Ambroise, lorsqu'il

1. *Joan.*, XVI. 2. — 2. *Idem*, IX. 22. — 3. *Matth.*, XXIV. 24.

se plaint à cette occasion de la persécution sous le nom du prince. *Quoi*, dit-il[1], *voudra-t-on toujours rendre odieux les ministres de Jésus-Christ sous le nom de César et des princes?* SEMPER-NE *de Cæsare servulis Dei invidia commovetur?* Il faut être prêt à profiter de la protection des princes religieux, quand Dieu nous la donne, comme celle de Constantin, de Théodose. Et aussi a-t-on à essuyer les persécutions quand il les permet, comme celle de Néron et de Domitien, ennemis déclarés du christianisme, et celle de Constans et de Valens, persécuteurs plus couverts de l'Evangile, et trompés par une fausse piété.

L'auteur ne dit rien non plus que de véritable, quand il dit qu'il faut être prêt, non à mépriser les excommunications injustes : car sans nier qu'elles soient à craindre, selon le décret de saint Grégoire, il dit seulement *qu'il faut vouloir plutôt les souffrir, que d'abandonner son devoir; en sorte que comme un autre saint Paul, on soit anathème pour la justice*[2], si Dieu le permet quelquefois. Mais il ne faut point abuser de cette doctrine, sous prétexte qu'elle sera de saint Augustin, et très-constante d'ailleurs, ni jamais se persuader que la vérité soit réprouvée dans l'Eglise, où elle triomphe toujours malgré toutes les cabales et toutes les contradictions.

Voilà au fond quelle est la doctrine des *Réflexions*. On n'a pas dû la juger hors de propos, ou peu nécessaire à l'explication de l'Evangile. Et néanmoins, pour ôter toute occasion aux infirmes, s'il a paru en quelques endroits des explications qui aient pu les troubler[3], et pour peu que ce fût donner lieu aux applications à certaines choses du temps qu'il est meilleur d'oublier, on y a eu tout l'égard possible.

§ XXIII. *Sur les membres de Jésus-Christ.*

Sur les membres de Jésus-Christ, où quelques-uns ont trouvé l'auteur excessif, voici ce que nous lisons. *La vraie Eglise ne sera délivrée de toute occasion de scandale qu'à la fin du monde. S'en séparer sous prétexte des désordres, c'est ne connaître ni l'Eglise ni l'Ecriture*[4]. Ainsi les bons et les mauvais y sont unis. En attendant : *Pour être dans l'Eglise on n'est pas pour cela assuré du salut : mais il suffit de n'y être pas pour périr sans ressource*[5]. On montre en un autre endroit, *la charité universelle de l'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique, qui porte les pécheurs dans son sein, et les offre sans cesse à Dieu par Jésus-Christ*[6]. *L'Eglise sera mêlée de bons et de méchants jusqu'au jugement dernier. A ce dernier jour, plus de mélange d'élus et de réprouvés, comme dans l'Eglise de la terre*[7]*... L'Eglise est mêlée; elle a des Maries qui passent leur vie dans la prière, des Marthes qui s'occupent dans les bonnes œuvres, et des Lazares malades et languissants. Elle en a même qui meurent de la mort du péché, et qui sont ressuscités par les larmes, par les prières et la parole puissante de Jésus-Christ*[8]. D'où l'on conclut que *la maison de Lazare*, composée de personnes si différentes, parmi lesquelles il y en a qui sont mortes, *est la figure de l'Eglise de Jésus-Christ.*

L'Eglise en Jésus-Christ comme son corps, et tous les chrétiens comme ses membres qui lui sont incorporés. Ecoutez : *Tous les chrétiens* (bons et mauvais) *sont les membres de Jésus-Christ, et lui sont incorporés*[1]. En est-ce assez? Il y a une Eglise où il n'y a que des saints; mais c'est *l'Eglise du ciel. L'Eglise renferme des justes et des méchants*, comme Ananie et Saphire sa femme dans les Actes des apôtres[2]. *Tous ceux qui sont dans l'Eglise, sont de l'Eglise visible, quoiqu'ils ne soient pas du nombre des saints et des élus.* Elle a des membres *vivants; mais elle a aussi des membres pourris, et de mauvaises humeurs*[3].

On a dit de l'Eglise visible et mêlée, composée de membres vivants et de membres morts, ce qui s'en peut dire de plus excellent, lorsqu'on a montré que l'on périt sans ressource, quand on n'est pas dans son sein, dans son unité. Mais il faut apprendre aux chrétiens de la regarder encore comme la mère en particulier de tous les saints, de tous ses membres vivants, et encore plus en particulier de tous les élus[4]. Ce sont ses vrais membres par excellence, parce que ce sont ceux qui ne la quittent jamais. Un des sens de sa catholicité, c'est qu'elle comprend *tous les saints anges, tous les justes et tous les élus de la terre et de tous les siècles*[5] : et à cet égard on la définit, *l'assemblée des enfants de Dieu qui demeurent dans son sein et n'en seront jamais séparés : qui sont adoptés et rachetés de cette manière singulière d'adoption et de rédemption*, que nous avons vue.

Ce mystère n'est ignoré d'aucun de ceux qui, dans les traités de controverses, ont entendu expliquer à nos docteurs, et entre autres aux cardinaux Bellarmin et du Perron, après saint Augustin, la notion de l'Eglise avec toute son étendue. Cette vérité ne doit pas être cachée aux enfants de Dieu, qui en chérissant les liens sacrés de la foi et des sacrements dans l'Eglise, en tant que visible, doivent néanmoins les compter pour peu en comparaison de l'union plus intérieure de l'esprit de vie dont l'Eglise est animée. Aimons donc la société extérieure du peuple de Dieu : mais ayons en même temps toujours en vue l'*Eglise des premiers-nés dont les noms sont écrits dans le ciel*[6], et songeons à être les membres de l'Eglise catholique, lorsque *glorieuse, sans tache et sans ride*[7], elle sera éternellement avec son époux.

Quand notre auteur a remarqué que *les pécheurs* en un certain sens *avaient été arrachés de l'Eglise*, il explique distinctement que *c'est à cause qu'ils n'étaient plus membres vivants de ce corps de Jésus-Christ et n'y tenaient plus que par les liens extérieurs*[8]; c'est-à-dire, comme il le déclare, par la participation des sacrements : ce qui néanmoins ne se dit pas à l'exclusion de la foi; puisque, comme l'enseigne le même auteur[9], *ce ne sont pas les seuls élus qu'on voit croire en Jésus-Christ recevoir les sacrements, s'attacher à l'autorité des ministres de l'Eglise, admirer la toute-puissance de Dieu : ces grâces sont quelquefois données aux plus indignes*

1. *Ambrosius, Serm. contra Auxentium, de Basilicis tradendis inter, Ep.* 21 *et* 22. *Edit. Benedictin.* — 2. *Joan.*, IX. 22, 23; *Luc.*, XX. 15. — 3. *Matth.*, XVIII. 17; XX. 21, 17; XXVI. 65, 66; *Luc.*, XXII. 4; *Joan.*, XII. 42; XVI. 2, *etc.* — 4. *Matth.*, XIII. 41, 42. — 5. *Idem*, 48. — 6. *Marc.*, II. 3. — 7. *Luc.*, XVI. 26. — 8. *Joan.*, XI. 2.

1. *Joan.*, XIV. 20, 23. — 2. *Act.*, V. 1. — 3. *I. Joan.*, II. 19. — 4. *Heb.*, I. 14. *I. Pet.*, I. 3. — 5. *Heb.*, XII. 21, 23, 24. — 6. *Heb.*, XII. 23. — 7. *Eph.*, V. 27. — 8. *Luc.*, VII. 15. — 9. *Matth.*, XXIV. 9, 10.

et aux réprouvés[1].... Mais c'est que la foi, tant qu'elle est morte, ne pénètre pas jusqu'à l'intime de l'âme, et qu'elle ne porte point dans les cœurs la vraie influence de Jésus-Christ, comme chef, jusqu'à ce qu'elle opère par la charité.

Il faut donc, encore une fois, aimer cet extérieur de l'Eglise : c'est l'écorce; mais c'est sous l'écorce que se coule la bonne sève de la grâce et de la justice, et l'arbre ne se nourrit plus, quand elle en est dépouillée. Mais en même temps, entrons dans l'intérieur de l'Eglise par la charité, parce que *sans la charité, quand nous aurions toute la foi possible jusqu'à transporter les montagnes, nous ne serions qu'un airain résonnant et une cymbale retentissante :* et qu'enfin, comme le remarque notre auteur, c'est *seulement par le cœur que nous sommes ou les membres* (vivants, car c'est ainsi qu'il l'entend toujours), *ou les ennemis de* Jésus-Christ[2].

On voit par là, combien est correcte sa théologie dans tous ces passages. On trouve dans les *Réflexions* tous les principes de la religion dispensés et distribués dans les endroits convenables et selon que le demande le texte sacré.

S'il se rencontre quelque part de l'obscurité ou même quelques défauts, le plus souvent dans l'expression, comme une suite inséparable de l'humanité, nous osons bien assurer, et ces remarques le font assez voir, que notre illustre archevêque les a recherchés avec plus de sévérité que les plus rigoureux censeurs. Il ne donne point de bornes à cette recherche, et bien instruit que ces sortes d'ouvrages, où il s'agit d'éclaircir la sainte parole, qui a tant de profondeur, n'atteignent qu'avec le temps leur dernière perfection, toutes les fois qu'on réimprimera celui-ci, l'on verra de nouvelles marques de sa diligence. Le public profitera cependant des observations qu'on se contente de marquer en marge[3], et que le seul désir d'éviter une inutile longueur empêche de rapporter ici tout entières.

§ XXIV. *Sur l'état de pure nature.*

On avouera même avec franchise, qu'il y en a qu'on s'étonne qui aient échappé dans les éditions précédentes[4], par exemple, celle où il est porté que *la grâce d'Adam était due à la nature saine et entière.* Mais M. de Paris s'étant si clairement expliqué ailleurs, qu'on ne peut le soupçonner d'avoir favorisé cet excès, cette remarque restera pour preuve des paroles qui se dérobent aux yeux les plus attentifs.

Nous ne parlerons pas de la même sorte de celle-ci[5] : Sous un *Dieu juste, personnne n'est misérable, s'il n'est criminel : Cessons de pécher, et Dieu cessera de punir;* puisqu'elles ne font qu'expliquer une règle établie de Dieu dans la constitution de l'univers et clairement révélée dans ce beau passage du livre de la Sagesse : *Parce que vous êtes juste, vous disposez tout avec justice, et ne trouvez pas convenable à votre puissance de condamner celui qui ne doit pas être puni*[1]. De cette sorte, nés pour être heureux et ne jamais rien souffrir dans un paradis de délices, nous sommes avertis, par nos moindres maux, du péché qui nous en a fait chasser, et de la loi bienfaisante qui nous rappelle à l'état où il n'y aura ni plainte ni gémissement, parce que Dieu par sa bonté y aura détruit jusqu'aux moindres restes du péché.

§ XXV. *Conclusion et répétition importante des principes fondamentaux de la grâce.*

Nous ne voulons pas finir ce discours sans avertir encore une fois en Notre Seigneur, pour l'importance de la matière, ceux à qui il est adressé, qu'une des utilités de ce livre étant de rendre les chrétiens attentifs au grand mystère de la grâce, qui revient à toutes les pages de l'Ecriture, principalement de l'Evangile et des Epîtres de saint Paul, la méditation en doit être accompagnée d'une ferme foi de deux vérités également révélées de Dieu, et expressément définies par l'Eglise catholique. D'un côté, que ceux qui tombent, ne tombent que par leur faute, pour n'avoir pas employé toutes les forces de la volonté qui leur sont données; et de l'autre, que ceux qui persévèrent en ont l'obligation particulière à Dieu, *qui opère en nous le vouloir et le faire selon qu'il lui plaît*[2]. *Cela est juste*, dit saint Augustin[3], *cela est pieux, il nous est utile de le croire et de le dire ainsi :* afin de fermer la bouche à ceux qui murmurent contre Dieu, et qu'il est constant qu'il lui faut attribuer tout notre salut, *ut detur totum Deo*[4] *:* puisque cela même, que nous ne nous éloignons pas de Dieu, ne nous est donné que de Dieu, à qui l'oraison dominicale nous apprend à le demander, en nous faisant dire : *Ne permettez pas que nous succombions à la tentation; mais délivrez-nous du mal.*

C'est par cet unique moyen que nous opérons notre salut avec crainte et tremblement[5], mais à la fois avec confiance et consolation, parce que nous vivons plus assurés, si nous le remettons à Dieu, que si en composant avec lui nous le remettions en partie à lui, et en partie à nous-mêmes[6].

Croyons donc avec une ferme foi, tant que nous sommes de chrétiens, que Dieu ne peut pas nous délaisser le premier, et que c'est lui qui nous empêche de le délaisser, par le secours qu'il nous donne. N'écoutons pas nos raisonnements, ni la peine que nous avons à concilier des vérités si nécessaires. Car, comme dit saint Augustin[7] : *Pourquoi se tourmenter vainement à chercher comme se fait ce qu'il est constant qui se fait, en quelque manière que ce puisse être? Faut-il nier ce qui est clair, parce qu'on ne peut pas pénétrer ce qui est caché? Ou rejetterons-nous ce que nous savons, parce qu'il nous sera impossible de trouver comme il se fait?*

Acquiesçons à la foi, et cherchons le repos de notre esprit, non point en cherchant ce qui nous passe, mais en nous perdant dans l'abîme sans fond d'une vérité aussi assurée qu'elle est incompréhensible.

1. *Act.*, VIII. 13. — 2. *I. Joan.*, II. 22.
3. L'auteur des *Réflexions* ne parle d'aucun des états possibles et impossibles, mais uniquement de l'état de la nature saine et entière, réellement instituée dans Adam. *Sur.*, *II. Cor.* V. 21.
4. *Marc.*, VI. 13; *Luc.*, XIV. 24; *I. Cor.*, VI. 15; *Idem*, VII. 1; *Ibid.*, X. 13; *Ibid.*, XI. 29; *Ibid.*, XV. 10; *Phil.*, I. 23, 24; *II. Thess.*, 1. 2; *Apoc.*, XI. 1; *II. Cor.*, V. 2; *I. Tim.*, III, 2; *Heb.*, II. 7; *Jac.*, VI. 14; *I. Cor.*, X. 13; *Apoc* , III, 29.
5. Neque enim sub Deo justo miser esse quisquam, nisi mereatur, potest. *Aug.*, *Op. Imp. cont. Jul.*, *l.* 1, § 39.

1. *Sap.*, XII. 15. — 2. *Phil.*, II. 13. — 3. *De dono pers.*, *cap.* 13. — 4. *Idem*, *c.* 6, 7 *et* 13. — 5. *Philipp.*, II. 12. — 6. *De dono pers.*, 6. *De prædest. SS.*, 2 *et* 3. — 7. *Lib.* 6. *Op. imperf. cont. Jul.*, *c.* 9, *num.* 24. *De don. pers.*, *cap.* 14.

Ainsi un secret besoin d'une assistance continuelle et gratuite dans toute la suite nous sollicitera sans cesse à prier et à pleurer devant Dieu qui nous a faits : *Ploremus coram Domino qui fecit nos*[1]; et l'auteur des *Réflexions* nous apprendra à le faire avec confiance, à cause que *la confiance est l'âme de la prière, et qu'en perdant la prière on perd tout*[2].

Mais jamais notre confiance n'est plus ferme dans la prière que lorsque nous supposons que c'est Dieu même qui nous fait prier; qu'afin d'écouter nos vœux, c'est lui qui nous les inspire; que c'est *l'Esprit même qui demande en nous avec des gémissements inexplicables*[3], et qui forme dans nos cœurs le cri salutaire par lequel nous invoquons Dieu comme notre Père[4].

Nous ne faisons en parlant ainsi, que répéter la doctrine de l'ordonnance du 20 août 1696. Il n'y a bien assurément aucun des fidèles qui ne doive croire avec une ferme foi que Dieu le veut sauver, et que Jésus-Christ a versé tout son sang pour son salut. C'est la foi expressément déterminée par la constitution d'Innocent X. C'est l'ancienne tradition de l'Eglise catholique dès le temps de saint Cyprien[5]; c'est sur cela qu'est fondé ce qu'il fait dire à Satan avec ses complices et les compagnons de son orgueil devant Jésus-Christ dans le dernier jugement : *Je n'ai pas enduré ni des soufflets, ni des coups de fouet, ni la croix pour ceux que vous voyez avec moi; je n'ai point racheté ma famille au prix de mon sang; je ne leur promets point le royaume du ciel; je ne les rappelle point au paradis en leur rendant l'immortalité. Ils se sont néanmoins donnés à moi, et ils se sont épuisés d'eux-mêmes pour faire des jeux à mon honneur avec des travaux et des profusions immenses, etc.* C'est ainsi que saint Cyprien a fait parler contre les chrétiens condamnés, celui qui est appelé dans l'Apocalypse, l'*Accusateur de ses frères*[1].

1. *Ps.*, XCIV. 6. — 2. *Luc.*, VIII. 49. — 3. *Rom.*, VIII. 26; *Idem*, 15; *Gal.*, 4, 6.

4. *Ipse Spiritus interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.* Interpellat, quia interpellare nos facit, nobisque interpellandi et gemendi inspirat affectum. *August.*, *Ep.* 194. *al.* 105. *n.* 16. Ipsius inspiratione fidei et timoris Dei, impertito salubriter orationis affectu et effectu. *Idem*, *n.* 30.

5. *S. Cypr. De op. et Eleemos.*

Saint Augustin a répété ce passage du saint martyr[2], et ces deux saints d'un commun accord nous ont laissé pour constant, que Jésus-Christ a donné son sang pour rendre le paradis, c'est-à-dire, le salut éternel, à cette partie de sa famille qui est damnée avec Satan et avec ses anges. Nous sommes assurés sur ce fondement qu'après avoir été si favorable à ses enfants ingrats, il ne nous abandonnera jamais qu'après que nous l'aurons abandonné, et que sa grâce ne nous quitte jamais la première. Ainsi c'est une nouvelle raison pour croire que Dieu voudra nous sauver, et toujours être avec nous, que d'avoir été avec lui. C'en est une autre plus pressante encore de le chercher : et nous ne devons point douter que ceux qui le cherchent avec un cœur droit et sincère, par là même n'aient un gage de l'avoir déjà eux-mêmes, « puisque c'est lui-même, dit saint » Augustin, qui leur donne le mouvement de le » chercher, » *quia etiam hoc ut faciatis ipse largitur*[3].

Vivons donc en paix et en crainte dans la foi de cette parole : *Ecoutez, Asa, et tout Juda, et tout Benjamin*, c'est-à-dire, tout ce qu'il y a de fidèles : *Le Seigneur est avec vous, parce que vous avez été avec lui. Si vous le cherchez, vous le trouverez; et aussi si vous l'abandonnez, il vous abandonnera*[4]; et non jamais d'une autre manière. De sorte qu'il ne reste plus que de le prier nuit et jour avec une vive, mais douce sollicitude, de nous préserver, lui qui le peut seul, d'un si grand mal.

1. *Apoc.*, XII. 10. — 2. *Ad Bonif.*, 4, c. 8. — 3. *De don. pers.*, 22. — 4. *II. Paral.*, XV. 2.

ORDONNANCE ET INSTRUCTION PASTORALE

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DE PARIS,

PORTANT CONDAMNATION DU LIVRE INTITULÉ :

EXPOSITION DE LA FOI....., TOUCHANT LA GRACE ET LA PRÉDESTINATION[1].

Louis-Antoine, par la permission divine, et par la grâce du Saint-Siége apostolique, archevêque de Paris, etc.

Le premier devoir des évêques est de garder le dépôt de la foi, ils doivent s'opposer avec zèle à toutes les nouveautés capables d'en altérer la pureté, et ne jamais souffrir qu'on y fasse le moindre changement, ni en ajoutant, ni en diminuant, selon la sage maxime de Vincent de Lérins[2]. Aussi dès le moment que Dieu a permis que nous fussions chargés de la conduite d'un clergé et d'un peuple si nombreux, nous nous sommes résolus de veiller, avec tout le soin que nous devons, à la conservation de la saine doctrine. Nous savons que l'esprit d'erreur s'élève toujours par quelque *doctrine nouvelle contre la science de Dieu*[3]; et quoiqu'il voie ses conseils renversés par la puissance de l'esprit de vérité, il ne se rebute jamais. Nous espérions néanmoins que les troubles qu'il a excités dans l'Eglise de France pendant une si grande partie de ce siècle et dont on ne peut renouveler le souvenir qu'avec douleur, seraient entièrement apaisés par les censures des Papes, reçues et exécutées par tous les évêques, et appuyées de l'autorité et de la piété d'un roi, qui est si digne, par son zèle pour la foi catholique, de la qualité de Fils aîné de l'Eglise. La cause étant si solennellement finie, nous pouvions nous promettre que l'erreur finirait aussi, pour user des paroles de saint Augustin, dans une occasion semblable. Mais nous voyons avec un sensible déplaisir, qu'il y a encore parmi nous des esprits inquiets et ennemis de la paix, et qu'on répand dans le public des livres qui pourraient troubler le repos de l'Eglise, et renouveler les longues et fâcheuses disputes qu'elle a eu tant de peine d'arrêter. Tel est le livre intitulé : *Exposition de la foi, touchant la grâce et la prédestination.*

Personne n'ignore le bruit qu'ont excité les cinq fameuses propositions tirées du livre de Cornélius Jansénius, évêque d'Ipres, intitulé : *Augustinus*. Dix ans après que ce livre eut paru, quatre-vingt-cinq évêques de France y voyant des propositions déjà condamnées par le saint concile de Trente, parce qu'elles mettaient des bornes trop étroites à la liberté de l'homme, et ne donnaient pas assez d'étendue à la bonté de Dieu, eurent recours à l'autorité du Saint-Siége. Le pape Innocent X, qui le remplissait alors, fit publier une *Constitution*, en date du dernier mai 1653, où ces cinq propositions de ce livre reçurent la condamnation qu'elles méritaient. Cette première constitution fut interprêtée pour un plus grand éclaircissement, et confirmée par deux autres d'Alexandre VII, l'une du 16 octobre 1656, et l'autre du 15 février 1665, qui contenait un Formulaire dont elle ordonnait la signature, lequel est de même sens et de même esprit que celui de l'assemblée du clergé de 1656.

Les évêques acceptèrent ces Constitutions apostoliques, et y acquiescèrent unanimement avec toute sorte de respect et de soumission; ce qui fut suivi du consentement de toute l'Eglise catholique. C'en était assez pour détruire une doctrine si pernicieuse; d'autant plus que Jansénius, qui en était l'auteur, en soumettant ses écrits au jugement et à la censure du Saint-Siége, même dans son testament et près de sa mort, avait donné à ses disciples un exemple qu'ils devaient suivre. Cependant, comme l'orgueil ne cesse de s'élever quoique abattu, nous voyons avec douleur renaître l'hérésie dans un livre nouvellement imprimé, avec d'autant plus de péril, qu'étant composé en langue vulgaire, il peut être lu des simples et des ignorants, comme des savants.

Ainsi, pour nous acquitter de notre devoir dans une occasion si importante, nous avons fait soigneusement examiner, et nous avons aussi nous-même longtemps examiné cet ouvrage, où il nous a été facile de reconnaître tout le venin du dogme de Jansénius. La première proposition, qui est comme la source et le fondement de toutes les autres, c'est-à-dire, celle où l'on ôte aux justes qui tombent, la grâce sans laquelle on ne peut rien, y est renouvelée comme une vérité de foi. On n'a pas besoin de relever les autres propositions condamnées, que cet auteur inconnu a répandues dans son livre, non plus que l'abus qu'il y fait du nom de saint Augustin, et de quelques autres docteurs.

Il n'y a point de meilleur remède à ce mal qui s'efforce de revivre, que celui par lequel il a été détruit la première fois, c'est-à-dire, les Constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII. L'intelligence en est claire : il n'y a qu'à prendre les Constitutions et les propositions qu'elles condamnent dans le sens qui se fait sentir d'abord, et que la lecture présente *in sensu obvio*. C'est la règle que donne aux évêques des Pays-Bas, et à la Faculté de théologie de Louvain, par ses brefs du 6 février 1694, notre Saint-Père le pape Innocent XII, que Dieu veuille conserver longtemps pour le bien

1. Nous donnons ici cette ordonnance tout entière, parce qu'il en est parlé dans l'ouvrage précédent, et que Bossuet s'en est reconnu l'auteur. L'édition de Versailles en donne un long extrait à la suite de l'*Avertissement*, et la reproduit intég alement au tome VII, qui renferme les œuvres pastorales. C.-L.
2. *Commit.*, *c.* 32.
3. *II. Cor.*, x, 5.

de la chrétienté, dont il est véritablement le père commun.

Nous ne pouvons marcher par une voie plus sûre : ainsi, en adhérant aux Constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII, après une mûre délibération, LE SAINT NOM DE DIEU INVOQUÉ, nous condamnons le livre intitulé : *Exposition de la foi, touchant la grâce et la prédestination*, *imprimé à Mons*, *chez Gaspard Migeot*, comme contenant des propositions respectivement fausses, téméraires, scandaleuses, impies, blasphématoires, injurieuses à Dieu, et dérogeantes à sa bonté, frappées d'anathème, et hérétiques; enfin comme renouvelant la doctrine des cinq propositions de Jansénius, avec une témérité d'autant plus insupportable, que cet auteur ose donner, comme étant de foi, non-seulement ce qui n'en est pas, mais même ce que la foi abhorre, et ce qui est détesté par toute l'Eglise.

Au surplus, nous n'entendons point approuver les autres propositions contenues dans ce livre, nous en défendons la lecture sous peine d'excommunication, et autres peines de droit. Ordonnons, sous les mêmes peines de remettre les exemplaires entre nos mains ou en celles de nos vicaires-généraux; et nous n'oublierons rien de ce qui dépend de notre charge pastorale, pour faire que la doctrine contenue et renouvelée dans ce livre soit entièrement éteinte et supprimée.

Mais pour ne pas arracher le bon grain avec l'ivraie, après avoir découvert l'erreur de ceux qui ont abusé de la doctrine de la grâce, en tirant de son efficace des conséquences outrées, il est encore de notre devoir d'instruire sur une matière si importante ceux que le Saint-Esprit a commis à notre conduite. Nous le ferons sans entrer dans des questions épineuses, nous contentant de tirer de l'Ecriture, des conciles et des saints Pères, ce qui peut éclaircir et nourrir la piété, sans entretenir l'esprit de curiosité et de dispute.

Il n'y a point de chrétien qui ne soit obligé de reconnaître que nous ne pouvons rien pour le salut, sans la grâce de Jésus-Christ. Les bonnes pensées, les saintes actions, *tout don parfait vient d'en-haut*, *et descend du Père des lumières*[1]. C'est Dieu qui opère en nous *le vouloir et le faire*, selon la doctrine expresse de l'apôtre saint Paul[2]. Il faut donc nous humilier dans la vue de notre impuissance, et nous relever en même temps par la considération de la bonté toute-puissante de Jésus-Christ. Quelque faibles que nous soyons par nous-mêmes, et quelque perfection que Dieu nous demande, « il ne nous commande rien d'impossible; mais en » nous faisant le commandement, il nous avertit » de faire ce que nous pouvons, et de demander » ce que nous ne pouvons pas; et il nous aide afin » que nous le puissions[3]. » Que celui donc qui a besoin de sagesse ne l'entende pas de soi-même, comme faisaient les philosophes orgueilleux; mais qu'il la demande à Dieu, comme ont toujours fait les humbles enfants de l'Eglise.

Cette sage et pieuse mère, conduite par le Saint-Esprit, nous apprend par ses prières, formées sur le modèle de l'Oraison dominicale, la nécessité de

1. *Jac.*, I. 17. — 2. *Philipp.*, II. 13. — 3. *Concil. Trid.*, *sess.* VI, *cap.* XI.

la grâce et le moyen de l'obtenir. Ç'a été en cette matière, dès les premiers temps, une règle invariable des saints Pères, que la loi de la prière établit celle de la foi, et que, pour bien entendre ce que l'on croit, il n'y a qu'à remarquer ce que l'on demande; *ut legem credendi*, *lex statuat supplicandi*[1]. On demande à Dieu, au saint autel, non-seulement que les infidèles puissent croire, les pécheurs se convertir, et les bons persévérer dans la justice, mais encore que les premiers reviennent effectivement de leurs erreurs; que le remède de la pénitence soit appliqué aux seconds, et que les derniers conservent jusqu'à la fin la grâce qu'ils ont reçue : ce n'est donc pas le seul pouvoir, mais encore l'effet, que l'on demande; et pour montrer qu'on ne le fait pas inutilement, lorsque ces saintes prières sont suivies d'un bon succès, on ne manque point d'en rendre grâces à Dieu, avec une particulière reconnaissance.

Aussi le Maître céleste, quand ses apôtres le supplient de leur enseigner à prier Dieu, voulant instruire toute l'Eglise en leur personne, nous apprend à lui demander que son nom soit en effet sanctifié en nous et par notre bonne vie, que son règne à qui tout est soumis arrive bientôt, que sa volonté s'accomplisse en nous comme dans le ciel, et que notre pain de tous les jours, c'est-à-dire, la nourriture nécessaire aux esprits et aux corps, nous soit donnée par sa libéralité.

Comme nous lui demandons les biens dont nous avons besoin, nous le prions pareillement de nous délivrer des maux que nous devons craindre : nous le conjurons de ne nous pas laisser succomber à la tentation, et de nous délivrer du mal, c'est-à-dire, de nous défendre à jamais du péché, qui est le seul mal véritable et la source de tous les autres. Cette délivrance emporte avec soi la persévérance finale; et l'Eglise s'en explique ainsi dans cette prière qu'elle fait faire à tous ses ministres, et qu'elle propose à tous les fidèles dans la communion : « Faites, Seigneur, que je demeure toujours » attaché à vos commandements, et ne souffrez » pas que je sois jamais séparé de vous. »

L'Orient conspire avec l'Occident dans ces demandes; et il y a plus de mille ans que les défenseurs de la grâce ont rapporté cette prière de la Liturgie attribuée à saint Basile : « Faites bons les » méchants, conservez les bons dans la piété : car » vous pouvez tout, et rien ne vous contredit; vous » sauvez quand vous voulez, et il n'y a personne » qui résiste à votre volonté[2]. »

C'est cette toute-puissance de la volonté de Dieu opérante en nous, qui a encore formé cette oraison du sacrifice : « Forcez nos volontés, même rebelles, » à se rendre à vous; » non que nous soyons justifiés et sauvés malgré nous; mais parce que Dieu rend nos volontés soumises, de rebelles qu'elles étaient, et qu'il leur fait aimer ce qu'elles haïssaient auparavant. En faisant passer la volonté du mal au bien, selon l'expression de saint Bernard, il ne force pas la liberté, mais il la redresse et la perfectionne. C'est le Seigneur qui dirige les pas de l'homme, mais c'est en faisant que l'homme en-

1. Auctoritates Sedis Apostolicæ, post Epistolam Cœlestini Papæ ad Episcopos Galliæ. *Concil.*, *tom* II, *col.* 1616. — 2. *Petr. Diacon. ad S. Fulgent.*, de Incarn. et Gratia Christi.

tre librement dans la voie. *Apud Dominum gressus hominis dirigentur, et viam ejus volet*[1]. C'est Dieu qui tire l'âme après lui; mais c'est en faisant qu'elle suive cet attrait avec toute la liberté de son choix.

Qu'on ne s'imagine donc pas que la puissance de la grâce détruise la liberté de l'homme, ou que la liberté de l'homme affaiblisse la puissance de la grâce. Peut-on croire qu'il soit difficile à Dieu, qui a fait l'homme libre, de le faire agir librement, et de le mettre en état de choisir ce qui lui plaît. L'Ecriture, la Tradition, la raison même nous enseignent que toute la force que nous avons pour faire le bien vient de Dieu, et notre propre expérience nous fait sentir que nous ne pouvons que trop nous empêcher de faire le bien si nous voulons. Il n'arrive même que trop souvent que nous résistons actuellement aux grâces que Dieu nous donne, et que *nous les recevons en vain*[2]. Mais quelque pouvoir que nous sentions en nous de refuser notre consentement à la grâce, même la plus efficace, la foi nous apprend que Dieu est tout-puissant, et qu'ainsi il peut faire ce qu'il veut de notre volonté, et par notre volonté. Quand donc il plaît à la miséricorde toute-puissante de Jésus-Christ, de nous appeler de cette vocation que saint Paul nomme *selon son propos*[3], c'est-à-dire, selon son décret, les morts mêmes entendent sa voix et la suivent. Les liens par lesquels sa grâce nous attire, nous paraissent aussi doux et aussi aimables que les chaînes du péché nous deviennent pesantes et honteuses, « et la suavité du Saint-Esprit fait » que ce qui nous porte à l'observance de la loi, » nous plaît davantage que ce qui nous en éloi» gne[4]. »

Par là nous pouvons entendre en quelque manière comment la grâce s'accorde avec le libre-arbitre, et comment le libre-arbitre coopère avec la grâce. La grâce excite la volonté, dit saint Bernard, en lui inspirant de bonnes pensées; elle la guérit en changeant ses affections; elle la fortifie en la portant aux bonnes actions; et la volonté consent et coopère à la grâce en suivant ses mouvements. Ainsi, ce qui d'abord a été commencé dans la volonté par la grâce seule, se continue et s'accomplit conjointement par la grâce et par la volonté; mais en telle sorte que tout se faisant dans la volonté et par la volonté, tout vient cependant de la grâce; *totum quidem hoc, et totum illa; sed ut totum in illo, sic totum ex illâ*[5].

Dieu nous inspire les saintes prières, avec autant d'efficace qu'il opère en nous les bonnes œuvres. Quand saint Paul dit que *le Saint-Esprit prie en nous*[6], les saints Pères interprètent, qu'il nous fait prier en nous donnant tout ensemble, avec le désir de prier, l'effet d'un si pieux désir, *impartito orationis affectu et effectu*[7]; et l'Eglise, bien instruite de cette vérité, demande aussi pour être exaucée, *que Dieu lui fasse demander ce qui lui est agréable.*

C'est donc Dieu qui nous fait prier, avec autant de pouvoir qu'il nous fait agir; il a des moyens certains de nous donner la persévérance de la prière, pour nous faire obtenir ensuite celle de la bonne vie. Il a su, il a ordonné, il a préparé devant tous les temps ces bienfaits de sa grâce : il a aussi connu ceux à qui il les préparait par son éternelle miséricorde et par un amour gratuit. Il faut poser pour fondement, qu'il n'y a point d'injustice en Dieu, et que nul homme ne doit sonder ni approfondir ses impénétrables conseils. Tout le bien qui est en nous vient de Dieu, et tout le mal vient uniquement de nous. « Dieu couronne ses dons dans » ses élus, en couronnant leurs mérites[1]; » et il ne punit les réprouvés que pour leurs péchés, qui sont l'unique cause de leur malheur. C'est par là que nous apprenons qu'en concourant avec la grâce, par une humble et fidèle coopération, nous devons, avec saint Cyprien et Saint Augustin, attribuer à Dieu tout l'ouvrage de notre salut, *ut totum detur Deo*, et nous abandonner à sa bonté avec une entière confiance, persuadés, avec le même saint Augustin, que nous serons dans une plus grande sûreté, si nous donnons tout à Dieu, que si nous nous confions en partie à lui, et en partie à nous; *tutiores igitur vivimus, si totum Deo damus, non autem nos illi ex parte, et nobis ex parte committimus*[2].

Mais que cette confiance, que cet abandon à Dieu ne nous fasse pas croire qu'il n'y ait rien à faire de notre part pour notre salut; puisque saint Pierre nous enseigne, *que nous devons rendre, par nos bonnes œuvres, notre vocation et notre élection certaine*[3]; que saint Paul veut que nous courions pour gagner le prix, *sic currite ut comprehendatis*[4]; et que saint Augustin nous assure[5] « que » nous pouvons espérer et demander à Dieu tous » les jours la persévérance, et croire que par ce » moyen nous ne serons point séparés de son » peuple élu; puisque si nous espérons, et si nous » demandons, c'est lui-même qui nous le donne; » en sorte que notre espérance et notre prière est un gage de sa bonté, et une preuve qu'il ne nous abandonne pas. Et ce qui doit encore soutenir la confiance, est que les conciles nous répondent que Dieu n'abandonne jamais ceux qu'il a une fois justifiés par sa grâce, s'il n'en est abandonné le premier. Ce sont les termes du concile de Trente : *Deus suâ gratiâ semel justificatos non deserit, nisi ab eis priùs deseratur*[6]; et c'est ce que le concile d'Orange avait reconnu plusieurs siècles auparavant, déclarant qu'il est de la foi catholique, que tous ceux qui ont été baptisés peuvent, avec la grâce de Jésus-Christ, accomplir tout ce qui est nécessaire pour leur salut, s'ils veulent travailler fidèlement[7].

Voilà ce que les fidèles doivent savoir de ce grand mystère de la prédestination, qui a tant étonné et tant humilié l'apôtre saint Paul. Le reste peut être regardé comme faisant partie de ces profondeurs qu'on ne doit point mépriser, mais qu'on n'a aussi aucun besoin d'établir[8].

Qu'on se garde bien de penser que les saints Pères qui nous ont donné ces vérité saintes, et en

1. *Ps.*, XXXVI, 23. — 2. *II. Cor.*, VI, 1. — 3. *Rom.*, VIII. 28. — 4. *Aug.*, *lib.* de Spiritu et littera, *cap.* XXXIX, *n.* 51; *tom.* X. *col.* 114. — 5. *S. Bern.*, *lib.* de Gratia et libero Arbitrio; *cap.* XIV, *n.* 47; *tom.* I, *col.* 622. — 6. *Rom.*, VIII. 26. — 7. *Ep. S. Aug.* CXXIV, ad Sixtum, *n.* 16; *tom.* II, *col.* 720.

1. *S. Aug. ibid.*, *n.* 19; *et* de Grat. et lib. Arbit., *cap.* VI, n. 15; *tom.* X, *col.* 726. — 2. De dono perseverantiæ, *c.* VI, *n.* 12; *tom.* X, *col.* 827. — 3. *II. Petr.*, I. 10. — 4. *I. Cor.*, IX. 24. — 5. De dono persev., *cap.* XXII, *n.* 62; *col.* 855. — 6. *Sess.* VI, *c.* 2. — 7. *Concil. Araus. II*, *cap* 25; *tom.* IV, *col.* 1672. — 8. Auctoritates Sedis Apostolicæ, post epsit. Cœlestini Papæ ad episc. Galliæ; *Concil. tom.* II, *col.* 1617.

particulier saint Augustin, aient excédé; puisqu'au contraire, les Papes déclarent que ce Père, dans sa doctrine, toujours approuvée par leurs saints prédécesseurs, « n'a jamais été atteint du moindre » soupçon désavantageux[1] : » et bien loin qu'il y ait rien d'excessif dans ses derniers livres, dont les ennemis de la grâce ont paru le plus émus, ce sont ceux où un savant Pape a voulu principalement que l'on apprît sur la grâce et sur le libre arbitre les sentiments de l'Eglise romaine; c'est-à-dire, ajoute-t-il, ceux de l'Eglise catholique[2].

Ces paroles du saint pontife Hormisdas, qu'un ancien concile de confesseurs bannis pour la foi a opposées à tous ceux qui, manquant de respect pour les ouvrages de saint Augustin, étaient tombés dans l'erreur, méritent d'être répétées en ce temps où notre Saint-Père le Pape nous renvoie encore à ce même Père, pour savoir « les senti» ments que suit l'Eglise romaine, selon les dé» crets de ses prédécesseurs[3]. » Telle est la saine doctrine de la prédestination et de la grâce de Jésus-Christ. Le principal fruit qu'elle doit produire, est d'inspirer aux fidèles l'humilité et la vigilance chrétienne; de leur faire craindre leur faiblesse; et de réveiller leur attention pour l'accomplissement de leurs devoirs. En leur faisant connaître *qu'ils ne peuvent rien sans le secours de Jésus-Christ*[4], elle leur fait sentir *qu'ils peuvent tout en celui qui les fortifie*[5]. Leur crainte est soutenue par la confiance; et ces vertus préparent l'âme à l'amour de Dieu, que le *Saint-Esprit répand dans nos cœurs*[6] avec la grâce; puisque la grâce consiste principalement dans la délectable inspiration de cet amour. C'est à cet amour que la crainte des supplices éternels prépare la voie : le commencement de cet amour ouvre les cœurs à la conversion, comme sa perfection les y affermit. Par l'amour de Dieu toutes les vertus entrent et se perfectionnent dans nos âmes; toute la fausse morale s'évanouit, l'amour ne nous rendant pas moins éclairés sur nos devoirs, que fervents pour les remplir. C'est par cet amour que les hommes cessent de chercher de vaines excuses dans leurs péchés, et de toutes ces vaines excuses, dont l'amour-propre se fait un fragile appui, il n'y en a point de plus pernicieuse que celle par où l'on tâche de se décharger de l'obligation d'aimer Dieu, puisque c'est la première et la principale, comme la plus juste et la plus aimable de toutes.

Nous exhortons les prédicateurs et les confesseurs, et leur ordonnons par l'autorité du Saint-Esprit, qui nous a établi pasteur pour gouverner l'Eglise de Dieu, de s'attacher fidèlement à la sainte doctrine que nous leur proposons; puisque dans toutes ses parties elle est tirée de l'Ecriture, et exprimée par les propres paroles des saints, que le Saint-Siége et toute l'Eglise catholique a reçues et canonisées, nous confiant en Notre Seigneur, que ceux qui auraient écrit dans un autre esprit n'attendront pas la correction que nous

1. Numquam hunc (Augustinum) sinistræ suspicionis saltem rumor aspersit. *Epist. Cœlestini ad Galliæ episcopos. Conc. tom.* II, *col.* 1612.
2. *Hormisd., Ep.* ad Possessorem. *Concil., tom.* IV, *col.* 1532.
3. Breve ad Facult. theolog. Lovaniensem, 6 febr. 1694.
4. *Joan.*, XV. 5. — 5. *Philip.*, IV. 13. — 6. *Rom.*, V. 5.

pourrions faire de leurs erreurs, s'ils y persistaient.

Pour achever d'imiter en cette occasion la sage conduite de notre Saint-Père le Pape, que nous nous proposons pour modèle, il ne nous reste plus que de recommander, comme Sa Sainteté fait, dans les brefs déjà cités, qu'on ne se serve plus de cette accusation vague et odieuse du jansénisme pour décrier personne, à moins qu'il ne soit convaincu d'avoir enseigné de vive voix ou par écrit quelqu'une des propositions condamnées. Nous nous opposerons aussi fortement que nous le devons à tous ceux qui auront la témérité d'en renouveler la doctrine, et de parler ou d'écrire directement ou indirectement contre les Constitutions des Papes; mais nous ne souffrirons pas aussi, que des gens sans autorité, comme sans charité, s'ingèrent de juger de la foi de leurs frères, et donnent atteinte à leur réputation sur de légers soupçons. Nous savons trop combien il est préjudiciable à l'Eglise, de recevoir facilement de mauvaises impressions contre ceux à qui Dieu a donné la piété et la science nécessaires pour la servir; et nous ferons tous nos efforts pour arrêter l'inquiétude des esprits remuants, qui pourraient troubler son repos en altérant sa foi par une mauvaise doctrine, ou sa paix par la division de ses ministres, *ut desinat Ecclesiarum quietem inquietudo turbare*[1]. C'est ce que recommandait autrefois aux évêques de France un saint Pape, et ce que celui qui nous gouverne aujourd'hui avec tant de grâce et de bénédiction, ordonne aux Eglises des Pays-Bas. SI MANDONS aux officiers de notre Cour d'Eglise, de tenir la main à l'exécution de notre présente Ordonnance, de la faire afficher aux portes des églises de cette ville et faubourgs, et partout ailleurs où besoin sera. Donné à Paris, dans notre palais archiépiscopal, le vingtième août mil six cent quatre-vingt-seize.

PRIÈRE POUR DEMANDER LA CHARITÉ,

TIRÉE DU MISSEL ROMAIN[2].

Deus qui diligentibus te facis cuncta prodesse, da cordibus nostris inviolabilem tuæ charitatis affectum : ut desideria de tua inspiratione concepta nullâ possint tentatione mutari : Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus, per omnia sæcula sæculorum. Amen.	O Dieu, qui faites que tout profite à ceux qui vous aiment, donnez à nos cœurs un amour inviolable de votre charité, afin que les désirs que nous avons conçus par votre inspiration, ne puissent être changés par aucune tentation : nous vous en prions par Notre Seigneur Jésus-Christ, qui étant Dieu, vit et règne avec vous dans l'unité du Saint-Esprit, dans tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

1. Cœlestini Papæ Ep. ad Galliarum episcopos. Loc. cit.
2. *Entre les diverses oraisons qui sont à la fin du Missel.* Pour la pag. 4, col. 2.

DE L'AUTORITÉ DES JUGEMENTS ECCLÉSIASTIQUES,

OÙ SONT NOTÉS

LES AUTEURS DES SCHISMES ET DES HÉRÉSIES[1].

Il revient de beaucoup d'endroits des plaintes amères, qui font sentir que plusieurs sont scandalisés de l'autorité qu'on donne aux jugements ecclésiastiques, où sont flétris et notés les auteurs des schismes et des hérésies avec leur mauvaise doctrine. Plusieurs gens doctes, éblouis du savoir et de l'éloquence d'un certain auteur célèbre parmi nous[2], croient rendre service à Dieu en affaiblissant l'autorité de ces jugements. A les entendre, on croirait que les *Formulaires* et les souscriptions sur la condamnation des hérétiques, sont choses nouvelles dans l'Eglise de Jésus-Christ; qu'elles sont introduites pour opprimer qui on voudra; ou que l'Eglise n'a pas toujours exigé, selon l'occurrence, que les fidèles passassent des actes qui marquassent leur consentement et leur approbation expresse, ou de vive voix, ou par écrit, aux jugements dont nous parlons, *avec une persuasion entière et absolue dans l'intérieur*. Le contraire leur paraît sans difficulté; ils prennent un air de décision qui semble fermer la bouche aux contredisants; et ils voudraient faire croire qu'on ne peut soutenir la certitude des jugements *sur les faits*, sans offenser la pudeur et la vérité manifeste. Cependant, toute l'histoire de l'Eglise est remplie de semblables Actes et de semblables soumissions, dès l'origine du christianisme.

Il m'est venu dans l'esprit qu'il serait utile au bien de la paix de représenter ces actes, à peu près dans l'ordre des temps, en toute simplicité et vérité. Je pourrais en faire l'application aux matières contentieuses du temps; mais j'ai cru plus pacifique de la laisser faire à un chacun. Loin donc de ce discours tout esprit de contention et de dispute. Je ne veux ici produire que des faits constants, que des actes authentiques de l'Eglise, que des exemples certains, qui autorisent le droit perpétuel d'exiger le consentement et l'approbation des actes dont il s'agit.

Je soutiens donc 1° qu'elle a exercé ce droit sacré dès l'origine du christianisme, et que cette vérité est incontestable. Je passe encore plus avant; elle peut être démontrée en une ou deux pages d'une manière à ne laisser aucune réplique. Par exemple, j'exposerai par avance ce fait tiré du concile de Constance, lequel ayant défini *plusieurs faits* contre Jean Wiclef et Jean Hus, dans les sessions huitième et quinzième, comme « qu'ils » étaient hérétiques, et avaient prêché et soutenu » plusieurs hérésies, et notamment que Wiclef » était mort opiniâtre et impénitent, anathématisant lui et sa mémoire[1]; » le pape Martin V ordonne dans ce concile, *avec son approbation expresse* (*sacro approbante concilio*), « que tous » ceux qui seraient suspects d'adhérer à ces hérétiques, sans aucune distinction, soient obligés de » déclarer en particulier qu'ils croient que la condamnation faite par le saint concile de Constance, de leurs personnes, de leurs livres et de » leurs enseignements, a été très-juste, et doit » être retenue et fermement assurée pour telle par » tous les catholiques, et qu'ils sont hérétiques, et » doivent être crus et nommés tels[2]. »

Arrêtons-nous là; et supposons, si vous voulez, qu'il n'y ait que ce seul fait à produire et à discuter : je dis que par ce seul fait la chose est décidée; et toutes les objections qu'on peut faire tombent par terre sans ressource.

Ce jugement est prononcé par un concile œcuménique, toutes les obédiences, comme on parlait, étant réunies, le Pape à la tête. Est-on obligé d'y croire ou non? Ceux qui nient la certitude de tels jugements, répondent que non, parce que l'Eglise n'est pas infaillible en les prononçant, puisque ce sont des faits qui ne sont pas révélés. Je ne suis pas obligé de résoudre à cette objection. Je demande à mes adversaires si le concile de Constance est plus infaillible dans les faits, que les autres assemblées ecclésiastiques : quand il oblige à croire le jugement porté contre Wiclef, de quelle sorte de croyance veut-il parler? ou bien n'exige-t-il aucune croyance? Que veulent donc dire ces mots appliqués à tant de faits? est-ce une croyance naturelle ou surnaturelle? ou une simple résolution de garder un silence respectueux, pendant qu'on est présent devant un juge qui demande un *oui* ou un *non* précis? Je ne réponds rien, je demande seulement; je conformerai ma réponse à celle qu'on me fera; et on ne doit point m'inquiéter, si on n'en a point à me faire.

Mais, direz-vous, on ne me propose point de souscription. Peut-on jamais exiger une déclaration formelle sur les faits jugés au concile, et aurait-on fait davantage, si on eût demandé la signature? Peut-on croire que toute l'Eglise, assemblée

1. C'est le titre que Bossuet avait donné à un ouvrage dont il s'occupait la dernière année de sa vie, et auquel il attachait une grande importance, au rapport de son secrétaire. Le manuscrit original existait encore vers 1760, entre les mains de l'abbé *Lequeux*. Depuis, il a entièrement disparu. Il lui avait été confié, avec les autres manuscrits de l'évêque de Meaux, pour servir à la nouvelle édition de ses Œuvres, que cet abbé s'était chargé de diriger, et on a de sa main une copie du préambule de l'ouvrage, avec le plan et l'indication des preuves et des exemples dont Bossuet avait fait usage pour confirmer la tradition de l'Eglise. Cette copie a été imprimée pour la première fois dans le tome IV de l'*Histoire de Bossuet; Pièces justificatives* du liv. XIII. Nous la plaçons ici, à cause de la conformité du sujet avec les lettres qui vont suivre.

Il y a tout lieu de croire que le manuscrit original a été jeté au feu. *Lequeux* en fit l'aveu à M. Ribaillier, docteur de Sorbonne, censeur de l'édition de Bossuet. Des personnes encore vivantes, ou mortes depuis peu, nous ont attesté ce fait, comme l'ayant appris de M. Ribaillier. Voyez encore à ce sujet l'*Hist. de Bossuet*, liv. XIII, n° 2 (*Edit. de Vers.*).

2. Le docteur Arnauld.

1. *Concil. Constant.*, *sess.* VIII, XV; *tom.* XII, *Conc.*, *col.* 45 *et seq.*, 127 *et seq.* — 2. *Bull.* Inter cunctas; *ibid.*, *col.* 259 *et seq.*

en concile œcuménique, mette ses enfants dans le péril de mentir, et de calomnier Wiclef sur la foi d'un jugement qui ne peut avoir de certitude?

Mais, dira-t-on, au défaut de la foi, on a une certitude de prudence humaine. Où la prend-on? qui l'a révélée? et qui ne voit qu'on ne peut s'assurer de rien? que sur la foi du jugement de toute l'Eglise.

Je n'ai encore allégué qu'un seul fait; et en m'y tenant, je vois tous mes adversaires à bout. Mais un tel fait ne marche jamais seul. Un concile œcuménique, tel que celui de Constance, est toujours précédé par la tradition; et dès là, je suis assuré de l'avoir pour moi, sans entrer dans une plus ample discussion, comme je l'avais promis. J'y entrerai néanmoins, pour comble de conviction, et pour aller à la source. Il en résultera des règles avouées par nos savants; on verra qu'ils n'ont pu trouver d'actes contraires; et quand il sera constant que le droit de l'Eglise, que je veux défendre, est appuyé sur une tradition incontestable dès l'origine du christianisme, alors je me joindrai avec eux; et d'eux-mêmes, ils se trouveront obligés à chercher avec moi des solutions aux objections qu'ils proposent contre le droit de l'Eglise, qu'ils verront si clairement établi : ce qui fera une seconde partie de ce discours, mais une partie qui ne me regardera pas plus que tous les autres théologiens, puisqu'ils ont le même intérêt que moi à défendre la tradition.

Il ne s'agira donc pas de me demander quelle est la nature de l'autorité des jugements ecclésiastiques sur les faits qui ne sont pas révélés de Dieu, puisqu'une fois il sera vrai que cette autorité aura été reconnue par cent actes inviolables, et qu'il faudra bien trouver les moyens de l'exercer pour le salut des fidèles.

Encore, comme j'ai dit, que je ne veuille point entrer dans les matières contentieuses qui ont fait l'agitation de nos jours, je souhaite qu'il me soit permis de lever, par deux faits constants, deux préjugés considérables que je trouve dans l'esprit de quelques savants.

Le premier, que la souscription pure et simple du *Formulaire* porte préjudice à la doctrine de saint Augustin, et à la grâce efficace : mais le contraire est indubitable, puisque cette doctrine va son cours à la face de toute l'Eglise; on la soutient par tout l'univers, et à Rome même avec la même liberté, et si on peut ainsi parler, avec la même hauteur. Alexandre VII a recommandé par un décret exprès la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas. Innocent XII, consulté par l'Université de Louvain, si elle devait changer quelque chose dans son ancienne doctrine sur la *grâce* et le *libre arbitre*, qui est celle de saint Augustin et de saint Thomas, a répété les anciens décrets de l'Eglise romaine, pour adopter la doctrine de saint Augustin, dans les mêmes termes dont s'est servi le pape saint Hormisdas, dans sa décrétale *ad Possessorem*[1], qui sont les plus authentiques qu'elle ait jamais employés. Le clergé de France, dans son *Formulaire* de 1654, pour ôter tout scrupule ou tout prétexte à ceux qui pourraient appréhender que la doctrine de saint Augustin ait pu recevoir aucune atteinte par la condamnation des cinq propositions de Jansénius, dans la constitution d'Innocent X et d'Alexandre VII, a expressément inséré dans ce *Formulaire* que la doctrine de saint Augustin subsiste dans toute sa force, et que Jansénius l'a mal entendue. Ce *Formulaire* du clergé de France subsiste en Sorbonne dans sa pleine autorité; c'est celui qu'elle a reçu, qu'elle conserve, qu'elle fait encore aujourd'hui souscrire à tous ses bacheliers et à tous ses docteurs, parmi lesquels depuis cinquante ans, se trouveront trente évêques. C'est donc une illusion manifeste de faire craindre dans les *Formulaires* la moindre altération de la doctrine de ce Père. L'école de saint Thomas s'élève en témoignage contre de si vaines appréhensions; et suffit seule pour faire voir qu'on peut défendre, sans rien craindre, le besoin que l'on a d'un secours qui donne l'*agir*, par-dessus celui qui donne le *pouvoir* complet en ce genre, qui est tout ce que j'avais à remarquer.

Mais une seconde remarque n'est guère moins importante. Il y en a qui veulent se persuader que l'obligation à la souscription pure et simple, donne trop d'avantage à ceux qu'ils appellent les auteurs de la *morale relâchée*, et leur donne indirectement trop de pouvoir. C'est là sans doute un vain prétexte. Les évêques qui se sont le plus attachés à maintenir les Constitutions et les *Formulaires* n'en ont pas été moins attachés à défendre la bonne morale, témoin l'assemblée de 1700, où, sans faire querelle à personne, les relâchements ont été attaqués avec autant de vigueur que jamais. Jamais l'obligation d'aimer Dieu n'a été ni mieux établie ni plus étendue. On n'a jamais poussé plus loin, ni par des principes plus solides, la fausse et dangereuse *probabilité*. La même assemblée s'est expliquée plus vivement que jamais pour la doctrine de saint Augustin; et on ne s'était jamais déclaré plus clairement contre le *semi-pélagianisme* des derniers temps. Il faut donc être convaincu que les souscriptions et les *Formulaires* ne nuisent en rien à la pureté de la morale, ni même à la vérité de la grâce chrétienne, ni enfin à aucune partie de la saine théologie, puisqu'on voit les évêques également opposés à tous les excès.

Ces préventions ainsi levées, je crois qu'on se porterait naturellement à reconnaître l'autorité tout entière des actes ecclésiastiques dont nous avons promis le récit. Il serait temps d'entrer dans cette déduction, s'il n'était encore plus essentiel d'établir le fondement des saintes Ecritures, qui doit servir d'appui à tout ce discours.

Ce fondement important consiste à dire que si l'Eglise prononce des jugements authentiques *sur les faits* dont il s'agit, encore que bien constamment ils ne soient pas révélés de Dieu, elle ne l'entreprend pas d'elle-même, ni de sa propre autorité; elle en a reçu un commandement exprès d'en-haut, dans tous les passages où le Saint-Esprit lui commande de censurer, de reprendre, de convaincre, de noter l'homme hérétique, de le faire connaître, afin qu'on l'évite, qu'on l'ait en exécration, et que sa folie soit connue; tous préceptes divins donnés à l'Eglise, et qui se trouvent renfermés dans celui-ci seul[1] : *Donnez-vous de*

1. *Hormisd., ep.* LXX; *tom.* IV *Conc., col.* 1530.

1. *Matth.*, VII. 15; *Act.*, XX. 29.

garde des faux prophètes qui viennent à vous dans des vêtements de brebis, et au-dedans sont des loups ravissants.

Il ne faut pas écouter ceux qui, pour éluder ces passages, semblent vouloir introduire la dangereuse maxime que l'Eglise ne prononce de tels jugements que par des *notoriétés de fait*, lorsque les erreurs sont constantes et avouées par leurs auteurs; à quoi j'oppose ces maximes, dont la vérité paraîtra dans tout ce discours, et qui dès à présent vont lui servir de soutien, en sorte que la question peut être décidée par elles seules.

Première maxime. Il n'est pas vrai que l'Eglise n'ait à flétrir parmi les hérétiques que ceux dont les erreurs sont notoires et avouées puisqu'au contraire ceux-là étant si publiquement connus, sont ceux qu'il est moins besoin de noter par la censure ecclésiastique.

Seconde maxime. Il est vrai, au contraire, que ceux qu'il lui est plus expressément commandé de noter, sont ceux qui se cachent et se déguisent le plus.

Troisième maxime. C'est l'intention expresse de ce passage : *Donnez-vous de garde de ceux qui viennent à vous avec des habillements de brebis, et au-dedans sont des loups ravissants.* Car ce sont ceux-là précisément à qui il faut ôter la peau de brebis et le masque de l'hypocrisie, qui les rend les plus dangereux de tous les séducteurs; et à qui aussi pour cette raison l'Eglise doit opposer avec le plus de force l'autorité de ses jugements.

Quatrième maxime. Aussi Jésus-Christ donne-t-il le moyen de les connaître, en disant : *Vous les connaîtrez par leurs fruits, par leurs œuvres;* comme s'il disait : Il n'est pas question ici des notoriétés, et de l'aveu de ces hypocrites; plus ils nient, plus vous les devez détester, et rendre public votre jugement. Je vous donne le moyen de les convaincre; rendez-vous attentifs aux fruits qu'ils portent; discernez la vérité des apparences; en un mot, convainquez-les, notez-les, afin que personne ne s'y trompe. Quand vous les voyez entraîner des disciples avec eux, partager même les catholiques, en mettre un grand nombre dans leur parti, en sorte qu'on ne sache presque plus qu'en croire; bien loin de vous rebuter, plus vous devez interposer votre jugement, quand ce ne serait que pour mettre fin aux dissensions et aux schismes qui font tant de maux aux églises.

Cinquième maxime. A Dieu ne plaise qu'on laisse croire aux fidèles que ce soit un joug que l'Eglise leur impose, que de les obliger à l'en croire; puisqu'au contraire c'est le plus grand bien qu'on leur puisse procurer, n'y ayant rien de plus nécessaire à la santé que de bien connaître la maison où est la peste, et les personnes qui peuvent nous la porter.

Nous pouvons rapporter ici par avance une requête présentée sous Mennas, où l'on demande que le concile fasse de Sévère, et de quelques autres hérétiques, ce que les conciles ont fait, selon la coutume, de Nestorius, d'Eutychès et de Dioscore[1], c'est-à-dire, de les frapper d'anathème, et de les faire connaître à tout le peuple, comme gens d'une doctrine empoisonnée. Nous trouvons encore dans le même concile les acclamations de tout le peuple au patriarche, afin qu'il frappe le même Sévère d'anathème et d'exécration, où tout le peuple presse le patriarche avec de grands cris et une espèce de violence à anathématiser Sévère[1]. Il ne s'agissait pas d'une notoriété ou d'un aveu; Sévère était connu de tout le peuple; mais ils veulent avoir contre lui l'anathème du patriarche, et l'autorité des choses jugées, afin que l'hérésie passe à jamais pour condamnée et détestée, avec l'exécration de son auteur.

Sixième maxime. C'est en suivant ces maximes de l'Evangile, qu'on a vu dans tous les temps de l'Eglise, flétrir et noter les hérétiques, non point par leur aveu ni par les notoriétés qu'on voudrait introduire; on a toujours procédé par examen, par information juridique. Je me contente d'abord d'en apporter deux exemples tirés des conciles généraux.

Dans celui d'Ephèse, où Nestorius fut condamné, on ne veut point se fonder sur son aveu. On lit les lettres de cet hérésiarque; on les improuve; on lit les extraits de ses sermons qu'il avait lui-même envoyés au pape saint Célestin; s'il avait proféré quelque blasphême, on en informait juridiquement; on le cite dans le concile; on accuse sa contumace; on montre par la procédure qu'on veut agir par l'autorité des choses jugées. On procède à peu près de même contre Dioscore, patriarche d'Alexandrie, au quatrième concile général, c'est-à-dire, à celui de Chalcédoine, où les erreurs et les violences de ce patriarche furent dénoncées; on accuse ses autres crimes; on le cite; on le contumace; et comme Nestorius, il demeure anathématisé et détesté par l'autorité des choses jugées sans qu'on se serve de son aveu, ni de la notoriété. Voilà deux exemples fameux, qui seront bientôt suivis d'une infinité d'autres, qui rendent constante la maxime que l'Eglise procède par voies judiciaires, par examen, par information, par un jugement canonique, et en un mot, par l'autorité des choses jugées.

Nous voyons dans les lettres du concile de Carthage et de....... à saint Innocent I[er], qu'on tenait registre des informations qu'on faisait contre les auteurs de sectes, de leur interrogatoire, de leur aveu, de leur déni, pour montrer qu'on n'attendait pas à condamner, quand eux ou leurs disciples avoueraient leurs erreurs; mais qu'on voulait les forcer et les convaincre, afin que le peuple ne pût les méconnaître; et que plus ils tâchaient à les déguiser et à envelopper leurs discours, plus ils fussent découverts.

Otez à l'Eglise ces saintes maximes, vous la désarmez contre les hérésies; elles ne se répandent pas toutes seules; c'est quelque personne, c'est quelque livre, qui les tirent de l'enfer, où elles ont été conçues. Priver l'Eglise du pouvoir de noter ces livres ou ces personnes, c'est la livrer en proie à l'hérésie. Réduisez-la à ne flétrir que ceux qui avouent; le plus grand hypocrite l'emportera toujours; la parole demeurera au plus opiniâtre, et le plus simple sera toujours le plus exposé.

Il est bon de se mettre ici le plus vivement qu'on pourra devant les yeux le caractère de l'homme

1. *Conc. Constantinop. sub. Menn., act.* V; *tom.* V. *Conc., col.* 103.

1. *Conc. Constantinop. sub. Menn., act.* V; *tom.* V. *Conc., col.* 178.

hérétique. On en peut prendre l'idée dans les interrogatoires d'Eutychès, dans les conférences avec les donatistes, manichéens, ariens, eutychiens, et très-clairement au concile d'Aquilée, sous saint Ambroise. C'est là qu'on découvre tant de déguisements, tant de chicanes, tant d'ambiguités affectées, des procédures si éloignées de la bonne foi, qu'on voit par cet endroit seul combien les fidèles ont besoin d'être prévenus, par l'autorité inviolable des jugements ecclésiastiques, contre tant de tentations subtiles, et comme parle saint Jean, contre les malices et les profondeurs de Satan[1].

C'est pourquoi il faut ici observer soigneusement que les ordres donnés à l'Eglise pour manifester les hérétiques, sont conçus en termes très-généraux, et qu'on n'y trouve dans les Ecritures aucune limitation : *Prenez garde à vous*, dit saint Paul[2], *et à tout le troupeau dont le Saint-Esprit vous a établis évêques, pour gouverner l'Eglise de Dieu, qu'il a rachetée par son sang. Je sais*, poursuit-il, *qu'après mon départ, ou après ma mort, il entrera parmi vous des loups ravissants, et que même il s'élèvera au milieu de vous des menteurs, des séducteurs, des hypocrites qui tiendront des discours pervers, artificieux, pour entraîner des disciples après eux. Souvenez-vous que je n'ai cessé nuit et jour de vous en avertir avec larmes.* Pourquoi un si grave avertissement, si ce n'est afin de rendre l'Eglise attentive à découvrir ces trompeurs futurs, de quelques couleurs qu'ils se parent, et quelque nombre de disciples qu'ils entraînent après eux, même du milieu des frères qui se disent le plus catholiques.

Il n'y a rien de plus général que ces commandements divins. Les fidèles qui vivent en repos, sur cette foi qu'ils ont des surveillants établis de Dieu, avec des ordres exprès de dénoncer l'hérétique, sous quelque forme qu'il paraisse, puisque, bien loin de se taire quand il se cache, c'est au contraire le cas précis de l'examiner, de le déclarer, et de le montrer au doigt, de peur qu'on ne s'y trompe.

Je n'en veux pas dire davantage à présent; le reste viendra en son tour : c'est sur ce fondement de l'Ecriture, que l'Eglise, par une pratique aussi ancienne que la religion, s'est accoutumée à dénoncer tout homme hérétique à toute la société chrétienne. Les apôtres en ont donné l'exemple. Saint Paul a dénoncé publiquement Hyménée et Philète avec l'expression de leur erreur, *qui était de croire que la résurrection était déjà faite*[3]. Il nomme ailleurs, dans une de ses épîtres, Hyménée et Alexandre, comme gens *qu'il a livrés à Satan, afin de leur apprendre à ne point blasphémer*[4]. Il n'oublie pas Phigelle et Hermogène[5]. L'apôtre saint Jean dénonce Diotréphès[6], qui s'était fait une primauté dans l'Eglise d'Asie, et refusait de reconnaître cet apôtre. Ces exemples apostoliques ont été suivis; et c'est une tradition de tous les siècles, d'envoyer le nom de tous les hérétiques chargés des anathèmes de toute l'Eglise contre leurs personnes et leurs livres, en exprimant leurs erreurs. Nous en allons rapporter les actes, pour faire foi à tout l'univers que l'Eglise a exercé le pouvoir de prononcer sur ces faits, encore qu'ils ne soient point révélés de Dieu, et d'exiger le consentement à ces jugements[1].

1. *Apoc.*, II. 24. — 2. *Act.*, XX. 28 *et seq.* — 3. *II. Tim.*, II. 17, 18. — 4. *I. Tim.*, I. 20. — 5. *II. Tim.*, I. 15. — 6. *III. Joan.*, 9.

Premier et deuxième exemples[2]. Jugements rendus contre les semi-pélagiens, en faveur de saint Augustin.

Comme l'Eglise, pour l'utilité des fidèles, note l'homme hérétique, il est utile aussi qu'elle marque les principaux docteurs suscités par la Providence pour combattre les hérésies. Elle l'a fait à l'égard de saint Augustin, en deux occasions. Prosper et Hilaire s'étaient plaints à saint Célestin des accusations de saint Augustin. Ce pape se déclare, et décide pour l'autorité de saint Augustin. Hormidas fit la même chose dans le temps que Fauste de Riez tâchait de relever l'hérésie des semi-pélagiens, et canonisa en particulier les deux livres que les ennemis de saint Augustin improuvaient. Toute l'Eglise a consenti à ce jugement; et ceux qui veulent le plus affaiblir l'autorité des choses jugées, sont les plus attentifs à maintenir l'autorité des jugements de ce pape.

Troisième exemple. La reconnaissance du pontificat du pape saint Corneille, tirée de saint Cyprien et d'Eusèbe de Césarée. Autres exemples semblables répandus dans tous les siècles, et réflexions sur la certitude de chaque pontificat légitime.

Quatrième exemple. La condamnation de Paul de Samosate au concile d'Antioche.

Cinquième exemple. La condamnation de Nestorius.

Sixième et septième exemples. Accord de saint Cyrille avec Jean d'Antioche et les évêques d'Orient, sur le fait de Nestorius. Il est anathématisé par Théodoret au concile de Chalcédoine.

Huitième et neuvième exemples. Diverses manières de souscrire dans le concile de Chalcédoine : semblables distinctions dans le concile de Latran sous le pape saint Martin.

Dixième exemple. Jugement favorable à saint Athanase.

Onzième et douzième exemples. Condamnation d'Origène avec souscription, et d'Auxence sans souscription, avec égale autorité.

Treizième exemple. Parole de saint Augustin sur Cécilien.

Quatorzième exemple. Décret du pape saint Léon pour condamner les auteurs de l'hérésie pélagienne, par souscription expresse.

Quinzième exemple. Le formulaire du pape Hormisdas contre Acace, patriarche de Constantinople. Doctrine des papes sur les souscriptions.

Seizième et dix-septième exemples. Le formulaire de saint Hormisdas (*Prima salus*) répété sous le pape Agapet, et encore plus expressément dans le concile huitième, sous les papes Nicolas Ier et Adrien II.

Dix-huitième exemple. La condamnation de Timothée, patriarche d'Alexandrie, par les lettres qu'on a appelées *circulaires*.

1. A cet endroit de la copie du Mémoire de Bossuet, l'abbé Lequeux a écrit la note suivante :
« Jusqu'ici j'ai copié exactement le *manuscrit*, qui n'est qu'une espèce » de brouillon dicté par l'auteur, dans un temps où ses grandes infirmités » l'avaient mis hors d'état de pouvoir écrire lui-même. Je me contenterai « présentement de marquer les exemples de la tradition qu'il avait em- » ployés. »
2. Pag. 17 *du manuscrit*.

Dix-neuvième et vingtième exemples. Requête donnée aux évêques pour demander l'anathème de Sévère, et les cris du peuple au patriarche sur le même sujet.

Vingt et unième exemple. Confession de foi du pape saint Grégoire.

Vingt-deuxième exemple. La condamnation des *trois Chapitres* au cinquième concile.

Vingt-troisième exemple. La condamnation des Monothélites dans le concile de Latran, sous saint Martin I[er].

Vingt-quatrième exemple. Actes du sixième concile, sous le pape Hormisdas[1].

1. Ici l'abbé Lequeux a placé la note suivante : « Ce titre de chapitre finit » le *manuscrit;* et c'est là sans doute que l'auteur en demeura, à la page » 107. »

LETTRES RELATIVES A LA SIGNATURE DU FORMULAIRE.

EXTRAIT D'UNE LETTRE

DU MARÉCHAL DE BELLEFONDS A BOSSUET[1].

Dans la vérité, je ne saurais avoir la complaisance de blâmer beaucoup de gens qui, je crois, ne le méritent pas. Cependant je ne me mêle point de justifier personne sur la doctrine : mais l'on ne peut souffrir que je témoigne de la joie que les quatre évêques[2] soient bien avec Sa Sainteté; et que des hommes, qui donnent de si grands exemples dans la morale et dans la discipline, soient purgés du soupçon d'une méchante doctrine.

Personne n'a connaissance de ce que je vous écris, et peu de gens l'auront à l'avenir : car j'ose vous assurer que si je n'étais pas d'un certain rang où je dois une espèce d'exemple, je serais très-content d'être humilié et scandalisé, afin de garder un silence où je trouverais beaucoup plus de sûreté. Je vous demande réponse et l'honneur de vos bonnes grâces.

LETTRE DE BOSSUET

AU MARÉCHAL DE BELLEFONDS.

Je réponds, suivant que vous le souhaitez, à la suite de votre lettre, que j'ai reçue aujourd'hui. Si le confesseur, qui vous oblige à ne point parler des cinq propositions sans ajouter qu'elles sont dans Jansénius, prétend vous empêcher seulement de dire qu'elles n'y sont pas, il a raison. Car vous ne devez pas dire qu'elles n'y sont pas; puisque même ceux qui l'ont soutenu, ont reconnu que, par respect pour le jugement ecclésiastique, qui déclare qu'elles y sont, ils étaient tenus au silence. Par la même raison, il ne faut rien dire qui tende à faire voir qu'on doute si elles y sont, ou que le jugement du Saint-Siége, qui déclare qu'elles y sont, soit équitable; car ce serait manquer au respect qui est dû à ce jugement, l'attaquer indirectement, et scandaliser ses frères.

Que si ce pieux religieux prétend que jamais vous n'osiez nommer les cinq propositions, en disant, par exemple, qu'elles ont fait grand bruit dans l'Eglise, et autres choses historiques et indifférentes, sans ajouter aussitôt qu'elles sont dans Jansénius, il vous impose un joug que l'Eglise n'impose pas, puisqu'il n'y a rien, dans ses jugements, qui oblige les laïques à se déclarer positivement sur cette matière. On n'a rien à vous demander, quand vous ne direz jamais rien contre le jugement qui décide la question de fait; et que dans l'occasion, vous direz que vous vous rapportez, sur tout cela, à ce que l'Eglise ordonne à ses enfants. Vous avez donc bien fait de ne vous engager pas à davantage : car la sincérité ne permet pas de donner des paroles en l'air, surtout dans un sacrement; et il est contre la prudence et contre la liberté chrétienne, de se laisser charger sans nécessité, d'un nouveau fardeau qui pourrait causer des scrupules. Du reste, vous auriez tort de blâmer des évêques[1] qui sont dans la communion du Saint-Siége, et dont la vie est non-seulement irréprochable, mais sainte. Dites, sans hésiter, que vous condamnez ce que l'Eglise condamne, que vous approuvez ce qu'elle approuve, et que vous tolérez ce qu'elle a trouvé à propos de tolérer : dites cela quand il le faudra, sans affectation, et quand l'édification du prochain, ou quelque occasion considérable le demandera. Persistez à demeurer dans le dessein de garder le silence sur ces matières, autant que vous le pourrez, sans trop gêner votre esprit dans la conversation : qui vous en demandera davantage, excède les bornes.

En voilà assez pour répondre à votre question : du reste, je suis bien aise de vous dire, en peu de mots, mes sentiments sur le fond. Je crois donc que les propositions sont véritablement dans Jansénius, et qu'elles sont l'âme de son livre. Tout ce qu'on a dit au contraire me paraît une pure chicane, et une chose inventée pour éluder le jugement de l'Eglise. Quand on a dit qu'on ne devait ni on ne pouvait avoir à ses jugements, sur les points de fait, une croyance pieuse, on a avancé une proposition d'une dangereuse conséquence, et contraire à la tradition et à la pratique. Comme pourtant la chose était à un point qu'on ne pouvait pas pousser à toute rigueur la signature du Formulaire, sans causer de grands désordres et sans faire un schisme, l'Eglise a fait selon sa prudence

1. Nous n'avons que cet extrait de la lettre de M. de Bellefonds, qui s'est trouvé dans le recueil des lettres que Bossuet lui a écrites.

2. Les évêques d'Alet, Nicolas Pavillon; de Pamiers, François de Caulet; de Beauvais, Nicolas Choart de Buzenval; d'Angers, Henri Arnauld.

1. Les quatre évêques.

d'accommoder cette affaire[1], et de supporter, par charité et condescendance, les scrupules que de saints évêques et des prêtres, d'ailleurs attachés à l'Eglise, ont eus sur le fait. Voilà ce que je crois pouvoir établir par des raisons invincibles : mais cette discussion vous est, à mon avis, fort peu nécessaire. Vous pouvez, sans difficulté, dire ma pensée à ceux à qui vous le trouverez à propos, toutefois avec quelque réserve. J'ai appris de l'Apôtre à ne point trahir la vérité, et aussi à ne point donner d'occasion de troubles à ceux qui en cherchent.

LETTRE A LA RÉVÉRENDE MÈRE ABBESSE,

ET AUX RELIGIEUSES DE PORT-ROYAL[2].

MA RÉV. MÈRE ET MES TRÈS-CHÈRES SŒURS,

DEPUIS la longue conférence que j'ai eue avec vous par l'ordre de Monseigneur l'archevêque[3], je suis dans une continuelle inquiétude de l'état où je vous vois, et je vous porte sans cesse en mon cœur devant Dieu; le suppliant humblement, par la grâce qu'il vous a faite de quitter le siècle, qu'il lui plaise de vous éclaircir sur ce que vous avez à faire dans la rencontre présente. Je vois si clairement vos obligations, que je ne puis en douter; et l'amour que j'ai pour votre salut, et pour la paix de l'Eglise, me presse de vous écrire mes pensées sur ce sujet important. Car encore que je ne présume pas de pouvoir rien ajouter à ce qui vous a été expliqué par ceux qui vous ont parlé avant moi, et que je vous ai proposé moi-même presque tout ce qui me paraît le plus fort sur cette matière; néanmoins me souvenant des instructions de l'Apôtre, je vous dirai avec lui, « qu'il ne doit pas » nous être à charge de vous répéter les mêmes » choses, et qu'il vous est nécessaire de les entendre[4]. » Ainsi je ne crains point de revenir à vous avec les mêmes raisons que je vous ai exposées; espérant néanmoins de les appliquer plus particulièrement aux doutes que vous m'avez proposés, et à vos actes, que j'ai considérés depuis devant Dieu avec une grande attention. Lisez donc, mes chères Sœurs, avec patience ces réflexions du moindre de ceux qui vous ont été envoyés; et trouvez bon que, laissant à part tout ce qu'il faudrait peut-être traiter, si l'on parlait à des docteurs, je me réduise précisément à ce qui suffit pour votre état; n'y ayant rien de moins à propos que de vous jeter dans de longues et inutiles discussions, lorsque vos besoins et vos périls demandent que l'on vous donne un moyen facile de vous résoudre.

1. Cet accommodement se fit par la paix donnée, sous le pontificat de Clément IX, aux prélats et aux théologiens opposants.
2. Cette lettre fut écrite, pour le plus tard, au commencement de 1665. Bossuet l'envoya dans le temps aux religieuses de Port-Royal, par ordre de M. l'archevêque de Paris, au rapport de l'abbé Ledieu; mais elle ne fut point imprimée. En 1703, lorsque Bossuet s'occupait d'un écrit sur le *Formulaire*, dont nous donnons un fragment à la suite de cette lettre, il revit cette même lettre, y fit divers changements; et en ôta entre autres ce qui regardait la foi humaine et ce qui était personnel aux directeurs de Port-Royal. Elle fut publiée pour la première fois par le cardinal de Noailles, qui la fit imprimer à la suite de son Mandement du 15 avril 1709, dont le but était de porter les religieuses de Port-Royal à se soumettre aux décisions de l'Eglise. C'est cette édition que nous avons suivie. Voyez d'autres détails sur cette lettre, dans l'*Histoire de Bossuet*, Pièces justificatives du livre II, n. 2 (*Edit. de Vers.*).
3. Hardouin de Péréfixe, alors archevêque de Paris.
4. *Philip.*, III. 1.

I. Pour y parvenir, mes sœurs, et retrancher, autant qu'il se peut, les difficultés, je pose pour fondement la déclaration que vous avez faite dans vos actes, que vous êtes résolues d'obéir sans réserve à vos supérieurs ecclésiastiques en tout ce que la conscience peut permettre. Ainsi toute la question est réduite à votre égard à examiner si la chose qu'on vous demande est mauvaise en soi. Et pour vous montrer clairement que vous devez l'accorder à monseigneur l'archevêque, il suffit de vous faire voir que vous le pouvez, sans blesser votre conscience; puisque, selon les termes de vos actes, hors cela vous êtes prêtes à tout exposer.

Considérons donc, mes Sœurs, ce point unique et nécessaire; et pour vous lever le scrupule, que ce que votre prélat vous demande soit un péché, voyons au vrai ce qu'il vous demande.

II. Premièrement, je ne pense pas qu'après la déclaration qu'il a faite dans son Mandement[1], vous ayez encore l'appréhension que l'on demande de vous la même adhérence au fait qui est contenu dans le *Formulaire*, qu'aux vérités révélées. Car, pour ôter tout scrupule et aplanir à tous les fidèles la voie de l'obéissance, il a déclaré nettement qu'il n'exige pas à cet égard une foi divine. Ainsi l'une des plus grandes difficultés de celles qui vous troublaient, est levée entièrement par sa charité et par sa prudence.

III. Et certainement, mes sœurs, c'était une vaine terreur que l'on vous donnait, que par la force des termes du Formulaire vous fussiez obligées de croire le fait qui y est compris, avec la même certitude de foi que les vérités catholiques. Car il n'y a personne qui ne sache que dans les professions de foi des fidèles, il n'ait été ordinaire, dès la première antiquité, de joindre la condamnation des mauvaises doctrines avec celle de leurs défenseurs; et néanmoins on ne dira pas que c'ait jamais été l'intention de l'Eglise, que ce qui touchait les personne fût un article de foi.

Il ne faut plus rapporter ici le fait de Théodoret, tant de fois rebattu en cette affaire : on sait assez que les Pères de Chalcédoine ne voulurent pas seulement écouter sa profession de foi, que l'anathème de Nestorius ne fût à la tête[2]. Si donc nous disons avec lui, anathème à Nestorius et à quiconque ne dit pas que la sainte Vierge est mère de Dieu, personne ne pensera que pour joindre le fait et le dogme dans une même profession de foi, nous nous soumettions à l'un et à l'autre par le même genre de soumission, et dans le même degré de certitude.

Ecoutez, mes très-chères Sœurs, la profession de foi de saint Grégoire, vraiment Grand, parce qu'il a été vraiment humble, envoyée par ce saint Pape aux Eglises d'Orient, après son exaltation au Saint-Siége[3] : « Parce que l'on croit de cœur à » justice, et que l'on confesse de bouche à salut; » je confesse que je reçois et que je révère les » quatre conciles comme les quatre livres de l'E» vangile; à savoir celui de Nicée, où l'hérésie » d'Arius est détruite; celui de Constantinople, » où l'erreur d'Eunome et de Macédoine est con-

1. Mandement de M. de Péréfixe, du 7 juin 1664.
2. *Conc. Chalced. Act.* VIII; *tom.* IV *Conc. col.* 619, 620 *et seq.* —
3. *Lib.* I, *Epist.* XXV; *tom.* II, *col.* 515.

» vaincue; celui d'Ephèse, où l'impiété de Nestorius est jugée; celui de Chalcédoine, dans lequel » la mauvaise doctrine d'Eutychès et de Dioscore » est réprouvée. Je reçois pareillement le cinquième concile, où la lettre dite d'Ibas, pleine » d'erreurs, est condamnée, Théodore convaincu, » les écrits de Théodoret contre la foi de saint » Cyrille rejetés. Je réprouve toutes les personnes » que ces vénérables conciles réprouvent, et j'embrasse celles qu'ils révèrent. Quiconque donc » pense autrement, qu'il soit anathème. » Voyez, mes Sœurs, combien de faits sont mêlés dans la profession de foi de ce grand pape, et avec quelle autorité il fait tomber le même anathème, tant sur les faits que sur les dogmes; et néanmoins il est inouï qu'on ait jamais soupçonné qu'il rejetât les uns et les autres, avec la même soumission de foi catholique.

Il me serait aisé de tirer des actes des saints conciles, comme des registres publics de l'Eglise, plusieurs professions de foi solennelles de même style et de même esprit que celle de saint Grégoire : je puis vous assurer qu'elles sont très-ordinaires dans l'antiquité.

Et il ne servirait de rien d'objecter que les faits qu'on insérait dans ces professions de foi étaient tellement notoires, que les hérétiques mêmes en convenaient. Premièrement, il n'est pas ainsi : on n'insérait dans ces professions de foi que des faits jugés par l'Eglise; mais on n'attendait pas pour cela que tout le monde en convînt. Saint Grégoire ne pouvait ignorer combien de personnes disconvenaient du fait de Théodore, de Théodoret et d'Ibas : il ne l'en comprend pas moins avec les autres dans la même profession de foi, et sous le même anathème; parce qu'il lui suffisait qu'il fût jugé : et personne n'a jamais pensé qu'en cela il fît rien contre les canons. Mais quand la remarque serait véritable, elle ne fait rien à la question : car dans quelque notoriété que ces faits fussent connus aux fidèles, elle n'était pas capable de les élever au rang des vérités révélées. Par conséquent il est clair qu'encore qu'ils fussent proposés avec les dogmes, dans la même profession de foi, ils n'étaient pas reçus pour cela par le même genre de soumission et de croyance : on recevait chaque chose dans son degré et dans son ordre.

Qui ne voit donc manifestement qu'on vous a effrayées par un vain scrupule, lorsqu'on a voulu vous faire craindre, par les termes du Formulaire, que ce qui touche le livre de Jansénius ne vous y fût proposé avec la même certitude que les vérités de foi? Cette crainte n'avait aucune apparence; et on ne devait pas vous engager à cette distinction de fait et de droit, entièrement inouïe dans ces sortes de souscriptions; étant très-indubitable que parmi un si grand nombre de professions de foi, dans lesquelles il y a eu des faits insérés par l'autorité de l'Eglise, il ne se trouvera pas que cette distinction ait jamais été jugée nécessaire, ni que personne ait eu un pareil scrupule.

Néanmoins quoique ce scrupule fût vain, et cette distinction inutile en cette rencontre, pour ne pas dire dangereuse, Monseigneur votre archevêque, par une charitable condescendance aux infirmes de l'Eglise, a voulu éclaircir ce doute, et faire voir à tout le monde qu'il est bien éloigné d'exiger, en ce qui touche les faits, une certitude de foi divine.

Vous voilà donc déchargées de cette appréhension par la déclaration de votre prélat; et il reste seulement à examiner si vous lui pouvez donner cette foi humaine et ecclésiastique qu'il vous demande.

IV. Ne prenez point encore ici de vaines terreurs de cette foi ecclésiastique : votre prélat, également sage et charitable, voulant, autant qu'il a pu, aller au-devant de tous vos scrupules et de toutes vos tentations, vous a expliqué qu'il entend par là une soumission sincère de votre jugement à celui de vos supérieurs légitimes; c'est-à-dire, que c'est ici une affaire d'humilité, et non pas d'intelligence, qui demande par conséquent une bonne disposition dans la volonté, et non une connaissance exacte dans l'entendement. Enfin, toute la question est de savoir si vous pouvez accorder à monseigneur l'archevêque cette soumission, qu'il attend de vous, au jugement de vos supérieurs.

V. Je ne vois que deux raisons qui soient capables de vous faire croire que vous ne le pouvez pas. La première, si vous estimez que ce jugement n'est pas canonique; la seconde, si vous soutenez que vous ne pouvez pas, sans offenser Dieu, rendre à un jugement même canonique, en une matière de fait, cette soumission que l'on vous demande. Je vous prie, examinons ces deux choses.

VI. Premièrement, je ne pense pas qu'il soit beaucoup nécessaire de s'étendre ici sur la validité de ce jugement. Il est rendu sur une matière qui appartient au tribunal de l'Eglise; il est rendu par le Saint-Siége; il est rendu avec connaissance; et le pape Alexandre VII a déclaré à toute l'Eglise l'examen exact qu'a fait son prédécesseur, non-seulement du droit, mais du fait. Enfin il a reçu sa dernière forme, par l'acceptation unanime de tous ceux qui ont caractère et autorité de juges dans l'Eglise, c'est-à-dire, de tous les évêques.

C'est, mes sœurs, ce consentement unanime qui doit mettre en repos votre conscience : car en ce qui touche le point essentiel, c'est-à-dire, la réception des constitutions, vous ne voyez parmi les évêques aucune diversité. Ainsi quand on vous dira que la brigue l'a emporté jusqu'au point de faire passer par-dessus toutes les formes canoniques; alors vous devez penser que si l'injustice était si visible que vos directeurs le publient, elle ne serait pas autorisée par le consentement exprès de tous les évêques, sans qu'il y en ait un seul qui réclame; et si l'on ne vous propose que des soupçons et des doutes, ils doivent être levés par l'autorité d'un consentement si universel.

Je ne m'arrêterai point à ce qu'on objecte, que le pape n'a entendu qu'une des parties : car, quoi qu'il en soit de cette remarque, il suffit de dire en un mot, que quand le livre de Jansénius n'eût jamais eu ni d'adversaires ni de sectateurs, il n'eût pas moins été sujet à l'examen de l'Eglise; et dans un tel examen, un livre est lui-même son accusateur et lui-même son défenseur : si bien qu'on peut prendre des éclaircissements de qui on le juge à propos; mais, à parler proprement, il n'y a point d'autre partie à entendre que le livre même.

Il ne faut pas écouter ici ceux qui pensent affaiblir l'autorité de ce jugement ecclésiastique, en disant que le pape Innocent X n'était pas théologien. Car ne tremblez-vous pas, en voyant les malheureuses ouvertures que donne cette induction injurieuse, qui va également à détruire la force de la décision en ce qui touche le fait et le droit, pour lequel la théologie est peut-être plus nécessaire que pour examiner le sens d'un auteur? Mais enfin voici ce qui résout la difficulté. Aucun ne révoque en doute que la condamnation des cinq propositions ne soit canonique. Or est-il qu'on ne peut douter que ce qui touche le livre de Jansénius ne le soit également: puisque l'on y voit concourir la même puissance, les mêmes formes, le même examen, la même acceptation, et consentement unanime de tous les évêques. Et voilà ce jugement ecclésiastique, sous l'autorité duquel votre prélat vous ordonne d'abaisser le vôtre.

Il n'est donc plus question de chicaner, ni sur l'autorité des assemblées du clergé, ni même sur le Formulaire. Car encore que quelques évêques ne soient pas d'accord de le publier, il suffit qu'il vous soit proposé par l'autorité du vôtre, et qu'au ond il n'ajoute rien du tout aux constitutions, que ous ont reçues unanimement, et sans aucune resriction ni répugnance.

Ainsi, laissant à part les autres débats, qui ne font rien à notre propos, il est certain qu'il y a un jugement ecclésiastique, même sur le fait contesté: il est certain qu'il est souverain et universel, puisqu'il est du Saint-Siége, et accepté unanimement par tous les évêques: il est certain que M. l'archevêque ne fait que procéder en exécution: il est certain qu'il le peut, et par l'autorité de son caractère et de sa puissance ordinaire, et par la commission d'Alexandre VII[1], qui s'est remis à tous les prélats, de faire, en exécution de ces bulles, ce qu'ils trouveraient de mieux. Il est donc aussi très-certain qu'il n'y a rien ici à débattre touchant la validité du jugement, et les pouvoirs des personnes.

VII. Il faut se réduire nécessairement à la question générale: savoir si vous pouvez, sans offenser Dieu, soumettre votre jugement à un jugement canonique de toute l'Eglise, dans un fait qui est de sa connaissance, et duquel vous déclarez que vous n'avez nulle intelligence, ni aucune obligation de vous en éclaircir davantage.

Voyez, mes très-chères Sœurs, et considérez attentivement où vous êtes réduites, si vous continuez à dire que vous ne pouvez, sans pécher, accorder à M. de Paris la soumission qu'il vous demande de votre propre jugement au jugement de l'Eglise.

Il faut donc aussi que vous souteniez que l'Eglise ayant rendu un jugement canonique sur un fait qui la regarde, il n'est pas même permis à aucun de ses enfants de s'en rapporter à elle sur la seule autorité de sa sentence: car s'il y en a quelques-uns qui puissent avoir pour elle cette déférence, ce sont principalement ceux qui n'ont nulle connaissance du fait, et nulle obligation de s'en enquérir.

Or, mes Sœurs, si ceux-là le peuvent, puisque vous vous confessez être de ce nombre, vous n'avez plus aucun moyen de vous excuser. Pensez donc, encore une fois, à quoi vous vous engagez, et à quoi vous voulez engager l'Eglise. Eh quoi! de tels jugements ecclésiastiques sont-ils donc de si peu de poids? Et l'Eglise peut-elle ou doit-elle en rendre jamais aucun, si après qu'elle les a rendus canoniquement, ils ont si peu de force et d'autorité, que tous ses enfants aient droit de lui soutenir en face, non-seulement qu'ils ne doivent pas, mais encore qu'ils ne peuvent pas, sans offenser Dieu, croire respectueusement qu'elle a bien jugé, ni soumettre leur jugement à ses jugements canoniques? En vérité, mes très-chères Sœurs, ce sentiment est-il supportable?

Néanmoins, il faut vous le dire, c'est à ces excès inouïs que vous conduisent vos actes et vos excuses présentes. Si bien qu'on ne peut assez exprimer de quelle importance il est de vous délivrer d'une erreur dont les suites sont si préjudiciables à la paix et à l'autorité ecclésiastique. C'est pourquoi je vous conjure, mes sœurs, d'envisager avec moi les mauvais effets qu'opéreraient dans l'Eglise les principes que vous posez, et le prodigieux renversement qu'ils feraient de sa discipline, s'ils y étaient établis: et de trouver bon que je vous propose des maximes très-véritables, par lesquelles vous pourrez sortir de ce labyrinthe, et du tourment infini où vous jetterait nécessairement une conduite si dangereuse: pour trouver la fin de vos peines, et le repos de votre âme dans l'obéissance. Au reste, je vous prie de croire que, voyant vos perplexités, je penserais attirer sur moi un jugement bien sévère, si je vous embarrassais dans des questions: si bien que je ne veux rien avancer ici que des vérités très-connues, et qui ne peuvent être révoquées en doute que par des esprits contentieux.

VIII. Premièrement, je suppose que l'Église ayant reçu du Saint-Esprit tant de commandements précis de reprendre et de censurer, de noter les hommes hérétiques, elle est très-souvent obligée de prendre connaissance, et de juger définitivement de certains faits: par exemple, si quelque évêque ou quelque docteur est accusé d'avoir enseigné, de vive voix ou par écrit, une doctrine suspecte: c'est une chose appartenante à l'office de l'Eglise, d'examiner non-seulement si cette doctrine est bonne ou mauvaise en soi, mais encore s'il est véritable qu'elle ait été enseignée par tel et tel, et qu'elle soit contenue dans tel et tel livre: et ensuite en prononçant sur ce doute, de juger définitivement sur ce fait, et de noter et condamner publiquement cet évêque, ou ce docteur, ou ce livre, comme enseignant une mauvaise doctrine, même en désignant en particulier telle et telle mauvaise doctrine. Cette vérité est constante; et il n'y a personne qui ne voie que ravir à l'Eglise cette autorité, c'est l'exposer nue et désarmée aux faux docteurs, et rendre inutiles tant de préceptes et tant d'avertissements divins qu'elle a eus de se garder d'eux avec tant de précautions.

IX. En effet, tout le monde sait que l'Eglise n'a jamais manqué d'obéir à ces commandements, toutes les fois que l'occasion s'en est présentée: et elle a fait voir à ses enfants de quelle importance

1. Bref du pape Alexandre VII aux évêques de France, du 29 juillet 1663.

lui étaient de tels jugements, par deux circonstances remarquables.

X. La première, c'est qu'après avoir jugé les novateurs, elle ne craignait point d'insérer leur condamnation avec une telle autorité dans ses professions de foi solennelles, que même elle en faisait une partie.

Vous venez de lire celle du grand pape saint Grégoire. Le pape saint Hormisdas exigea et reçut par écrit celle de tout l'Orient, en laquelle était énoncée la condamnation expresse de tous ceux que l'Eglise avait jugés, et nommément celle d'Acace, patriarche de Constantinople, qui était mort il y avait déjà trente à quarante ans. Ce pape très-saint et très-docte, singulier défenseur de la doctrine de saint Augustin, ayant gravement averti les évêques, « qu'il ne suffisait pas d'enfermer les » errants dans une condamnation générale; mais » que leur profession de foi, dont il leur envoyait » le modèle, devait condamner en particulier, » nommément et par écrit, tous ceux que l'Eglise » catholique avait jugés condamnables[1]. »

L'antiquité est pleine de pareils exemples : et vous voyez, mes Sœurs, de quel poids étaient les jugements de tels faits, puisqu'ils faisaient une partie si considérable de la profession de foi de l'Eglise : non qu'elle ait jamais prétendu mettre le dénombrement de ceux qu'elle condamnait, au rang des vérités révélées; mais parce qu'on ne peut mieux témoigner son aversion contre les dogmes pervers, qu'en condamnant avec eux, par une même déclaration, ceux que l'Eglise regarde et réprouve comme en étant les auteurs ou les défenseurs, selon ce que dit le même pape : « Celui-là » prouve qu'il répugne aux erreurs, qui condamne » les errants; et on ne laisse aucun lieu à l'égare» ment, quand on ne pardonne pas à ceux qui » excèdent[2]. »

XI. C'est pourquoi, et c'est la seconde observation, les jugements de cette nature, et sur ces sortes de faits, ont paru à toute l'Eglise d'une telle conséquence, et elle les a estimés tellement conjoints à la cause de la foi, qu'après même que l'on était convenu de la condamnation des erreurs, elle déniait sa communion à ceux qui refusaient de souscrire la condamnation des personnes.

Ainsi tout le monde sait, et c'est un fait très-constant, qu'encore que Jean d'Antioche et les évêques d'Orient consentissent à la foi du saint concile d'Ephèse, saint Cyrille et les orthodoxes ne voulurent jamais les recevoir à la communion de l'Eglise, jusqu'à ce qu'ils eussent anathématisé nommément les erreurs de Nestorius, et souscrit expressément à sa déposition; ce qu'ils firent unanimement au bas de la profession de foi qu'ils envoyèrent à Alexandrie[3].

Ainsi le pape saint Hormisdas, comme on vient de le voir, encore que Jean de Constantinople lui eût déclaré par écrit qu'il recevait le concile de Chalcédoine, et la lettre du grand pape saint Léon, ce qui suffisait pleinement pour l'intégrité de la foi, ne laissa pas de lui refuser constamment la communion, jusqu'à ce qu'il eût souscrit la condamnation de ceux qui avaient été réprouvés par les jugements de l'Eglise; nommément d'Acace son prédécesseur, que le pape Félix III avait justement condamné.

Et encore que l'on objectât, comme il paraît par une lettre du pape saint Gélase[1], ce qu'on objecte encore à présent, qu'Acace n'avait pas été jugé par l'autorité d'un concile, lui qui était évêque d'un si grand siége; néanmoins tout l'Orient se crut obligé de céder à la seule autorité du pape, avec une incroyable satisfaction de toute l'Eglise catholique, qui vit, par la fermeté de ce grand et saint Pontife, sa foi et sa paix unanimement établies.

Vous voyez, par ces exemples constants, avérés, approuvés par tous les orthodoxes, qu'il faut dire nécessairement ou que l'Eglise s'est horriblement trompée dans sa conduite, ou bien que ses décisions sur les faits ne sont pas de si petite importance qu'on veut vous le faire entendre. Et certes, si les nouvelles maximes qu'on veut établir à présent eussent eu lieu en ce temps, qu'y eût-il eu de plus facile à ceux que l'on pressait pour ces souscriptions, que de répondre qu'ils avaient donné leur déclaration sur la foi, si nette et si décisive, qu'il n'y avait aucune raison de les soupçonner d'hérésie? tellement qu'on ne pouvait après cela les pousser plus loin, sur des faits et des condamnations personnelles, sans une extrême violence. Mais l'Eglise ne recevait pas ces excuses. Au contraire, le pape saint Hormisdas répondait ainsi à ceux qui croyaient avoir satisfait à tout, en confessant la foi de l'Eglise romaine[2] : « Après cela, di» sait-il, que reste-t-il autre chose, sinon que vous » suiviez, sans hésiter, le jugement du Siége apos» tolique, duquel vous professez que vous embras» sez la foi? » Où il se voit clairement qu'il parlait du jugement rendu contre Acace.

Nous vous disons, mes chères Sœurs, la même chose. Si vous embrassez la foi du Siége apostolique, suivez sans crainte ses jugements; ne craignez pas de vous exposer à aucun péril de péché, en souscrivant humblement sur l'autorité de sa sentence.

Avant que d'aller plus loin, je me sens obligé de vous avertir qu'en rapportant ces exemples, je n'entends faire aucun préjudice à la personne de Jansénius, lequel on estime tant, qu'on vous exhorte publiquement à l'imiter. Je vous déclare, mes Sœurs, que, comme je ne prétends pas qu'on puisse tirer aucun préjugé de sa personne en faveur de son livre, je ne pense pas non plus qu'il y ait rien à conclure de son livre contre sa personne : et si j'ai produit les exemples des personnes condamnées, ce n'est pas pour les mettre en aucune sorte de comparaison avec un évêque mort dans la paix et dans la soumission; mais pour éta-

1. *Horm., Epist.* VIII; *tom.* IV *Conc., col.* 1443; *Epist.* IX, *ibid., col.* 1444; *Epist.* XI, *col.* 1448 *et seq.; Epist.* XXIX, *col.* 1473; *Epist.* XXXI, *col.* 1477 *et seq.; Epist.* XXXIV, *col.* 1481; *Epist.* LI, *col.* 1501 *et seq.*

2. Probat odisse se vitia, qui condemnat errantes; nec reliquit sibi locum deviandi, qui non pepercerit excedenti. *Horm., Epist.* XI; *ubi sup.*

3. *Tom.* III *Conc. gen., col.* 1088 *et seq., cap.* XXVIII *et* XXX, *cap.* XXXIV, XXXV, XXXVIII; *col.* 1105 *et seq.*

1. *Gelas. Epist.* XIII *ad Episc. Dardaniæ; tom* IV *Conc. gen., col.* 1199.

2. Ista laudanda sunt, si perfectionis subsequatur effectus; quia recipere Chalcedonense Concilium, et sequi sancti Leonis Epistolas, et adhuc nomen Acacii defendere, hoc est inter se discrepantia vindicare.... Post hæc quid restat, nisi ut Sedis apostolicæ, cujus fidem te dicis amplecti, sequaris etiam sine trepidatione judicia? *S. Horm., Epist,* XXIX. *tom.* IV *Conc. gen., col.* 1473.

blir seulement les maximes générales touchant les jugements sur les faits, lesquelles doivent être réduites aux personnes, ou aux écrits, suivant l'exigence de la matière.

XII. Je n'ignore pas qu'on répond que les faits sur lesquels intervenaient de tels jugements, étaient constants et notoires par l'aveu même des parties. Mais il n'y a rien de plus vain ni de plus mal fondé que cette réponse.

Car, par exemple, mes Sœurs, dans les faits que j'ai rapportés, peut-on dire que Jean d'Antioche demeurât d'accord que la déposition de Nestorius eût été bien faite dans le concile d'Ephèse; lui qui avait rempli toute l'Eglise de plaintes si outrageuses contre les décrets et la procédure de ce saint concile; et qui, peu de temps avant l'union, et lors même qu'elle se traitait, avait encore écrit à saint Cyrille, qu'il s'y était dit et fait plusieurs choses qui n'étaient pas selon l'ordre[1]? Le pape Félix III avait-il attendu l'aveu d'Acace, pour prononcer sa sentence? Et si Jean de Constantinople eût reconnu d'abord la nécessité de condamner son prédécesseur, eût-il persisté si longtemps à défendre son nom et sa personne? Qui ne voit donc que ce patriarche, aussi bien que Jean d'Antioche, céda par la force des décrets, et se rendit par l'autorité des choses jugées?

Et sans m'arrêter ici à une longue discussion de faits infinis, je demanderai seulement si quelqu'un peut assurer que les chefs des hérésies et leurs sectateurs convinssent qu'on eût bien pris leur pensée, et qu'ils demeurassent toujours d'accord d'avoir enseigné les dogmes qui leur étaient attribués? Au contraire, n'est-il pas véritable qu'ils affectaient ordinairement de les cacher, et de parler comme les orthodoxes, surtout quand leur parti était faible; qu'ils ne cessaient jamais de se plaindre qu'on les avait calomniés; et qu'encore même qu'ils convinssent d'avoir dit les paroles qu'on leur reprochait, ils ne convenaient pas toujours qu'on eût bien entendu leur sens?

Ce serait perdre le temps, et faire le savant mal à propos, que de ramasser ici les exemples d'une semblable conduite, et de prouver par un long discours une vérité qui ne sera pas disputée. Celui-là certainement aurait peu connu les profondeurs de Satan dans l'établissement des hérésies, qui ne se serait pas aperçu que le piége le plus ordinaire que tendent leurs défenseurs aux enfants de Dieu, c'est de couvrir de ténèbres leurs desseins et leurs sentiments; de donner le change, pour ainsi parler, en détournant l'état de la question, et réduisant la difficulté à des choses qui semblent légères, et où il ne paraît aucun péril; dans lesquelles néanmoins est renfermé en effet tout le secret du parti, tout le venin de la doctrine, et, comme dit l'apôtre saint Paul, *toute l'efficace de l'erreur*[2].

Parmi tous ces artifices, et dans cette confusion, vous voyez bien, mes Sœurs, à quelle séduction l'Eglise serait exposée, si elle accordait aujourd'hui cette maxime : que les jugements qu'elle rend sur les personnes et sur les ouvrages hérétiques, n'ont point de force, jusqu'à ce que les faits soient avérés par le consentement des parties. Et s'ils ne veulent jamais en convenir, et s'ils soutiennent toujours qu'on n'a pas bien entendu le sens de leurs discours et de leurs écrits; l'Eglise sera-t-elle à bout par cette ruse ou par cette opiniâtreté? et ne pourra-t-elle plus obéir à l'ordre qu'elle a reçu d'en-haut, de *noter les hommes hérétiques?* c'est-à-dire, demeurera-t-il établi qu'elle ne pourra plus crier contre les loups, tant qu'ils garderont leur peau de brebis? Ou bien si elle fait son devoir, en notant par une censure publique leurs personnes ou leurs écrits, selon l'exigence du cas, eux et leurs disciples en seront-ils quittes pour dire que ces jugements regardent des faits dont ils ne conviennent point? Il n'y a personne qui ne voie quelles ouvertures donneraient de telles maximes au bouleversement total de l'Eglise.

Il faut donc nécessairement en établir de contraires, et poser, pour tout assurer, que l'Eglise peut et doit juger des personnes et des écrits de ceux qui enseignent les fidèles, soit que l'on convienne des faits, soit que l'on n'en convienne pas; n'y ayant rien de plus injuste, ni qui ouvre une plus grande porte à la rébellion manifeste, que de soutenir que ces jugements ne puissent avoir leur force entière, jusqu'à ce que les parties acquiescent.

XIII. Aussi voyons-nous, mes Sœurs, que l'Eglise, procédant au jugement de ceux qui lui étaient déférés, dans quelque évidente notoriété que leurs sentiments fussent reconnus, et même de leur aveu, n'a pas appuyé sur ce fondement la censure qu'elle a prononcée contre leurs personnes ou contre leurs livres. Car si elle n'eût regardé que cette notoriété et leur propre consentement, elle s'en serait tenue à cette évidence, sans aucune plus ample recherche : mais au contraire, ayant procédé à l'examen de leurs discours et de leurs ouvrages, ainsi qu'il se voit dans tous les conciles, il paraît manifestement que l'Eglise s'est toujours sentie obligée de prendre une connaissance juridique des pensées et des sentiments des docteurs suspects par leurs discours et écrits publics; et qu'elle n'a jamais prétendu faire dépendre de leur aveu particulier l'effet ni l'autorité de sa sentence.

XIV. Vous voyez donc clairement, mes Sœurs, que c'est la pratique constante et la tradition de l'Eglise, non-seulement de prononcer des sentences solennelles sur le sentiment des auteurs; mais encore de n'attendre pour cela ni leur aveu ni celui de leurs partisans. Vous voyez qu'ayant rendu de tels jugements, elle les croit si importants et si bien fondés, et si certains, qu'elle ne craint point de les insérer dans ses professions de foi publiques; et d'en exiger la souscription, comme une condition nécessaire pour recevoir sa communion et sa paix. Or il n'y a personne qui ne voie qu'elle ne pourrait faire ces choses, si elle ne tenait pour maxime certaine et indubitable, qu'il y a une autorité suffisante dans de tels décrets, pour obliger ses enfants à y souscrire sans peine : de sorte que c'est aller directement contre son esprit et sa conduite, que de craindre de mentir, ou de rendre un faux témoignage, en souscrivant sur la foi de ses jugements canoniques.

1. *Cyrilli Epist. ad Donat. Nicopol., Conc. Ephes., cap.* XXXVIII, *t.* III. *Conc., col.* 1152. — 2. *II. Thess.*, II. 11.

XV. Et certainement, mes Sœurs, le soin que l'Eglise a toujours pris de faire signifier, prêcher, publier avec tant d'autorité et de gravité à tous ses enfants ses saintes décisions, tant sur les dogmes que sur les personnes et sur les écrits suspects[1], est une preuve convaincante qu'elle ne doute nullement qu'on ne puisse s'en rapporter tout à fait à elle, sans approfondir plus avant. Autrement ces publications solennelles, faites dans les mêmes chaires où elle annonce les jugements de Dieu, seraient non-seulement une illusion, mais une tentation manifeste, et un piége qu'elle tendrait à la crédulité des peuples. Car elle n'ignore pas que les chrétiens écoutant prononcer de telles sentences, d'une place si sainte et si éminente, sous ce nom si vénérable de l'Eglise, ne soient puissamment induits, pour ne rien dire davantage, à y donner leur créance sur la seule autorité de son décret. Si donc cette déférence ne leur était pas permise, il faudrait avouer nécessairement que l'autorité de l'Eglise, qui les y conduit, leur serait une tentation et un scandale.

Et qui ne sait que le nom de Nestorius, de Pélage, de Dioscore, et autres semblables, ont été portés par tout l'univers chargés des anathèmes de tous les peuples? Ce n'était pas que tous les fidèles sussent par eux-mêmes la malice de leurs discours et de leurs écrits. Un petit nombre la connaissait de la sorte : mais tout le reste de la multitude, depuis le soleil levant jusqu'au couchant, et depuis le septentrion jusqu'au midi, s'en fiait à l'autorité de l'Eglise, sans s'informer davantage : et l'Eglise, qui leur inspirait une répugnance extrême pour les personnes et pour les écrits condamnés, sans qu'ils en connussent par eux-mêmes la malignité, ne craignait pas pour cela de les engager à des jugements téméraires, ni de leur faire porter de faux témoignages ; parce qu'au contraire elle savait combien il leur était salutaire de les fuir plutôt que de les connaître, et de condamner par soumission et par conformité avec elle, ceux qu'elle avait condamnés par autorité et par connaissance.

Ainsi je ne comprends pas sur quoi peut être fondée cette nouvelle doctrine, qu'à moins de connaître par soi-même la vérité de quelque fait, on ne peut signer en conscience le jugement de l'Eglise qui le décide : comme s'il n'était pas permis de s'en reposer sur son autorité, et de souscrire sur son témoignage.

XVI. On dit que c'est la coutume de n'exiger les souscriptions que des évêques, surtout en ce qui touche les faits. Si l'on veut inférer de là que l'intention de l'Eglise fût de laisser la chose dans l'indifférence à l'égard des peuples, on pourrait conclure le même touchant les décisions de la foi, lesquelles nous ne lisons pas qu'on prît plus de soin de faire signer par des souscriptions générales. Mais qui ne sait que l'Eglise avait d'autres témoignages publics de la soumission très-entière de ses enfants? Il ne faut qu'une médiocre connaissance de l'antiquité, pour savoir que c'était une coutume reçue, de prêcher et de publier dans l'Eglise, non-seulement les décisions des conciles et des papes contre les erreurs, mais encore leurs anathèmes contre les errants; et qu'il était si ordinaire aux chrétiens d'y répondre, d'y consentir, de les approuver par leurs acclamations, que l'Eglise n'avait pas besoin d'exiger d'eux aucun témoignage, puisqu'ils lui en donnaient volontairement de si authentiques.

Au reste, je n'avoue pas que ce fût une coutume établie, de n'exiger la souscription que des seuls évêques pour des faits de cette nature. Nous voyons en l'action VII du concile de Constantinople, sous Flavien, que les Archimandrites souscrivent la déposition d'Eutychès[1]. Les légats du pape saint Hormisdas obligèrent pareillement les archimandrites, c'est-à-dire, les Pères des monastères, à souscrire expressément la condamnation d'Acace[2].

Et personne ne peut nier que l'Eglise n'ait souvent demandé, même des laïques, un consentement exprès sur des jugements de fait, quand elle l'a jugé ainsi nécessaire, ou pour l'établissement de la foi, ou pour le bien de la paix et de la concorde publique.

Le concile huitième, dans son action IX, ordonne à quelques laïques de déclarer publiquement, « qu'ils reçoivent ceux que le concile reçoit, » et qu'ils anathématisent ceux qu'il anathématise, » et nommément Photius[3]. » Encore qu'ils s'excusassent sur leur condition, disant « que ce n'était » pas à eux de prononcer des anathèmes; » toutefois ils le font enfin par le commandement exprès du concile, lequel, dans sa dernière action, exige en particulier des laïques qui étaient présents, comme une espèce de profession de foi, la déclaration suivante : « Recevant ce saint et universel concile, je reçois ceux qu'il reçoit, et j'anathématise ceux qu'il anathématise[4]. »

Et si vous voulez encore un exemple d'un concile universel, je vous allègue celui de Constance, lequel ayant défini plusieurs faits contre Jean Wiclef et Jean Hus, dans les sessions huitième et quinzième[5], comme, « qu'ils étaient hérétiques, et » avaient prêché et soutenu plusieurs hérésies; et » nommément que Wiclef était mort opiniâtre et » impénitent, anathématisant lui et sa mémoire : » le pape Martin V ordonne dans ce concile, avec son approbation expresse, « que tous ceux qui se» raient suspects d'adhérer à ces hérétiques, sans » aucune distinction, soient obligés de déclarer en » particulier qu'ils croient que la déclaration faite » par le saint concile de Constance, de leurs per» sonnes, de leurs livres, de leurs enseignements, » a été très-juste, et doit être retenue et fermement » assurée pour telle par tous les catholiques, et » qu'ils sont hérétiques, et doivent être crus et » nommés tels[6]. » Pouvait-on jamais exiger une déclaration plus formelle sur les faits jugés au concile, et aurait-on fait davantage si l'on eût demandé la souscription?

XVII. Mais au fond, quand nous n'aurions à vous produire que ce qui a toujours été pratiqué par les évêques, il n'en faudrait pas davantage; et

1. *Conc. Const., sub Menna; act.* V; *tom.* V. *Conc., col.* 178 *et seq.*

1. *Act.* VII *Conc. C. P. rel. act.* I *Conc. Chalced., tom.* IV *Conc. gen., col.* 230 *et seq.* — 2. *Sugg. Diosconi ad Hormisd., tom.* IV *Conc. gen., col.* 1490. — 3. *Conc.* VIII, *Act.* IV; *tom.* VIII *Conc. gen., col.* 1117 — 4. *Idem, Act.* X, *col.* 1155 *et seq.* — 5. *Conc. Const., sess.* VIII; *tom.* XII *Conc. gen., col.* 48, 49; *et sess.* XV, *col.* 122 *et seq.* — 6. *Idem, sess. ult. Bull. Martin V; col.* 268.

c'est assez pour l'instruction du troupeau, que de faire voir l'exemple de ceux qui doivent en être la forme. Les évêques souscrivaient en deux manières aux jugements ecclésiastiques, quelquefois par autorité, quelquefois par consentement et par obéissance. J'appelle souscrire par autorité, lorsqu'ayant été juges ils souscrivaient le jugement; et ce n'est point cette manière de souscription que je vous propose pour exemple. Mais il est certain que même n'ayant point été juges, ils souscrivaient souvent sur l'autorité des jugements canoniques qui avaient été rendus par l'Eglise.

C'est ainsi que vous avez vu que les deux patriarches Jean d'Antioche et Jean de Constantinople souscrivirent avec un grand nombre d'évêques; le premier à la déposition de Nestorius, faite sans lui et malgré lui au concile d'Ephèse; et le second, par l'autorité du pape saint Hormisdas, à la condamnation d'Acace son prédécesseur. Et il n'y a personne qui ne sache quelle grande quantité d'évêques, qui n'avaient point été juges au concile de Sardique, souscrivirent sur l'autorité de son décret, non-seulement le rétablissement de saint Athanase, mais encore la condamnation des évêques ses persécuteurs. Vous voyez donc, mes Sœurs, que si les évêques souscrivaient par autorité, ils souscrivaient aussi souvent par obéissance : ou si vous voulez que nous l'expliquions, et peut-être mieux, d'une autre manière, quelquefois ils souscrivaient en définissant, et quelquefois en obéissant.

Cette distinction est si importante, que nous voyons même que quelques évêques l'ont marquée expressément dans leur signature. Dans l'action III du concile de Chalcédoine, après que tous les évêques, qui avaient assisté au jugement et à la déposition de Dioscore, eurent souscrit en cette manière : « Anatolius, évêque de Constantinople, » j'ai souscrit en définissant, » et ainsi des autres; Juvénal, patriarche de Jérusalem, et avec lui quelques évêques qui n'avaient pas assisté, ou qui avaient même été exclus de ce jugement, souscrivirent en cette sorte : « Juvénal, évêque de Jérusalem, obéissant à la sentence des saints évêques, et y consentant, j'ai souscrit. » Et un autre souscrit ainsi : Thalassius, évêque de Césarée en » Cappadoce, j'ai souscrit en suivant la forme des » saints évêques. » Et un autre en cette façon : « Sozon, évêque de Philippes, sachant l'examen » des saints évêques, et devant obéir à leur juge» ment, j'ai souscrit[1]. »

Que si l'autorité de ces jugements est telle que les évêques mêmes, qui ont caractère de juges, y trouvent un fondement suffisant pour les souscrire par obéissance, en se reposant sur la discussion qui a été faite selon l'ordre des canons : combien plus des religieuses, qui sont si fort dans la dépendance et sous la discipline de l'Eglise, doivent-elles se reposer sur la connaissance que leurs supérieurs ont prise des choses, et ensuite souscrire par obéissance, lorsqu'on leur commande de le faire, ou pour le bien de leur âme, ou pour l'édification publique?

XVIII. Ainsi pour recueillir mon raisonnement, je soutiens que vous n'avez aucune raison qui vous empêche de souscrire purement et simplement la profession de foi que l'on vous propose. Vous ne pouvez pas en être empêchées à raison du dogme condamné, puisque vous le réprouvez; ni parce qu'on en a désigné l'auteur dans le formulaire de foi, puisque c'est la coutume de l'Eglise, dès les premiers siècles, d'en user ainsi; ni à cause que vous ne savez pas par vous-mêmes si cet auteur a enseigné de tels dogmes, puisqu'il vous doit suffire que l'Eglise l'ait jugé, et qu'on ne vous demande pas que vous souscriviez en *définissant*, ce qui ne convient pas à votre état, mais seulement en *obéissant;* ni enfin sous prétexte que tous ne conviennent pas que le sens de cet auteur ait été bien entendu, puisque c'est sur ce doute-là que le jugement de l'Eglise est intervenu, et qu'il n'y a aucune justice de faire dépendre l'autorité de cette décision de l'acquiescement des parties.

XIX. Certainement, si vous prenez soin de vous dégager de toute préoccupation pour peser ces choses, vous découvrirez bientôt que les raisons que vous alléguez pour votre défense, vous pressent plutôt d'obéir, qu'elles ne vous en excusent.

Vous croyez vous être excusées de la signature par une raison invincible, quand vous avez dit, que vous n'avez nulle connaissance de ces matières, et nulle obligation de vous en instruire. Et c'est là justement le cas que l'on peut, sans aucune apparence de difficulté, s'en rapporter à ceux qui ont obligation de connaître, et autorité de juger, c'est-à-dire, aux supérieurs ecclésiastiques. Vous croyez avoir satisfait à tout, quand vous déclarez que vous soumettez votre jugement à toutes les décisions de foi de l'Eglise romaine : et elle vous répond par la bouche du pape saint Hormisdas : « Si vous em» brassez ma foi, suivez aussi mes jugements[1]. » Vous croyez qu'il n'y a plus rien à vous demander, quand vous avez dit que vous ne prenez point de part aux contestations. A la bonne heure, mes Sœurs, ne prenez jamais de part aux contestations. Mais n'est-ce pas trop d'indifférence, de n'en vouloir point prendre aux décisions! Et si vous persistez, ne donnerez-vous pas sujet de penser que le motif qui vous y oblige, c'est que vous en avez trop pris aux contestations? Cédez donc enfin au commandement de M. l'archevêque, et cessez de trouver étrange qu'il ne se contente pas de votre silence; puisqu'il a raison d'espérer, et du temps, et de votre docilité, une soumission plus effective.

Quant à ce que vous ajoutez, et ce qui semble être le fort de votre défense, que vous ne pouvez rendre témoignage de ce que vous ne connaissez point : premièrement, qui de nous a jamais ouï dire qu'on ne puisse rien croire ni rien assurer, même dans des choses de fait, que sur sa propre science? Que si l'on peut, et si l'on doit souvent s'en rapporter à l'autorité d'autrui, y en a-t-il au monde une plus grande, sur les esprits des fidèles, que celle de la sainte Eglise? Ainsi, quoique tous ceux qui n'entendent pas de quoi il s'agit, soient touchés de cette raison, j'ose assurer que vous ne vous en servirez jamais, si vous concevez nettement quel témoignage on vous demande. Certainement si l'on demandait votre témoignage pour faire le procès au livre de Jansénius, et pour ap-

1. *Conc. Chald., act.* III; *tom.* IV *Conc., col.* 448, 457, 458, 459.

1. *Epist.* XXIX, *déjà citée.*

puyer la sentence sur votre déposition, il n'y a personne qui ne vous accorde qu'alors vous seriez tenues de déposer sur ce fait avec connaissance de cause. Mais le jugement est rendu, les papes l'ont prononcé, tous les évêques l'ont reçu sans contradiction; et le témoignage qu'on attend de vous, ne regarde plus que vous-mêmes et vos propres dispositions, c'est-à-dire, la chose du monde que vous connaissez le mieux. Et si vous nous répondez que c'est là aussi ce qui vous arrête, parce que doutant que le pape et les évêques aient bien jugé en ce qui touche le fait, vous ne pouvez pas l'assurer; c'est ici que vous vous trouverez convaincues de manquer de déférence pour l'Eglise. Car si son autorité était telle dans votre esprit qu'elle y doit être, il n'y a personne qui ne voie qu'elle pourrait facilement emporter un doute, et encore un doute comme le vôtre, lequel, de votre aveu même, ne peut pas être appuyé sur aucune raison essentielle, tirée du fond de la chose; puisque vous confessez hautement que vous n'en avez nulle connaissance.

Il n'est donc plus question d'appeler ici votre intelligence; c'est une affaire de soumission et d'humilité. Il s'agit de déclarer nettement si vous pouvez croire que le Pape et les évêques, et enfin tous ceux qui ont dans l'Eglise la puissance de juger, ont assez de lumière et d'autorité pour vous obliger d'y faire céder, je ne dis pas un jugement arrêté, puisque vous ne pouvez pas en avoir aucun sur une matière que vous ne connaissez pas; mais des doutes et des scrupules, et une autorité étrangère. Voilà de quoi il s'agit, voilà la déclaration qu'on vous demande; et vous m'avouerez, mes Sœurs, que pour rendre un tel témoignage, il ne faut point d'autre connaissance que celle qu'on ne perd jamais, quand on est humble et docile.

XX. Que si après cela vous nous repartez, comme pour dernière réponse, que les sentences de l'Eglise, en ce qui touche les faits, ne sont pas tenues infaillibles, et que vous vous laissiez encore troubler par ceux qui ramassent avec tant de soin les jugements de cette nature, dont il y a eu quelque plainte ou quelque soupçon; trouvez bon que sans vous engager à une longue discussion de ces faits, par laquelle vous verriez peut-être qu'on ne peut en tirer aucun avantage, je vous demande si vous pouvez dire ou penser, et si quelqu'un est capable de vous persuader que vous ne pouvez rien croire sur l'autorité de l'Eglise et de vos supérieurs, que lorsqu'ils vous parlent avec une autorité infaillible : et si vous ne demeurez pas d'accord, au contraire, sans que je me mette en peine de vous le prouver, que c'est une vertu chrétienne et religieuse de soumettre et d'anéantir son jugement propre, même hors des cas des vérités révélées, surtout dans les choses qu'on ne sait pas, et desquelles on n'a nulle obligation de prendre aucune connaissance : enfin s'il n'est pas certain et indubitable qu'au-dessous de la foi théologale il y a un second degré de soumission et de créance pieuse, laquelle peut être souvent appuyée sur une si grande autorité, qu'on ne peut la refuser sans une rébellion manifeste. Je suis assuré, mes Sœurs, que pour peu que vous y pensiez, vous ne pourrez jamais disconvenir de ces maximes. Or, si elles sont véritables, il faut que vous accordiez qu'encore que les décisions de l'Eglise, en ce qui touche les faits, ne soient pas crues infaillibles comme celles qui touchent la foi catholique, il ne s'ensuit pas pour cela qu'elles ne méritent aucune croyance; et que quand on aura fait voir qu'il y aura eu quelque surprise dans quelques-uns de ces jugements de l'Eglise, ce n'est pas une conséquence, qu'on ne puisse plus, sans offenser Dieu, la croire dans des matières semblables.

Ainsi, au lieu de perdre le temps à vous alléguer si souvent les faits d'Honorius et des trois Chapitres, il valait bien mieux vous apprendre, premièrement, qu'on ne convient pas qu'il y ait de l'erreur de fait dans ces jugements, mais que tout le monde convient qu'on y a souscrit et en Orient et en Occident, sans aucune crainte et sans aucun péril de péché; ce qui doit mettre en repos votre conscience; secondement, que l'Eglise ayant reçu tant de grâces pour juger sainement de ceux dont la doctrine n'a pas été droite; et même ces deux ou trois jugements tant de fois produits en cette affaire, étant appuyés de sorte qu'il est beaucoup plus aisé de les soutenir que de les combattre; le sentiment qu'en ont eu quelques auteurs catholiques, ni même l'erreur de fait, quand il y en aurait eu par quelque surprise, ne doit diminuer en rien l'autorité des jugements de l'Eglise, ni par conséquent l'obligation qu'ont toujours eue ses enfants d'y prendre entière créance; vu même que Dieu a pourvu d'ailleurs à leur sûreté, tous les docteurs étant d'accord que si nous ne sommes pas autant assurés que des articles de foi que l'Eglise ne se trompe point dans ces faits, nous ne laissons pas de l'être toujours qu'on ne pèche point en la croyant; surtout ceux qui, confessant comme vous qu'ils n'ont nulle connaissance du fond de l'affaire, et nulle obligation de s'en éclaircir davantage, ne peuvent prendre de meilleur parti que celui de s'en rapporter aux supérieurs, qui ont grâce et autorité, et qui sont préposés par le Saint-Esprit pour connaître de ces matières.

Et ne vous laissez pas émouvoir aux histoires que l'on vous fait pour vous décrier la conduite du Saint-Père et des évêques : reconnaissez au contraire à quelles tentations les fidèles seraient exposés, s'il fallait écouter tous ces narrés au préjudice des décrets publics. Nous entendons tous les jours ce que disent nos adversaires du saint concile de Trente et des papes qui les ont jugés. Et si vous voulez des exemples de l'antiquité, que ne disait pas un Nestorius de saint Cyrille, archevêque d'Alexandrie, le principal auteur de ses maux; des inimitiés qui étaient entre eux, que les historiens de ce temps-là n'ont pas dissimulées; de la jalousie de leurs siéges; de la précipitation de ce patriarche à prononcer à Ephèse le jugement contre lui en l'absence de Jean d'Antioche, lequel arriva deux jours après, et qui avait donné avis à saint Cyrille de son arrivée prochaine? Et s'il fallait s'amuser à discuter tous ces faits, et tout ce qu'entassent contre leurs juges ceux qui ont été condamnés, ne serait-ce pas s'engager à des recherches sans fin, *à des disputes folles et sans discipline*, contre le précepte de l'Apôtre[1]?

1. *II. Timot.*, II. 23.

Mes Sœurs, ne vous jetez pas dans ce labyrinthe : car ne vous apercevez-vous pas quelle illusion ce serait si vous étiez détournées de vous soumettre dans un fait si authentiquement jugé, par une attache à des faits particuliers, desquels la discussion peut être très-dangereuse, et ne peut jamais être que très-inutile? Laissez donc à part ces narrés d'intrigues et de cabales, que des hommes ne cesseront jamais de se reprocher mutuellement, peut-être de part et d'autre avec vérité, et du moins presque toujours avec vraisemblance; et croyez que parmi ces troubles, et dans ce mélange de choses, la sûreté des particuliers c'est de s'attacher aux décrets et à la conduite publique de la sainte Eglise.

XXI. Suivez, mes Sœurs, cette voie, et cessez de vous égarer plus longtemps dans un chemin si facile. Vous trouverez votre sûreté dans celui de l'obéissance, en mettant en repos votre conscience sur l'autorité de l'Eglise. Si vous quittez ce sentier unique, outre que vous chargerez votre conscience d'une désobéissance scandaleuse, sachez que de part et d'autre vous ne trouverez que des précipices. Car, ou vous serez contraintes de dire qu'il n'est pas permis en conscience de croire respectueusement que l'Eglise ait bien jugé dans un fait qui est de sa connaissance, et sur lequel elle a donné une définition canonique; ou, si vous êtes touchées d'une juste appréhension des suites épouvantables de cette doctrine inouïe, il faut que vous vous rejetiez dans un autre abîme, en croyant que les décrets de deux papes, reçus, approuvés, publiés unanimement par tous les évêques; lesquels plusieurs d'eux, à ce que j'ai appris, et nommément M. d'Angers[1], que je nomme par honneur et avec respect, ont souscrits à deux genoux, ne peuvent être censés canoniques. Et considérez où vous jetterait cette malheureuse pensée, s'il fallait que, croyant, comme on vous le dit, que les formes canoniques ont été méprisées dans les jugements des papes, et qu'on y a tout donné à la brigue et à la cabale, vous les vissiez néanmoins reçus et approuvés avec une vénération universelle, sans qu'il y ait dans toute l'Eglise un seul évêque qui s'oppose à une injustice que l'on publie si visible. Dieu vous préserve, mes Sœurs, de ce sentiment : il vous jetterait peu à peu dans un état bien terrible, et vous ferait regarder avec le temps tout l'ordre épiscopal d'un étrange œil. Dans ce dégoût secret de votre cœur contre tout le corps des évêques, que vous verriez unanimement adhérer à un jugement qui vous paraîtrait prononcé contre les canons; croyez que l'amour de l'Eglise serait exposé, pour ne rien dire de pis, à de grandes tentations. Peu à peu, vous vous verriez détachées de la conduite ordinaire de la sainte Eglise, et attachées à des conditions particulières de personnes, desquelles je ne veux rien dire, sinon qu'ils sont à plaindre plus que je ne puis l'exprimer, d'en être réduits à ce point, qu'ils semblent mettre toute leur défense à décrier hautement, et de vive voix, et par écrit, tout le gouvernement présent de l'Eglise.

Dieu vous préserve, mes Sœurs, encore une fois, de tels inconvénients. Que si vous les craignez avec raison, croyez donc que le jugement d'Innocent X et celui d'Alexandre VII, que vous voyez reçus par tous ceux qui ont autorité de juger dans l'Eglise catholique, sont légitimes et valables. Et ceux qui vous diront, après cela, que vous ne pouvez sans-péché y soumettre humblement le vôtre, et pour le fait et pour le droit, chacun néanmoins dans son ordre; laissez-les disputer sans fin, et répondez-leur seulement avec l'Apôtre[1] : « S'il y a quelqu'un parmi vous qui » veuille être contentieux, nous n'avons pas une » telle coutume, ni la sainte Eglise de Dieu. » Voilà, mes très-chères Sœurs, le repos assuré de vos consciences, le dégagement unique des embarras où vous êtes, l'ouverture assurée à la paix et à la charité de votre prélat, et peut-être la dernière perfection du sacrifice de dépouillement et d'abnégation de vous-mêmes, que vous avez voué à Dieu solennellement au jour de votre profession.

1. Henri Arnauld.

LETTRE LIV.

A. M. ***.

« Sur la demande que l'on fait, savoir si une » personne qui n'est pas d'ailleurs instruite, ni » capable par elle-même de s'instruire, ni même » désireuse, offenserait Dieu d'ajouter foi à la dé» claration de son supérieur sur un fait, et s'il lui » est défendu de croire au témoignage de son pré» lat et de signer un fait sur sa foi.

» On répond, 1° que généralement parlant cette » personne pourrait ajouter foi à la déclaration de » son supérieur sur un fait, sans offenser Dieu, et » qu'il ne lui est défendu de croire au témoignage » de son prélat, et de signer un fait sur sa foi, si» non que ce fait fût évidemment faux et qu'il lui » parût tel, quand même elle douterait auparavant » de la vérité : car il semble qu'il lui est libre de » déposer sans doute et renoncer aux raisons qui » l'appuient, pour déférer à celles de son prélat » qu'elle peut croire pieusement meilleures, quoi» qu'elles ne paraissent pas telles à son jugement; » et c'est même une espèce d'humilité de préférer » le jugement de son supérieur au sien, surtout » dans une matière où il a droit de donner son ju» gement, et de laquelle on a sujet de présumer » qu'il a pris connaissance.

» 2° Il se peut faire néanmoins que la personne » trouverait ledit fait revêtu de tant de circons» tances, qui feraient que la soumission du juge» ment qu'elle y rendrait, aurait des suites si » dangereuses et préjudiciables à la doctrine de » l'Eglise, à son ordre et discipline, et même à la » réputation du prochain, que le mal qui en résul» terait serait évidemment plus grand que le bien » de sa soumission, à laquelle on présuppose » qu'elle n'aurait aucune obligation de conscience » du côté de la matière dont il s'agit, qu'en ce cas » elle serait obligée de se départir plutôt du bien » qui reviendrait de son obéissance, que d'être » cause du mal qui arriverait de sa soumission.

» J'attends de jour à autre des nouvelles du » traitement qu'on aura fait à ces pauvres reli» gieuses, et du succès de l'exposition de mes » sentiments sur cette affaire. Cependant je vous

1. *I. Cor.*, XI, 16.

» prie d'être assuré que je ne les oublie point au » saint autel, et de la confiance que Dieu me » donne, que s'il les éprouve d'une manière qui » semble forte, non-seulement il ne les abandonnera pas, mais il leur fera connaître et sentir en » temps et lieu la puissance de sa protection. J'écris à monsieur votre frère les raisons de mes » divers sentiments sur cette affaire, selon les divers temps et conjonctures qui s'y sont rencontrées, m'en ayant sollicité pour en faire l'usage » qu'il jugera à propos pour l'intérêt public et » particulier. Nous sommes dans le temps et la nécessité de croire en l'espérance contre l'espérance, et de nous conforter par les règles et vérités de la foi, nous assurant que Dieu fera vers » ceux qui le servent fidèlement, connaître et ressentir les vérités de ses promesses. »

Voilà l'extrait de la lettre de M. d'Alet[1]. Je vous l'envoie pour vous faire connaître plus clairement que jamais ses sentiments : et cette preuve est si convaincante, qu'il veut bien qu'on les dise à M. de Paris; en sorte que je doute que vous puissiez déférer à ceux qui n'en sont pas d'avis. Je vous permets de le transcrire et de le faire voir à M. de Saint-Nicolas, et même à M. de Paris, si cela est nécessaire : mais ôtez les mots qui peuvent faire voir à ce dernier que cela s'adresse à moi.

J.-Bénigne Bossuet.

Vers 1667.

1. Nicolas Pavillon.

ŒUVRES DE BOSSUET.

CINQUIÈME PARTIE.

MYSTICISME.

MYSTICISME.

ORDONNANCE ET INSTRUCTION PASTORALE

DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX

SUR LES ÉTATS D'ORAISON.

Jacques-Bénigne, par la permission divine, évêque de Meaux : à tous curés, confesseurs, supérieurs de communautés, et à tous prêtres de notre diocèse : Salut et bénédiction en Notre Seigneur.

Touchés des périls de ceux qui *marchant*, comme dit David[1], *dans les grandes choses et dans des choses merveilleuses au-dessus d'eux*, recherchent dans l'oraison des sublimités que Dieu n'a point révélées, et que les saints ne connaissent pas : bien informés d'ailleurs que ces dangereuses manières de prier, introduites par quelques mystiques de nos jours, se répandaient insensiblement même dans notre diocèse, par un grand nombre de petits livres et écrits particuliers que la divine Providence a fait tomber entre nos mains : nous nous sommes sentis obligés à prévenir les suites d'un si grand mal. Nous y avons encore été excités par la vigilance et attention extraordinaire qui a paru sur cette matière dans la chaire de saint Pierre. On n'y eut pas plus tôt aperçu le secret progrès de ces nouveautés, que le pape Innocent XI d'heureuse mémoire donna tous ses soins pour l'empêcher. Et d'abord il parut une lettre-circulaire de l'éminentissime cardinal Cibo, chef de la congrégation du Saint-Office, maintenant très-digne doyen du sacré collége, pour avertir les évêques de prendre garde à une doctrine pernicieuse sur l'oraison, qui se répandait en divers endroits d'Italie, et qu'on réduisit alors à dix-neuf articles principaux contenus dans la même lettre, en date de Rome, du 15 février 1687, en attendant un plus ample examen.

Pour s'opposer davantage à ce mystère d'iniquité, on arrêta à Rome celui qu'on en croyait le principal promoteur, pour lui faire son procès, et il fut condamné pour plusieurs crimes, et pour avoir enseigné des propositions contraires à la foi et aux bonnes mœurs, au nombre de plus de cent, mentionnées dans le procès et décret de condamnation. On condamna aussi par un autre décret du 28 août 1687, soixante-huit propositions extraites des précédentes, où tout le venin de cette secte cachée était renfermé. Pour en rendre la condamnation plus solennelle, elle fut poussée jusqu'à une bulle pontificale, où il fut expressément déclaré que ces propositions étaient respectivement hérétiques, suspectes, erronées, scandaleuses, blasphématoires, avec d'autres grièves qualifications portées dans la même bulle[1].

Par la continuation de la même sollicitude, on a flétri par divers décrets plusieurs livres de toutes langues, où cette fausse oraison était enseignée. De grands évêques ont reçu l'impression que le Saint-Siége a donnée à toute la chrétienté, et ont suivi l'exemple de la mère et maîtresse des Eglises, parmi lesquels monseigneur l'archevêque de Paris, notre métropolitain, continuant à signaler son pontificat par la censure et condamnation de beaucoup d'erreurs, a fait paraître son zèle dans sa judicieuse ordonnance du 16 octobre 1694, où plusieurs propositions de ces faux mystiques sont proscrites sous de grièves qualifications, même comme condamnées par les conciles de Vienne et de Trente, sans approbation des autres ; avec expresse condamnation de quelques livres où elles sont contenues, et défense de les retenir.

Animés par de tels exemples, et déterminés par diverses occasions que la Providence divine nous a fait naître, à nous appliquer avec un soin particulier à cette matière ; après en avoir conféré avec plusieurs docteurs en théologie, supérieurs de communautés, même avec de très-grands prélats consommés en piété et en savoir, et autres graves personnages exercés dans la conduite des âmes ; après aussi avoir lu et examiné plusieurs livres et écrits particuliers où ces maximes dangereuses étaient enseignées : le saint nom de Dieu invoqué, nous nous sommes sentis pressés par la charité, en condamnant, comme nous faisons par ces présentes, cette doctrine réprouvée, de vous mettre en main des moyens pour en connaître les défenseurs, et pour les convaincre.

Pour les connaître, nous vous avertissons en Notre Seigneur d'observer ceux qui affectent dans leurs discours des élévations extraordinaires, et de fausses sublimités dans leur oraison.

1. *Ps.*, cxxx. 1.

1. On a inséré ces pièces à la suite de cette Instruction.

Premièrement, lorsque, sous prétexte d'honorer l'essence divine, ils excluent de la haute contemplation l'humanité sainte de Notre Seigneur Jésus-Christ, comme si elle en était un empêchement; encore qu'elle soit la voie donnée de Dieu même pour nous élever à lui : et non-seulement ils éloignent cette sainte humanité ; mais encore les attributs divins, même ceux qui sont les fondements les plus essentiels et les plus communs de notre foi, tels que sont la toute-puissance, la miséricorde, et la justice de Dieu. Ils éloignent par même raison les trois Personnes divines ; encore que nous leur soyons expressément et distinctement consacrés par notre baptême, dont on ne peut supprimer le souvenir explicite sans renoncer au nom de chrétien : de sorte qu'ils mettent la perfection de l'oraison chrétienne à s'élever au-dessus des idées qui appartiennent proprement au christianisme ; c'est-à-dire de celles de la Trinité et de l'Incarnation du Fils de Dieu.

Nous ne répétons qu'avec horreur cette parole d'un faux mystique de nos jours, qui ose dire que Jésus-Christ selon son humanité étant la voie, on n'a plus besoin d'y retourner lorsqu'on est arrivé, et que la boue doit tomber quand les yeux de l'aveugle sont ouverts. Le prétexte dont on se sert pour éloigner l'humanité sainte de Jésus-Christ avec les attributs essentiels et personnels ; c'est que tout cela est compris dans la foi ou vue confuse générale et indistincte de Dieu, sans songer que Jésus-Christ, qui a dit : *Vous croyez en Dieu*, ajoute tout de suite et en même temps, *croyez aussi en moi*[1] ; pour nous apprendre que la foi au médiateur doit être aussi explicite et aussi distincte que celle qu'on a en Dieu considéré en lui-même ; ce qu'il confirme par cette parole : *La vie éternelle est de vous connaître, vous qui êtes le vrai Dieu, et Jésus-Christ que vous avez envoyé*[2] ; et celle-ci de saint Paul : *Je ne connais qu'une seule chose, qui est Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié*[3].

Un second effet de l'élévation affectée de ces nouveaux mystiques, est de marquer envers Dieu comme une fausse générosité et une espèce de désintéressement qui fait qu'on ne veut plus lui demander rien pour soi-même, pas même la rémission de ses péchés, l'avénement de son règne, et la grâce de persévérer dans le bien, d'opérer son salut; non plus que lui rendre grâce de tous ses bienfaits : comme si ce n'était pas honorer Dieu d'une manière très-pure et très-éminente, que de reconnaître l'excellence de sa nature bienfaisante, ou que le salut du chrétien ne fût pas le grand ouvrage de Dieu, et la parfaite manifestation et consommation de sa gloire que ses enfants ne peuvent assez désirer ni demander.

C'est encore un semblable effet de ces élévations outrées, de reconnaître dans cette vie une pureté et perfection, un rassasiement, un repos qui suspend toute opération, et une sorte de béatitude qui rend inutiles les désirs et les demandes ; malgré l'état de faiblesse, et au milieu des péchés et des tentations qui font gémir tous les saints, tant qu'ils demeurent chargés de ce corps de mort.

Pour troisième moyen de connaître ces faux docteurs, nous vous donnons le nouveau langage qui fait consister la perfection à supprimer tous les actes, notamment ceux que le chrétien excite en lui-même avec le secours de la grâce prévenante : pour ne laisser aux prétendus parfaits qu'un seul acte produit une fois au commencement; qui dure ensuite sans interruption et sans besoin de le renouveler, jusqu'à la fin de la vie par un consentement qu'on nomme passif : au préjudice du libre arbitre et des actes qu'il doit produire par l'exprès commandement de Dieu. Pour les exclure, et tout ramener à ce prétendu acte unique, on emploie encore le terme de simplicité; comme si Dieu, qui nous a commandé d'être ses simples enfants, n'avait pas en même temps commandé plusieurs actes très-distincts.

Ces actes, que ces nouveaux docteurs appellent l'acte universel, qui selon eux comprenant excellemment et éminemment tous les autres, exempte de les produire, est un prodige nouveau parmi les chrétiens : on n'en trouve aucun vestige, aucun trait dans les livres sacrés ni dans la doctrine des saints : David ne le connaît pas, puisqu'il s'excite lui-même à former tant d'actes divers et réitérés en disant : *Mon âme, bénis le Seigneur : Seigneur, je vous aimerai : Mon âme, pourquoi es-tu triste? espère au Seigneur : Elève-toi ma langue : élève-toi, ma lyre*[1] : et le reste.

Jésus-Christ ignorait aussi la perfection imaginaire de cet acte unique et universel, lorsqu'il oblige les plus parfaits à tant de demandes, notamment dans l'Oraison dominicale. Aussi est-il vrai que les nouveaux mystiques, par une idée de perfection inconnue jusques ici aux chrétiens, renvoient les Psaumes de David, et même la sainte prière qui nous a été enseignée par Notre Seigneur, aux degrés inférieurs de l'oraison, et les excluent des états les plus éminents.

Nous voyons aussi que David, comme les autres prophètes, bien éloigné de supprimer dans la prière les efforts du libre arbitre pour demeurer en pure attente de ce que Dieu voudra opérer en nous, prévient la face du Seigneur par la publication de ses louanges, secrètement prévenu du doux instinct de sa grâce, et il fait ce qu'il peut de son côté avec ce secours ; ce qui lui fait dire ailleurs : *Votre serviteur a trouvé son cœur pour vous faire cette prière*[2] ; et encore : *Seigneur, je rechercherai votre visage*[3] ; et enfin : *Ne cessez jamais de chercher la face de Dieu, et de vous tourner vers lui*[4].

Pour exclure tant d'actes commandés de Dieu, on se sert encore du mot de silence et d'anéantissement, dont on abuse pour induire la suppression de toute action et opération qu'on peut exciter avec la prévention de la grâce, ou qu'on peut même apercevoir dans son intérieur : ce qui ne tend à rien moins qu'à les étouffer tout à fait, et ôter en même temps toute attention aux dons de Dieu, sous prétexte de ne s'attacher qu'à lui seul, contre cette parole expresse de saint Paul : *Nous avons reçu un esprit qui vient de Dieu, pour connaître les choses que Dieu nous a données*[5]. Nous ne voulons point parler ici des autres pernicieuses significations que quelques-uns donnent au mot de néant et d'anéantissement.

1. *Joan.*, XIV. 1. — 2. *Joan.*, XVII. 3. — 3. *I. Cor.*, II. 2.

1. *Ps.* CII, XVII, XLII, LVI, *etc.* — 2. *II. Reg.*, VII. 27. — 3. *Ps.*, XXVI. 8. — 4. *Ps.*, CIV. 4. — 5. *I. Cor.*, II. 12.

Vous aurez pour quatrième marque de cette doctrine outrée, les manières de parler dont on y use sur la mortification et sur l'application aux exercices particuliers des autres vertus, en les faisant regarder comme des pratiques vulgaires et au-dessus des parfaits; et la mortification en particulier comme chose qui met les sens en vigueur, loin de les amortir : contre les exemples des saints qui ont pratiqué les austérités comme un des moyens les plus efficaces pour abattre et humilier l'esprit et le corps, et contre la parole expresse de saint Paul[1], qui *châtie son corps et réduit en servitude son corps*, le frappe, le flétrit, le tient sous le joug. Le même apôtre ne s'explique pas moins clairement sur l'exercice distinct et particulier des vertus; et saint Pierre n'est pas moins exprès sur cette matière, lorsqu'il nous apprend l'enchaînement des vertus par ces paroles : *Donnez tous vos soins pour joindre à votre foi la vertu : à la vertu la science : à la science la tempérance : à la tempérance la patience : à la patience la piété, à la piété l'amour de vos frères : à l'amour de vos frères la charité*[2].

Enfin un cinquième effet de la doctrine que nous voulons vous faire connaître, est de ne louer communément que les oraisons extraordinaires : y attacher la perfection et la pureté : y attirer tout le monde avec peu de discernement, jusqu'aux enfants du plus bas âge : comme si on s'en pouvait ouvrir l'entrée par de certaines méthodes qu'on propose comme faciles à tous les fidèles : ce qui fait aussi qu'on s'y ingère avec une témérité dont l'effet inévitable, principalement dans les communautés, est, sous prétexte de s'abandonner à l'esprit de Dieu, de ne faire que ce qu'on veut, avec mépris de la discipline et des confesseurs et supérieurs ordinaires, quelque éclairés qu'ils soient d'ailleurs; pour chercher selon ses préventions et présomptions des guides qu'on croit plus experts.

Nous omettons d'autres marques dont l'explication demanderait un plus long discours. Celles-ci suffisent, et vous y trouverez comme cinq caractères sensibles qui vous aideront à connaître ceux dont nous voulons que vous observiez la conduite et évitiez les raffinements. Mais pour vous faciliter le moyen de les convaincre, il faut vous avertir, avant toutes choses, de prendre garde de n'entamer pas la véritable spiritualité en attaquant la fausse qui fait semblant de l'imiter : à quoi nous ne voyons rien de plus utile que de vous mettre devant les yeux quelques vérités fondamentales de la religion, ordonnées à cette fin dans les articles suivants, que nous avons digérés avec une longue et mûre délibération, et avec tous les sages avis que nous vous avons déjà marqués : en apposant à chacun pour votre soulagement et plus grande facilité les qualifications convenables.

ARTICLES

SUR LES ÉTATS D'ORAISON[3].

I. TOUT chrétien en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de conserver l'exercice de la foi, de l'espérance et de la charité, et d'en produire des actes comme de trois vertus distinguées.

II. Tout chrétien est obligé d'avoir la foi explicite en Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, rémunérateur de ceux qui le cherchent, et en ses autres attributs également révélés; et à faire des actes de cette foi en tout état, quoique non à tout moment.

III. Tout chrétien est pareillement obligé à la foi explicite en Dieu, Père, Fils, et Saint-Esprit, et à faire des actes de cette foi en tout état, quoique non à tout moment.

IV. Tout chrétien est de même obligé à la foi explicite en Jésus-Christ Dieu et homme, comme médiateur, sans lequel on ne peut approcher de Dieu, et à faire des actes de cette foi en tout état, quoique non à tout moment.

V. Tout chrétien en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de vouloir, désirer et demander explicitement son salut éternel, comme chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire.

VI. Dieu veut que tout chrétien en tout état, quoique non à tout moment, lui demande expressément la rémission de ses péchés, la grâce de n'en plus commettre, la persévérance dans le bien, l'augmentation des vertus, et toute autre chose requise pour le salut éternel.

VII. En tout état le chrétien a la concupiscence à combattre, quoique non toujours également; ce qui l'oblige en tout état, quoique non à tout moment, à demander force contre les tentations.

VIII. Toutes ces propositions sont de la foi catholique, expressément contenues dans le Symbole des apôtres et dans l'Oraison dominicale, qui est la prière commune et journalière de tous les enfants de Dieu : ou même expressément définies par l'Eglise, comme celle de la demande de la rémission des péchés et du don de persévérance, et celle du combat de la convoitise, dans les conciles de Carthage, d'Orange et de Trente : ainsi les propositions contraires sont formellement hérétiques.

IX. Il n'est pas permis à un chrétien d'être indifférent pour son salut, ni pour les choses qui y ont rapport : la sainte indifférence chrétienne regarde les événements de cette vie (à la réserve du péché) et la dispensation des consolations ou sécheresses spirituelles.

X. Les actes mentionnés ci-dessus ne dérogent point à la plus grande perfection du christianisme, et ne cessent pas d'être parfaits pour être aperçus, pourvu qu'on en rende grâces à Dieu, et qu'on les rapporte à sa gloire.

XI. Il n'est pas permis au chrétien d'attendre que Dieu lui inspire ces actes par voie et inspiration particulière; et il n'a besoin pour s'y exciter que de la foi qui lui fait connaître la volonté de Dieu signifiée et déclarée par ses commandements, et des exemples des saints, en supposant toujours le secours de la grâce excitante et prévenante. Les trois dernières propositions sont des suites manifestes des précédentes, et les contraires sont téméraires et erronées.

XII. Par les actes d'obligation ci-dessus marqués, on ne doit pas entendre toujours des actes

1. *I. Cor.*, IX. 27. — 2. *II. Petr.*, I. 5, 6, 7.
3. Ces XXXIV articles furent délibérés à Issy, et signés par M. de Meaux, M. de Châlons aujourd'hui M. de Paris, M. de Cambray, et M. Tronson.

méthodiques et arrangés; encore moins des actes réduits en formules et sous certaines paroles, ou des actes inquiets et empressés : mais des actes sincèrement formés dans le cœur, avec toute la sainte douceur et tranquillité qu'inspire l'esprit de Dieu.

XIII. Dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite, tous ces actes sont unis dans la seule charité, en tant qu'elle anime toutes les vertus, et en commande l'exercice, selon ce que dit saint Paul : *La charité souffre tout, elle croit tout, elle espère tout, elle soutient tout.* On en peut dire autant des autres actes du chrétien, dont elle règle et prescrit les exercices distincts, quoiqu'ils ne soient pas toujours sensiblement et distinctement aperçus.

XIV. Le désir qu'on voit dans les saints, comme dans saint Paul et dans les autres, de leur salut éternel et parfaite rédemption, n'est pas seulement un désir ou appétit indélibéré, mais, comme l'appelle le même saint Paul, une bonne volonté que nous devons former et opérer librement en nous avec le secours de la grâce, comme parfaitement conforme à la volonté de Dieu. Cette proposition est clairement révélée, et la contraire est hérétique.

XV. C'est pareillement une volonté conforme à celle de Dieu, et absolument nécessaire en tout état quoique non à tout moment, de vouloir ne pécher pas; et non-seulement de condamner le péché, mais encore de regretter de l'avoir commis, et de vouloir qu'il soit détruit en nous par le pardon.

XVI. Les réflexions sur soi-même, sur ses actes, et sur les dons qu'on a reçus, qu'on voit partout pratiquées par les prophètes et par les apôtres pour rendre grâces à Dieu de ses bienfaits, et pour autres fins semblables, sont proposées pour exemples à tous les fidèles, même aux plus parfaits; et la doctrine qui les en éloigne est erronée et approche de l'hérésie.

XVII. Il n'y a de réflexions mauvaises et dangereuses, que celles où l'on fait des retours sur ses actions et sur les dons qu'on a reçus, pour repaître son amour-propre, se chercher un appui humain, ou s'occuper trop de soi-même.

XVIII. Les mortifications conviennent à tout état du christianisme, et y sont souvent nécessaires : et en éloigner les fidèles, sous prétexte de perfection, c'est condamner ouvertement saint Paul, et présupposer une doctrine erronée et hérétique.

XIX. L'oraison perpétuelle ne consiste pas dans un acte perpétuel et unique qu'on suppose sans interruption, et qui aussi ne doive jamais se réitérer; mais dans une disposition et préparation habituelle et perpétuelle à ne rien faire qui déplaise à Dieu, et à faire tout pour lui plaire. La proposition contraire, qui exclurait en quelque état que ce fût, même parfait, toute pluralité et succession d'actes, serait erronée et opposée à la tradition de tous les saints.

XX. Il n'y a point de traditions apostoliques que celles qui sont reconnues par toute l'Eglise, et dont l'autorité est décidée par le concile de Trente : la proposition contraire est erronée, et les prétendues traditions apostoliques secrètes seraient un piége pour les fidèles, et un moyen d'introduire toutes sortes de mauvaises doctrines.

XXI. L'oraison de simple présence de Dieu, ou de remise et de quiétude, et les autres oraisons extraordinaires, même passives, approuvées par saint François de Sales et les autres spirituels reçus dans toute l'Eglise, ne peuvent être rejetées ni tenues pour suspectes sans une insigne témérité; et elles n'empêchent pas qu'on ne demeure toujours disposé à produire en temps convenable tous les actes ci-dessus marqués : les réduire en actes implicites ou éminents en faveur des plus parfaits sous prétexte que l'amour de Dieu les renferme tous d'une certaine manière, c'est en éluder l'obligation, et en détruire la distinction qui est révélée de Dieu.

XXII. Sans ces raisons extraordinaires on peut devenir un très-grand saint, et atteindre à la perfection du christianisme.

XXIII. Réduire l'état intérieur et la purification de l'âme à ces oraisons extraordinaires, c'est une erreur manifeste.

XXIV. C'en est une également dangereuse, d'exclure de l'état de contemplation, les attributs, les trois Personnes divines et les mystères du Fils de Dieu incarné, surtout celui de la croix et celui de la résurrection; et toutes les choses qui ne sont vues que par la foi sont l'objet du chrétien contemplatif.

XXV. Il n'est pas permis à un chrétien, sous prétexte d'oraison passive ou autre extraordinaire, d'attendre dans la conduite de la vie, tant au spirituel qu'au temporel, que Dieu le détermine à chaque action par voie et inspiration particulière : et le contraire induit à tenter Dieu, à illusion et à nonchalance.

XXVI. Hors le cas et les moments d'inspiration prophétique ou extraordinaire, la véritable soumission que toute âme chrétienne même parfaite doit à Dieu, est de se servir des lumières naturelles et surnaturelles qu'elle en reçoit et des règles de la prudence chrétienne, en présupposant toujours que Dieu dirige tout par sa providence, et qu'il est auteur de tout bon conseil.

XXVII. On ne doit point attacher le don de prophétie, et encore moins l'état apostolique, à un certain état de perfection et d'oraison; et les y attacher, c'est induire à illusion, témérité et erreur.

XXVIII. Les voies extraordinaires avec les marques qu'en ont données les spirituels approuvés, selon eux-mêmes, sont très-rares, et sont sujettes à l'examen des évêques, supérieurs ecclésiastiques et docteurs, qui doivent en juger, non tant selon les expériences que selon les règles immuables de l'Ecriture et de la tradition; enseigner et pratiquer le contraire, est secouer le joug de l'obéissance qu'on doit à l'Eglise.

XXIX. S'il y a ou s'il y a eu en quelque endroit de la terre, un très-petit nombre d'âmes d'élite, que Dieu, par des préventions extraordinaires et particulières qui lui sont connues, meuve à chaque instant de telle manière à tous actes essentiels au christianisme et aux autres bonnes œuvres, qu'il ne soit pas nécessaire de leur rien prescrire pour s'y exciter, nous le laissons au jugement de Dieu; et sans avouer de pareils états, nous disons seulement, dans la pratique, qu'il n'y a rien de si dangereux ni de si sujet à illusion que de conduire les

âmes comme si elles y étaient arrivées, et qu'en tous cas ce n'est point dans ces préventions que consiste la perfection du christianisme.

XXX. Dans tous les articles susdits, en ce qui regarde la concupiscence, les imperfections, et principalement le péché; pour l'honneur de Notre Seigneur, nous n'entendons pas comprendre la très-sainte Vierge sa mère.

XXXI. Pour les âmes que Dieu tient dans les épreuves, Job, qui en est le modèle, leur apprend à profiter du rayon qui revient par intervalles, pour produire les actes les plus excellents de foi, d'espérance et d'amour. Les spirituels leur enseignent à les trouver dans la cime et plus haute partie de l'esprit. Il ne faut donc pas leur permettre d'acquiescer à leur désespoir et damnation apparente, mais avec saint François de Sales les assurer que Dieu ne les abandonnera pas.

XXXII. Il faut bien en tout état, principalement en ceux-ci, adorer la justice vengeresse de Dieu, mais non souhaiter jamais qu'elle s'exerce sur nous en toute rigueur, puisque même l'un des effets de cette rigueur est de nous priver de l'amour. L'abandon du chrétien est de rejeter en Dieu toute son inquiétude, mettre en sa bonté l'espérance de son salut, et comme l'enseigne saint Augustin après saint Cyprien, lui donner tout : *Ut totum detur Deo*.

XXXIII. On peut aussi inspirer aux âmes peinées et vraiment humbles une soumission et consentement à la volonté de Dieu, quand même par une très-fausse supposition, au lieu des biens éternels qu'il a promis aux âmes justes, il les tiendrait par son bon plaisir dans des tourments éternels, sans néanmoins qu'elles soient privées de sa grâce et de son amour : qui est un acte d'abandon parfait et d'un amour pur pratiqué par des saints, et qui le peut être utilement avec une grâce très-particulière de Dieu par les âmes vraiment parfaites : sans déroger à l'obligation des autres actes ci-dessus marqués, qui sont essentiels au christianisme.

XXXIV. Au surplus, il est certain que les commençants et les parfaits doivent être conduits chacun selon sa voie par des règles différentes, et que les derniers entendent plus hautement et plus à fond les vérités chrétiennes.

Si vous pesez avec attention chacun des articles précédents, vous trouverez que, selon les règles de la plus commune théologie, il n'est pas permis de s'en éloigner, et qu'on ne le peut sans scandaliser toute l'Eglise.

Nous croyons aussi que ceux d'entre vous, qui méditeront et étudieront ces articles, avec la grâce de Dieu y trouveront un corps de doctrine qui ne laissera aucun lieu à celle des nouveaux mystiques : sans donner atteinte à celle des docteurs approuvés dont ils tâchent de se couvrir : et de peur qu'on ne les confonde, nous vous nommons expressément, parmi les livres suspects et condamnés, ceux-ci comme plus connus : LA GUIDE SPIRITUELLE de Michel de Molinos; LA PRATIQUE FACILE POUR ÉLEVER L'AME A LA CONTEMPLATION, par François Malaval; LE MOYEN COURT ET FACILE DE FAIRE ORAISON; LA RÈGLE DES ASSOCIÉS A L'ENFANT JÉSUS; LE CANTIQUE DES CANTIQUES DE SALOMON, INTERPRÉTÉ SELON LES SENS MYSTIQUES ET LA VRAIE REPRÉSENTATION DES ÉTATS INTÉRIEURS, avec un livre latin intitulé : ORATIONIS MENTALIS ANALYSIS, etc., *per patrem Dom Franciscum la Combe*, *Tononensem*, lesquels livres déjà notés par diverses censures, nous condamnons d'abondant comme contenant une mauvaise doctrine, et toutes ou les principales propositions ci-dessus par nous condamnées dans les articles susdits, sans approbation des autres livres. Nous défendons très-expressément la lecture de ces livres à tous ceux qui sont commis à notre conduite, sous toutes les peines de droit; et ordonnons sous les mêmes peines qu'ils seront remis entre nos mains, ou de nos vicaires généraux, ou des curés, pour nous les remettre, aussi bien que les écrits particuliers qui se répandent secrètement en faveur de ces nouveautés.

Pour déraciner tout le doute qui pourrait rester sur cette matière, avec la grâce de Dieu nous prendrons soin de vous procurer le plus tôt qu'il sera possible une instruction plus ample, où paraîtra l'application avec les preuves des susdits articles, encore qu'ils se soutiennent assez par eux-mêmes : et ensemble les principes solides de l'oraison chrétienne selon l'Ecriture sainte et la tradition des Pères : enfin en suivant les règles et les pratiques des saints docteurs, nous tâcherons de donner des bornes à la théologie peu correcte, et aux expressions et exagérations irrégulières de certains mystiques inconsidérés ou même présomptueux; lesquelles nous pouvons ranger avec les *profanes nouveautés de langage*, que saint Paul défend[1].

Nous avons évité exprès de vous parler dans cette Instruction de certaines propositions dont les oreilles chrétiennes sont trop offensées : Nous nous réservons à les noter si l'extrême nécessité le demande; ensemble à vous instruire sur toutes les autres propositions qui seront jugées nécessaires pour l'entière extinction de ces erreurs.

Mandons et ordonnons à tous curés, vicaires, et prédicateurs, de publier dans leurs prônes et prédications notre présente Ordonnance et Instruction, aussitôt qu'elle leur sera adressée : Nous ordonnons pareillement qu'elle sera envoyée à toutes les communautés, afin que tout le monde veille contre ceux qui sous prétexte de piété et de perfection introduiraient insensiblement un nouvel Evangile.

Donné à Meaux, en notre palais épiscopal, le samedi seizième jour d'avril mil six cent quatre-vingt-quinze.

Signé † J. BÉNIGNE, *Evêque de Meaux*.

Et plus bas : *Par le commandement de mondit Seigneur*,

ROYER.

1. *I. Tim.*, VI. 20.

INSTRUCTION SUR LES ÉTATS D'ORAISON.

PRÉFACE,

Où l'on pose les fondements, et l'on explique le dessein de cet ouvrage.

I. *Dessein en général de cet ouvrage.* — Si l'on croyait, en lisant le titre de ce livre, que je voulusse y donner des règles pour tous les états d'oraison, ou des moyens pour y arriver et s'y bien conduire, on m'attribuerait un dessein trop vaste, et qui aussi est bien éloigné de ma pensée. Il faut se souvenir de l'occasion qui m'a engagé à traiter cette matière dans une Ordonnance et Instruction pastorale, et qui m'a fait promettre un traité plus ample sur un sujet si important. J'ai voulu exposer les excès de ceux qui abusent de l'oraison, pour jeter les âmes, sous prétexte de perfection, dans des sentiments et dans des pratiques contraires à l'Evangile, et dans une cessation de plusieurs actes expressément commandés de Dieu et essentiels à la piété. Je les ai marqués dans l'Instruction pastorale autant que la brièveté d'un discours de cette nature le pouvait permettre, et il s'agit maintenant de les expliquer plus à fond.

Il faudra aussi faire voir que les erreurs que l'on entreprend de combattre ne sont pas des erreurs imaginaires, mais qu'elles sont véritablement contenues dans un grand nombre de livres qu'on trouve entre les mains de tout le monde, et qu'on lit d'autant plus qu'ils sont ordinairement fort petits.

Dans un temps où chacun se mêle de dogmatiser sur l'oraison, et où il n'y a presque point de directeur qui n'entreprenne d'en donner des règles par son propre esprit à ses pénitents et à ses pénitentes, celui qui doit traiter un si grand sujet, et que l'obligation de son ministère jointe aux besoins de l'Eglise obligent à s'expliquer sur cette matière, doit aussi, avant toutes choses, demander à Dieu son esprit de discernement et d'intelligence pour démêler le vrai d'avec le faux, et le certain ou le sûr d'avec le suspect et le dangereux. C'est ce que j'ai tâché de faire en toute simplicité, et je me confie en Notre Seigneur, qu'il aura reçu mes vœux dans son sanctuaire.

II. *Fausse règle de Molinos et de ses sectateurs qui veulent tout rapporter à l'expérience.* — Je me suis du moins proposé la règle sûre et invariable pour juger de toutes ces choses, qui est l'Ecriture sainte et la tradition. Molinos et ses sectateurs voudraient qu'on renvoyât tout à l'expérience; et pour laisser un champ libre à leurs imaginations, ils décrient la science et les savants. « Ces savants » scholastiques, disent-ils[1], ne savent ce que c'est » que se perdre en Dieu : » on fait accroire aux théologiens « qu'ils condamnent la science mys» tique, parce qu'ils n'y connaissent rien : » et on donne « pour règle sans exception, qu'il en faut » savoir la pratique avant la théorie, et en res» sentir les effets par la contemplation surnatu» relle, » avant que de prononcer dessus. Parmi les soixante-huit propositions de cet auteur, condamnées par la bulle d'Innocent XI d'heureuse mémoire, une des plus remarquables est la LXIVe où il dit que « les théologiens sont moins dispo» sés à la contemplation que les ignorants, parce » qu'ils ont moins de foi, moins d'humilité, moins » de soin de leur salut; et qu'ils ont la tête rem» plie de fantômes, d'espèces, d'opinions et de » spéculations qui ferment l'entrée à la véritable » lumière : » de là on conclut « qu'ils ne sont pas » propres à juger de telles matières, et que la con» templation ne reçoit point d'autres juges que les » contemplatifs. » C'était la troisième des dix-neuf propositions qu'on envoya de Rome aux évêques pour les mettre en garde *contre les nouveaux contemplatifs*. Et c'est encore à présent ce qu'ils ont sans cesse à la bouche pour éluder les censures dont on les flétrit de tous côtés.

1. *Guid. Spir.*, *l.* III, *ch.* XVII, XVIII.

III. *Observation de Gerson sur ceux qui renvoient tout à l'expérience : quelles sont les expériences sur lesquelles il se faut fonder.* — Gerson, que nos pères ont justement appelé docteur très-chrétien tant à cause de sa piété, que pour avoir été en son temps la lumière de ce royaume, remarquait dès lors qu'un des artifices de ceux qui veulent se donner toute liberté d'enseigner ce qu'il leur plaît sur une matière si cachée et si délicate, est d'en appeler toujours aux expériences[1]. Ils se proposent certaines personnes connues ou inconnues, qu'ils prétendent guidées de Dieu d'une façon particulière, et avec cette fragile autorité ils récusent tous les juges qui ne leur sont pas favorables, sous prétexte qu'ils ne sont pas expérimentés : ce qui ne tend à rien moins qu'à rendre ces nouveaux docteurs indépendants des censures et des jugements de l'Eglise; parce qu'on ne saura jamais qui sont ces juges expérimentés dont il faudra suivre les sentiments, ni si les docteurs, les évêques ou les pasteurs ordinaires sont certainement de ce nombre. Mais il est clair, indépendamment de ces prétendues expériences, qu'il y a des règles certaines dans l'Eglise pour juger des bonnes et mauvaises oraisons, et que toutes les expériences qui y sont contraires sont des illusions. On ne peut douter que les prophètes et les apôtres que Dieu nous a donnés pour docteurs, n'aient été très-instruits et très-expérimentés dans ses voies : les saints Pères, qui les ont suivis et nous en ont expliqué la sainte doctrine, ont pris leur esprit; et animés de la même grâce, ils nous ont laissé des traditions infaillibles sur cette matière comme sur toutes les autres qui regardent la religion. Voilà les expériences solennelles et authentiques sur lesquelles il se faut fonder, et non pas sur les expériences particulières qu'il est difficile ni d'attribuer ni de contester à personne par des principes certains.

1. *Epist. ad fratr. Barth. Carthus. et Lib. de Dist. verar. vis. à falsis. Cont. epist. Jo. de Schoen., Edit. Ant.*, 1706, *tom.* I, *col.* 43, 59, 78.

IV. *Suite des observations du même Gerson.* — Ce même docteur, pour réfuter ceux qui prétendaient que ces matières de l'oraison ne devaient point être *portées à l'école*, mais seulement traitées *par les hommes expérimentés dans cette pratique*[1], découvre les illusions où tombent ceux qui donnent pour toute raison « leurs expériences, et qui » transportés par des affections déréglées envers » les vertus, et par des idées indiscrètes de l'a- » mour de Dieu, ont un zèle qui n'est pas selon la » science. » Il se trouve, ajoute-t-il, parmi eux « des femmes d'une incroyable subtilité[2], » dont les écrits quelquefois « contiennent de très-bonnes » choses; mais leur orgueil et la véhémence de » leur excessive passion leur persuadant qu'elles » jouissent de Dieu dès cette vie, elles disent des » choses sur cette bienheureuse vision, que rien » n'aurait égalées, si elles les avaient appliquées à » la vie future. » Je rapporte ces passages pour montrer jusqu'où peut aller l'esprit de séduction, et ensemble comme sous le nom de l'amour divin il s'introduit des excès qui détruisent la piété. C'est de là, dit ce pieux docteur, *que sont nés les béguards et les béguines*, dont on connaît les énormes excès; mais Gerson les attaque ici par leur bel endroit, je veux dire par la trompeuse apparence de leur spécieux commencement, et il attaque en même temps les « autres semblables folies d'amants » insensés que la science ne guide pas : *Insanias » amantium, imo et amantium, quia non secundùm » scientiam.* » D'où il conclut qu'il en fallait croire *les doctes théologiens* qui savaient les règles, plutôt que *les dévots* qui se glorifient de leur expérience.

V. *Preuve par le concile de Vienne.* — C'est aussi ce qu'on pratiqua dans le concile de Vienne contre ces faux contemplatifs. A les entendre, ils étaient élevés à la plus sublime oraison, passifs sous la main de Dieu, transportés par un amour extatique, et toujours mus par des impulsions et impressions divines. Mais encore qu'ils ne cessassent d'alléguer leurs expériences, on ne les écouta pas; et malgré ces épreuves tant vantées, qu'on prit pour des tromperies du malin esprit, et en tout cas pour de vains transports d'une imagination échauffée, ils furent frappés d'un anathème éternel, dont ils furent plutôt abattus que convertis : laissant au monde un exemple des aveugles et opiniâtres engagements où l'on entre, en préférant des expériences particulières et souvent trompeuses à la règle invariable de la tradition.

VI. *Sentiment de sainte Thérèse, qui préfère la science à l'expérience : et les raisons dont elle s'appuie.* — C'est par la même raison que sainte Thérèse a désiré à la vérité de trouver dans les directeurs la science et l'expérience, s'il se peut, unies ensemble; mais faute ou de l'un ou de l'autre, elle a préféré *le savant à celui qui n'est que spirituel*[3]. Ce passage n'est ignoré de personne; mais on n'a peut-être pas assez réfléchi sur les raisons de cette sainte : l'une est que l'*homme d'oraison* renfermé dans cette expérience, « s'il ne marche pas dans » votre voie, comme il en sera surpris (par le défaut » de science) il ne manquera pas de la condam- » ner : » ce que les hommes savants et bien instruits de la règle ne feront pas : « l'autre, que la » connaissance que leur science leur donne d'autres » choses non moins admirables reçues dans l'E- » glise, leur fait ajouter foi à celles que vous leur » raconterez (de votre intérieur) quoiqu'elles ne » leur soient pas encore connues[1]. »

Ainsi ce qu'on n'aura point expérimenté en soi-même, on le sentira dans les autres ou dans des cas approchants. La sainte n'y met qu'une condition, qui est que ces savants que l'on consulte *soient gens de bien :* parce qu'alors en joignant ensemble la science et la vertu, ils seront *de ces spirituels*, au sens de saint Paul[2], *qui jugent de toutes choses*, sans que pour cela il soit nécessaire qu'ils soient arrivés à ces hautes spiritualités de ceux qu'on appelle les grands directeurs : car on voit que le saint apôtre dit bien, *que le spirituel*, dont il parle, *juge de tout;* mais non pas qu'il ait tout expérimenté par lui-même, ni que, pour juger de chaque manière d'oraison, il faille qu'il y ait passé : autrement il faudrait aussi avoir éprouvé les extases pour en porter un jugement droit et discerner les bonnes d'avec les mauvaises, *et le spirituel, qui juge de tout*, serait uniquement celui qui aurait expérimenté toutes les oraisons extraordinaires : ce qui bien assurément n'est pas véritable.

Ces directeurs renommés dont on vante les expériences, et qui ne doutent de rien, ignorent-ils que Dieu dont le bras s'étend au-delà de toutes leurs épreuves, auxquelles, comme sainte Thérèse vient de nous le dire, ils veulent réduire les âmes, les jette bien loin à l'écart, et se plaît à les dérouter : en sorte que leurs expériences, qu'ils prenaient pour guide, ne serviront souvent qu'à les confondre? pendant que les savants hommes bien instruits des règles, pourvu seulement qu'ils soient humbles, et que leur cœur soit droit avec Dieu, sauront bien quand il faudra ne pas juger, et jugeront aussi quand il le faudra, avec d'autant plus de sûreté « que Dieu, dit sainte Thérèse[3], les ayant » choisis pour être des lumières de son Eglise, ils » ont cet avantage par-dessus les autres, que quand » on leur propose quelques vérités, il les dispose à » les recevoir » : de sorte qu'en les suivant, ce n'est pas sur eux, mais sur Dieu seul qu'on s'appuie. Il ne faut pas oublier que la sainte ajoute, *qu'elle en peut bien parler par expérience :* et puisque c'est à l'expérience qu'on voudrait tout rapporter, on en peut croire la sienne.

VII. *Comment Dieu cache aux âmes simples leur oraison : et comment l'étude peut devenir une contemplation éminente.* — C'est donc, pour ainsi parler, l'expérience elle-même qui empêche de tout donner à l'expérience : mais pour pénétrer au fond de cette matière, voici en dernier lieu une autre sorte d'expérience marquée par cette sainte. C'est qu'on est contemplatif, sans le penser être : le dirai-je? on est expérimenté sans le savoir : « Je » sais, dit sainte Thérèse[4], une personne qui » n'ayant jamais pu faire d'autre oraison que la » vocale, possédait toutes les autres, et quand » elle voulait prier d'une autre manière, son esprit » s'égarait de telle sorte qu'elle ne se pouvait souf-

1. *Ep. Jo. de Schoen., et resp. Gers., ibid. Lib. de Dist. verar. vis. à falsis, etc.* — 2. *Idem, col.* 55. — 3. *Chât., 6e dem., chap.* VIII.

1. *Chât., 5e dem., chap.* I. 733. — 2. *I. Cor.*, II. 15. — 3. *Chât., 5 dem., chap.* I. 733. — 4. *Chem. de perfect., ch.* III.

» frir elle-même : mais plût à Dieu que nos oraisons mentales fussent semblables à l'oraison vocale qu'elle faisait. Un jour, continue la sainte, » elle me vint trouver fort affligée de ce que ne » pouvant faire une oraison mentale ni s'appliquer » à la contemplation, elle se trouvait réduite à faire » souvent quelques oraisons vocales. » A la fin pourtant il se trouva qu'elle était, sans y avoir seulement songé, dans la plus sublime contemplation. Ce sont les secrets, et pour ainsi dire les jeux merveilleux de la Sagesse éternelle, qui cache aux âmes ce qu'elle leur donne, et qui leur fait rechercher la contemplation pendant qu'elles la possèdent : les gens savants sont soumis comme les autres à ces conduites cachées : Dieu les fait petits autant qu'il lui plaît, et ils ne trouvent en eux qu'ignorance et aveuglement. Par ces admirables ressorts de la divine Sagesse, un bon et simple docteur, qui ne croira pas savoir prier autrement que le commun des fidèles, sans faire le grand directeur ni parler de son oraison ou raconter les expériences que les autres vantent, vous dira en simplicité ce que Dieu demande de vous : son étude, qui, selon la règle de saint Augustin, n'est qu'une attention à la lumière éternelle, et un saint attachement de son cœur à celui qui est la vérité même, est une sorte de contemplation : quand il parlera de l'oraison il croira parler du don d'autrui plutôt que du sien : plus ses épreuves lui paraissent faibles, ou plutôt, moins il les connaît et moins il y songe, plus il se met en état de profiter de celles des autres ; et en se laissant lui-même pour ce qu'il est aux yeux de Dieu, il annoncera la doctrine que les Écritures apostoliques, et la tradition des saints lui auront apprise.

VIII. *Comment l'expérience est subordonnée à la science théologique.* — Qu'on ne croie pas toutefois que je rejette le secours de l'expérience : ce serait manquer de sens et de raison : mais je dis que l'expérience, qui peut bien régler certaines choses, est subordonnée dans son tout à la science théologique, qui consulte la tradition et qui possède les principes. C'est ici une vérité constante et inébranlable qu'on ne peut nier sans erreur : le contraire, comme on a vu, est un moyen indirect de se soustraire au jugement de la saine théologie, et en général à l'autorité des jugements ecclésiastiques.

IX. *Division de cet ouvrage en cinq traités principaux.* — Appuyé sur ces solides fondements, j'entrerai avec confiance dans cette matière, et pour y procéder avec ordre, je diviserai cet ouvrage en cinq traités. Je proposerai dans le premier, qui est celui-ci, les faux principes des mystiques de nos jours et leur mauvaise théologie, avec une juste censure de leurs erreurs. Pour les réfuter plus à fond, le second traité fera voir les principes communs de l'oraison chrétienne. Le troisième exposera par les mêmes règles les principes des oraisons extraordinaires, dont Dieu favorise quelques-uns de ses serviteurs. Les épreuves et les exercices feront le sujet du quatrième. Enfin, je conclurai cet ouvrage en expliquant les sentiments et les locutions des saints docteurs dont les faux mystiques ont abusé, et partout je tâcherai d'empêcher que l'abus qu'ils en auront fait, ne fasse perdre le goût de la vérité. J'espère que par ce moyen le pieux lecteur n'aura rien à désirer sur cette matière : les erreurs seront découvertes : ceux qui manquent moins par malice que par imprudence se réjouiront d'être redressés : les âmes simples et encore infirmes seront attirées à l'oraison, et celles qui y sont déjà exercées craindront moins de se livrer aux attraits divins. Dieu sait que ce n'est pas de moi-même, mais de la doctrine des saints et de la force de la vérité que j'espère ces avantages.

X. *Difficultés de cette matière.* — Quoique mon dessein principal soit de répandre dans tous les cœurs les doux attraits de la parfaite oraison, néanmoins en divers endroits et surtout lorsqu'il s'agira de l'oraison qu'on nomme passive, je ne pourrai éviter l'abstraction et la sécheresse, qui, dans un sujet si sublime et si délicat, accompagnent nécessairement les définitions et les résolutions précises. D'ailleurs, il faudra entrer dans des matières que le monde ne goûte guère, et dont souvent il fait le sujet de ses railleries. On y traite ordinairement les contemplatifs de cerveaux faibles et blessés ; les ravissements, les extases, et les saintes délicatesses de l'amour divin, de songes et de creuses visions. L'homme animal, comme dit saint Paul[1], qui ne veut ni ne peut entendre les merveilles de Dieu, s'en scandalise : ces admirables opérations du Saint-Esprit dans les âmes, ces bienheureuses communications et cette douce familiarité de la Sagesse éternelle, qui fait ses délices de converser avec les hommes, sont un secret inconnu, dont chacun veut raisonner à sa fantaisie. Parmi tant de différentes pensées qui se forment sur ce sujet dans tous les esprits, comment empêcherai-je la profanation du mystère de la piété, que le monde ne veut pas goûter? Dieu le sait, et il sait encore l'usage que je dois faire des contradictions ou secrètes ou déclarées qu'on trouve sur son chemin, dans une matière où tout le monde se croit maître, et où l'on ne voit que trop que les esprits prévenus se passionnent d'une étrange sorte pour leurs sentiments. Mais qu'importent ces oppositions à qui cherche la vérité? Dieu connaît ceux à qui il veut parler : il sait les trouver, et sait, malgré tous ces obstacles, faire dans leurs cœurs, par nos faibles discours, les impressions qu'il a résolues. Son œuvre dont une partie et peut-être la principale, du moins la fondamentale, est de découvrir les erreurs, s'accomplit avec patience, et souvent s'avance davantage par les contradictions de ceux qui s'y opposent, que par les applaudissements de ceux qui l'approuvent. Marchons donc avec confiance, et n'épargnons rien pour prévenir le venin d'une doctrine qui ne cherche qu'à s'établir insensiblement sous couleur de piété. Plusieurs seront étonnés de la nécessité où je me suis mis d'exposer le sentiment de quelques pieux contemplatifs des derniers temps, dans la doctrine desquels le public s'intéresse peu, et que souvent il ne connaît guère : on me dira qu'après avoir établi la vérité révélée par l'Écriture et par les Pères, je dois présupposer que ces spirituels s'y sont conformés, en tout cas qu'ils ont dû le faire ; ainsi que je pouvais m'épargner le soin d'examiner leurs pensées, auxquelles aussi bien on ne se croit pas obligé de déférer beaucoup. Je ne

1. *Cor.*, II. 14.

sais que dire à cette objection, si ce n'est que la charité m'a inspiré un dessein plus étendu, et que je me suis proposé de ne laisser aucun refuge à ceux qui n'épargnent rien pour trouver des approbateurs à leurs nouveautés. Qu'on souffre donc ma diligence, peut-être excessive : l'affaire est plus importante que ne le peuvent penser ceux qui n'en sont pas tout à fait instruits : et avant que de passer outre, j'en reviens à fléchir mes genoux devant Dieu Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, pour lui demander non-seulement la netteté et la précision, mais encore la simplicité et l'onction de sa grâce, dans un ouvrage où il s'agit de parler au cœur plutôt qu'à l'esprit.

APPROBATION

DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DE PARIS.

L'expérience nous apprend, aussi bien que l'Ecriture, que le démon a ses profondeurs comme Dieu, mais qu'elles sont d'une nature bien différente. Les conseils de Dieu étant conduits par une sagesse toute sainte et toute puissante, tendent toujours à tirer le bien du mal même, au lieu que les artifices du démon ne vont qu'à tourner le bien en mal ; lorsqu'il ne peut éloigner les âmes du bien où la grâce les attire, il en fait un mal par le poison qu'il y répand. C'est ce qu'il fait sur la matière de l'oraison depuis quelques années surtout. Comme il sait que la prière est le grand moyen de le désarmer, et de tout obtenir de Dieu ; ou il en dégoûte entièrement par le mépris qu'il en inspire aux enfants du siècle, et par les vaines craintes qu'il donne aux âmes timides ; ou il la corrompt par l'illusion. Il y a fait tomber plusieurs personnes, qui faute d'humilité ont donné dans le piége, l'orgueil les a séduites, et leur a fait enseigner une nouvelle spiritualité que les saints n'ont point connue ; elles se sont flattées de pouvoir, par des méthodes de leur invention, rendre faciles et communs à tout le monde, les dons les plus précieux et les plus rares que le Saint-Esprit n'accorde qu'à quelques âmes choisies que Dieu veut favoriser d'une manière particulière, sans manquer à ce qu'il a promis pour le salut des autres. Il faut donc faire connaître la fausseté de leurs maximes, et les abus où elles jettent : il faut expliquer les mystères les plus profonds de l'amour divin, que l'Eglise ne découvre qu'avec réserve et à proportion de ses besoins, parce que les âmes sensuelles n'en sont pas capables ; mais elle le fait toujours sans dissimulation et sans artifice, parce qu'elle n'enseigne rien que de saint et qui ne soit digne de Dieu.

Il fallait pour traiter une matière si difficile et si délicate une main aussi habile que celle du grand prélat qui a composé cet ouvrage. Son nom seul porte avec soi son approbation et son éloge : car qui ne connaît sa profonde érudition, son zèle pour la vérité, son application continuelle à combattre les erreurs, et les autres qualités épiscopales dont Dieu l'a rempli ? On en trouvera de nouvelles preuves dans ce livre, comme dans les autres excellents ouvrages qu'il a donnés au public. Ainsi ce n'est point assez de dire que nous n'y trouvons rien de contraire à la foi ni à la morale chrétienne : nous exhortons de plus les âmes véritablement pieuses de le lire avec attention, et de se servir des pures lumières qu'elles y trouveront pour éviter les routes égarées de la fausse spiritualité, et pour marcher toujours dans la voie droite de la perfection. Donné à Paris dans notre palais archiépiscopal, le douzième jour du mois de février, l'an de grâce mil six cent quatre-vingt-dix-sept.

Signé ✝ Louis-Antoine, *Archevêque de Paris.*

APPROBATION

DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE CHARTRES.

J'ai lu l'excellent livre intitulé : *Instruction sur les états d'Oraison, où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours, avec les actes de leur condamnation.* L'erreur des quiétistes y est démasquée, désarmée et invinciblement confondue. Monseigneur l'Evêque de Meaux, toujours attentif à défendre l'Eglise contre toute nouveauté, fait voir clairement où tendent leurs principes et le sens pernicieux de leurs maximes. Ils ont pensé ce qu'ils ont écrit, ce qu'ils ont tant de fois répété, ce qu'ils se sont efforcés de prouver, ce qu'ils ont expliqué par des comparaisons très-sensibles, ce qui forme leur système, et ce qui est le sens de tous leurs ouvrages.

Qu'ils ne tentent donc plus de rappeler ici en leur faveur la fameuse distinction du droit et du fait; ce ne pourrait être qu'un artifice pour éluder les condamnations de l'Eglise, dans une occasion où les écrits condamnés parlent si clairement et d'une manière si peu équivoque.

Les légers correctifs qu'on y trouve quelquefois, et ceux-là mêmes où ils semblent nier ce qu'ils assurent ailleurs, ne servent de rien pour leur excuse; ils se sont par là préparé des évasions; ils ont dit de bonnes choses pour faire passer les mauvaises; et tout ce qu'on peut conclure de ces contrariétés, c'est qu'ils ont voulu se déguiser; mais ils ont beau faire : il y a certains endroits dans leurs ouvrages qui en sont comme les chefs et le dénouement par où ils se découvrent malgré eux. On n'a par exemple qu'à les suivre dans les différents degrés de leur prétendue perfection, et à séparer comme ils font en chaque degré, le commencement, le progrès, et le terme ; on trouvera que ce qu'ils semblent accorder à la vérité catholique, dans le degré des plus parfaits, n'est vrai, selon eux, que pour le commencement du degré, ou tout au plus dans le progrès qu'on y fait, et que quand enfin on est arrivé à leur terme, il n'y a plus rien à faire pour la créature; qu'alors tout acte de vie chrétienne, quelque simple et délicat qu'il soit, est entièrement éteint; et voilà la mort mystique, selon eux, qui conduit à la vie parfaite; mais c'est en effet la mort de la grâce, qui mène à l'indifférence du salut et à la réprobation éternelle.

Ils ont eu la hardiesse d'appeler à leur défense les plus saints mystiques; mais M. de Meaux a réparé l'injure faite à ces grands saints, en montrant par eux-mêmes leurs véritables sentiments, et a confondu les novateurs par la foi et la tradition constante de l'Eglise.

Après les éclaircissements de ce grand prélat, il est évident que cette nouveauté est le renversement de la foi et de la morale de l'Evangile. Luther et Calvin attaquèrent l'un et l'autre sous prétexte de réforme au commencement du siècle passé, et les faux mystiques d'aujourd'hui attentent la même chose, sous le voile spécieux de la plus haute perfection. Il ne faut donc pas s'étonner si les calvinistes ont fait l'apologie de Molinos, et si les trembleurs d'Angleterre ont reçu dans leur communion les quiétistes fugitifs d'Italie.

C'est un monstre, que des chrétiens et des chrétiennes aient pu donner de tels excès au public sous les noms de la plus parfaite piété. Ils ont réduit l'exercice de la foi à des idées si confuses de la Divinité, et les pratiques de l'Evangile à une telle inaction et insensibilité, qu'un licencieux déiste, qui aurait voulu secouer le joug de la religion, et étouffer les remords de sa conscience, n'aurait pu rien concerter de plus favorable à son libertinage.

Quelles suites d'une si énorme doctrine, et quand on ne les aurait pas prévues en seraient-elles moins à craindre? On sait quelle a été la vie de Molinos : Dieu punit souvent l'orgueil de l'esprit par les humiliations de la chair : *Evanuerunt in cogitationibus suis; dicentes enim*

se esse sapientes; stulti facti sunt..... Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt. On doit tout craindre quand on est superbe, et l'orgueil peut-il monter plus haut en cette vallée de larmes, que de s'attribuer une justice, un désintéressement, un rassasiement, une transformation si fort au-dessus de notre état présent?

Prétendre avoir extirpé l'amour-propre, c'est sans doute le comble de l'amour-propre, et quelle plus grande marque en peuvent donner ces âmes vaines, que leur folle présomption de n'avoir plus rien à demander à Dieu. Il n'est point de chute honteuse où un tel excès d'orgueil ne puisse précipiter : et plaise au Seigneur que sous ces noms spécieux de simplicité, d'enfance, d'obéissance trop aveugle, de néant, il n'y ait rien de caché de ce que l'on a découvert ailleurs dans ces orgueilleuses et spirituelles singularités.

Après l'instruction exacte qu'on donne ici sur un sujet si délicat et si important, nous espérons que toutes les personnes de bonne foi et de bon esprit, qui se seraient laissé prévenir par l'endroit spécieux de cette nouveauté, reviendront de leurs préventions, et que les auteurs mêmes des ouvrages condamnés détesteront avec humilité et sincérité leurs erreurs, si l'infaillibilité que quelques-uns d'entre eux s'attribuent, et le mépris qu'ils font de toute la terre n'opposent pas aux remèdes de l'Eglise un orgueilleux entêtement qui rende leur mal incurable.

Nous ne cesserons d'offrir à Dieu nos prières et nos sacrifices, pour qu'il détourne de dessus leurs têtes un si grand malheur, par une rétractation et une pénitence sincère, qui console Jésus-Christ et son Eglise de leurs égarements passés. Que si au contraire ils continuaient de résister toujours opiniâtrément à la vérité, ainsi que Jannès et Mambrès résistèrent à Moïse, du moins leurs opinions insensées ne feront plus aucun progrès : car leur folie va être maintenant connue et détestée de tout le monde, comme le fut celle de ces magiciens : *sed ultra non proficient; insipientia enim eorum manifesta erit omnibus, sicut et illorum fuit.*

C'est le grand fruit que nous avons tout lieu d'attendre de l'excellent livre de M. l'Evêque de Meaux, si rempli de la profondeur, de la lumière, de la pureté, et de la force de la vérité catholique, dont ce grand prélat s'est toujours montré si utilement pour l'Eglise, le zélé défenseur contre toute erreur qui l'a osé attaquer dans ces derniers temps. Fait à Chartres, ce troisième de mars mil six cent quatre-vingt-dix-sept.

Signé † PAUL, *Evêque de Chartres.*

LETTRE DE L'AUTEUR

A N. S. PÈRE LE PAPE.

BEATISSIME PATER,

Ad pedes beatissimos appono librum pro defensione decretorum apostolicæ Sedis à me editum, et vix prælo subtractum. Quæ enim catholicam veritatem, quæ cathedræ Petri dignitatem majestatemque spectant, ea christianis quidem omnibus, sed nobis potissimum episcopis curæ esse oportet, qui in partem vocati sollicitudinis, plenitudinem potestatis colere debeamus. Et quidem Pontifex sanctissime quàm adversus errores Romana vigilaret fides, recentissimo exemplo claruit, cùm in ipsam christianitatis arcem, id est in ipsam Urbem, sub orationis ac pietatis specie pestiferum virus latenter irreperet, ac magnam Italiæ partem flamma pervaderet. Sed error occultus non fefellit Petri sedem, in quâ fides apostolico ore laudata, et Christi oratione firmata non potest sentire defectum. Statim enim Innocentius XI sanctæ recordationis antecessor tuus, ab ipsâ Petri sede, hoc est ab altiore loco speculæ pastoris, classicum insonuit, et universos excitavit episcopos : quâ voce commoniti nos quoque insurreximus, zeloque zelati pro Domino Deo exercituum, in his quoque partibus comprimere conati sumus gliscentem hæresim, quæ per innumerabiles libellos longè latèque diffusa, ac ne latiùs spargeretur, ab apostolicâ Sede damnata est. Nos autem ultro profitemur, Beatissime Pater, in damnandis propositionibus, ac proscribendis libris, sanctissimæ Sedis decretis inhæsisse, et nunc toto hoc opusculo nihil aliud agimus, quàm ut id quod summâ auctoritate et æquitate est gestum, Scripturarum testimoniis, traditione Patrum, ac veræ theologiæ decretis fulciatur : quæ promptâ et humili mente conantem, et sub tantæ Sedis auctoritate certantem procul dubio adjuvabis. Sanè diligenter cavendum est, ne in ipso orationis fonte christiana pietas corrumpatur : id enim omnino agunt prædictorum libellorum, quos Sedes apostolica damnavit, auctores; ut gratuiti amoris specie, christianæ spei solatium, et sensus æternæ beatitudinis, quæ est ipse Deus noster, ipsa etiam sanctæ dilectionis incentiva languescant, ac sic tota pietas in argutiis inanibus, abstractisque et exsuccis conceptibus reponatur; satis superque se spirituales ac mysticos arbitrati, si à nemine capiantur, et in suis cogitationibus evanescant. Quæ si ratio invalescat, jam ad verba subtilia, novasque ac vanas voces apostolica illa, solida, sinceraque pietas ac simplicitas redigetur, veræque virtutis studium refrigescet : quæ absint à temporibus tuis. Nos enim prædicamus Innocentium XII, veræ genuinæque pietatis exemplum, christiani gregis formam, episcoporum patrem, altorem pauperum, optimæ cujusque institutionis auctorem : qui pacem ecclesiis, pacem regnis afferat; Ecclesiæ Gallicanæ, Regi nostro magno, optimo, verè christianissimo, ac Sedis apostolicæ veneratori præcipuo, totique florentissimo ac religiosissimo regno parentem se præbeat; Belgarum turbas componat; atque ad Sinenses ac remotissimas illas vastissimasque Orientis provincias apostolicæ providentiæ intendat aciem, ac cœlestis vineæ operariis partito labore, partâque concordiâ ostium aperiat Evangelio. Quid superest, Beatissime Pater, nisi ut Sanctitati tuæ omnibus votis incolumitatem apprecer, ejusque tutelæ commendem hoc opusculum meum pro sanctissimæ Sedis decretis, summâ quidem fiduciâ, sed interim demisso animo pugnaturum. Denique ut per omnia, in tuâ Sedisque apostolicæ potestate futurum esse me spondeam, ac per Abbatem Bossuetum paternæ erga illum tuæ benevolentiæ memorem, tanquam per alterum me, apostolicæ benedictionis munus accipiam,

BEATISSIMÆ PATER,

Sanctitati tuæ devotissimus et addictissimus servus, et filius :

Sign. † J. BENIGNUS, *Episcopus Meldensis.*

Parisiis, die 17 martii, an. Dom. 1697.

BREF DE N. S. PÈRE LE PAPE A L'AUTEUR.

INNOCENTIUS PAPA XII.

Venerabilis Frater, salutem et apostolicam benedictionem. Etsi ad fraternitatem tuam peculiari quodam propensæ voluntatis sensu prosequendam valida nobis incitamenta non deerant à virtutibus, doctrinâ ac meritis, quibus præstas; acriores nihilominus in idipsum stimulos addidit volumen quod in lucem nuper edidisti, quodque unà cum litteris obsequentibus erga nos significationibus refertis à dilecto filio Abbate Bossueto accepimus. Quamobrem pro explorato habere poteris, non defutura tibi in occasionibus quæ se offerent, præcipua prædictæ voluntatis testimonia, cujus interim rei pignus apostolicam benedictionem fraternitati tuæ peramanter impertimur. Datum Romæ apud sanctam

Mariam Majorem, sub annulo Piscatoris, die VI maii MDCXCVII, Pontificatûs nostri anno sexto.

Signé MARIUS SPINULA.

Et au-dessus : Venerabili Fratri JACOBO BENIGNO, Episcopo Meldensi.

PREMIER TRAITÉ,

Où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours.

LIVRE PREMIER.

Les erreurs des nouveaux mystiques en général, et en particulier leur acte continu et universel.

I. *Observations générales sur le style des auteurs mystiques, et sur leurs exagérations depuis quelques siècles.* — Il y a déjà quelques siècles que plusieurs de ceux qu'on appelle mystiques, ou contemplatifs, ont introduit dans l'Eglise un nouveau langage qui leur attire des contradicteurs. En voici un échantillon dans le livre de Jean Rusbroc, chanoine régulier de l'ordre de Saint-Augustin, prieur et fondateur du monastère de Vauvert, l'un des plus célèbres mystiques, qui mourut vers la fin du quatorzième siècle. Cet homme donc, dans son livre, *de l'Ornement des Noces spirituelles*, qui est son chef-d'œuvre, a avancé ces propositions, que Gerson, qui fleurissait quelque temps après, lui a reprochées[1]; « que non-seulement l'âme contemplative voit Dieu par une clarté qui est la divine essence; mais encore, que l'âme même est cette clarté divine; que l'âme cesse d'être dans l'existence qu'elle a eue auparavant en son propre genre; qu'elle est changée, transformée, absorbée dans l'être divin, et s'écoule dans l'être idéal qu'elle avait de toute éternité dans l'essence divine; et qu'elle est tellement perdue dans cet abîme, qu'aucune créature ne la peut retrouver : *Non est reperibilis ab ullâ creaturâ.* » Quoi! l'ange saint, qui est préposé à la conduite de cette âme, et les autres esprits bienheureux ne peuvent plus la distinguer de Dieu? Elle ne connaît pas elle-même sa distinction, ou, comme parle cet auteur, son *altérité?* elle ne sent plus de faiblesse; elle ne sent même plus qu'elle est créature? C'est lui donner plus qu'on ne peut avoir même dans le ciel; *et lorsque Dieu sera tout en tous*[2], ceux que l'Apôtre comprend sous le nom de *tous*, connaîtront qu'ils sont et demeurent plusieurs, bien que réunis à un seul Dieu. Quoiqu'à force de subtiliser et d'affaiblir les termes, on puisse à la fin peut-être réduire ces expressions de Rusbroc à quelque sens supportable, Gerson soutient que, malgré la bonne intention de celui qui s'en est servi, elles sont en elles-mêmes dignes de censure, et propres à favoriser la doctrine des hérétiques, qui disaient que l'homme pouvait être réellement changé en Dieu et en l'essence divine : mais sans entrer dans cette dispute, il me suffit ici de remarquer que cet auteur et ses semblables sont pleins d'expressions de cette nature, dont on ne peut tirer de bon sens que par de bénignes interprétations, ou pour parler nettement, que par des gloses forcées. En effet, il ne faut que lire les explications qu'un pieux Chartreux de ce temps-là, en répondant à Gerson, donne aux paroles de Rusbroc dont il était disciple, pour être bientôt convaincu qu'on ne doit attendre ni justesse ni précision dans ces expressions étranges, mais les excuser tout au plus avec beaucoup d'indulgence.

1. *Gers. ad Carthus., tom.* I, *col.* 60. *Rusb, De orn. spirit. nupt., III. part., cap.* 2 *et* 3, *etc.* — 2. *I. Cor.*, XV. 28.

II. *Des livres attribués à saint Denys l'Aréopagite, que les mystiques ont pris pour modèle.* — Ce qui paraît principalement leur avoir inspiré ce langage exagératif, c'est que prenant pour modèle les livres attribués à saint Denys l'Aréopagite, ils en ont imité le style extraordinaire, que Gerson a bien connu; et selon le naturel de l'esprit humain, qui s'étant une fois guindé ne peut plus se donner de bornes, ils n'ont cessé d'enchérir les uns sur les autres : ce qui à la fin les a mis au rang des auteurs dont on ne fait point d'usage. Car qui connaît maintenant Harphius ou Rusbroc lui-même, ou les autres écrivains de ce caractère? Non que la doctrine en soit mauvaise, puisque, comme l'a sagement remarqué le cardinal Bellarmin, elle est demeurée sans atteinte : ni que leurs écrits soient méprisables, puisque beaucoup de savants auteurs les ont estimés et en ont pris en main la défense; mais à cause qu'on n'a pu rien conclure de précis de leurs exagérations : de sorte qu'on a mieux aimé les abandonner, et qu'ils demeurent presque inconnus dans des coins de bibliothèques.

III. *De l'autorité de ces écrivains : Sentiment de Suarez.* — De là aussi il est arrivé que leur autorité est fort petite, pour ne pas dire nulle dans l'école : tout ce qu'on y dit de plus favorable pour eux, c'est que ce sont des auteurs qu'il faut interpréter bénignement, et quand on objecte à Suarez l'autorité de Taulère, qui est pourtant à mon avis un des plus solides et des plus corrects des mystiques, il répond[1] « que cet auteur ne parlant pas avec la précision et subtilité scolastique, mais avec des phrases mystiques, on ne peut pas faire grand fondement sur ses paroles, quand on voudrait déférer à son autorité. »

IV. *Les excuses qu'on leur donne : réflexion de Gerson.* — Ce qu'on dit de plus vraisemblable et de plus avantageux pour excuser leurs expressions exorbitantes, c'est qu'élevés à une oraison dont ils ne pouvaient expliquer les sublimités par le langage commun, ils ont été obligés d'enfler leur style pour nous donner quelque idée de leurs transports. Mais le saint homme Gerson, qui ne leur est point opposé, puisqu'il a fait expressément leur apologie, ne laisse pas de leur reprocher de pratiquer tout le contraire de Jésus-Christ et de ses apôtres, qui ayant à développer des mystères impénétrables et cachés à tous les siècles, les ont proposés en termes simples et vulgaires. Saint Augustin, saint Bernard, tous les autres saints les ont imités; au lieu, dit le docte et pieux Gerson[2], que ceux-ci dans une moindre élévation semblent ne songer qu'à percer les nues et à se faire perdre de vue par leurs lecteurs.

1. *Suar., De relig., c.* 2, *lib.* II, *de orat. ment., cap.* 12, *n.* 17. — 2. *Ubi sup.*

V. *Autre exagération du même Rusbroc.* — C'est de quoi je vais donner un second exemple, tiré du même Rusbroc dans le même livre[1], plus étrange que le premier. Car en parlant d'un homme abandonné à Dieu afin qu'il fasse de lui tout ce qu'il voudra dans le temps et dans l'éternité, il dit que cela lui paraîtra meilleur, *Id melius ei sapiet*, que s'il pouvait aimer Dieu éternellement : qui est une pensée qu'on ne peut comprendre ; car qu'y a-t-il au-dessus d'aimer Dieu d'un amour éternel ; c'est-à-dire de l'aimer comme les esprits bienheureux, comme l'âme sainte de Jésus-Christ, comme Dieu s'aime lui-même? Cependant ce contemplatif trouve quelque chose de meilleur. Mais ce qu'il veut mettre à la place de cet amour éternel sera pourtant de l'amour ; cet amour en sera-t-il meilleur pour n'être pas éternel, et pour être de cette vie plutôt que de l'autre? Quoi, perdra-t-il son prix, parce qu'il sera immuable et béatifiant? La proposition paraît étrange, mais ce n'est rien en comparaison de la raison qu'il en rend : « Car encore, » continue-t-il, que de toutes les actions la plus » agréable soit de louer Dieu, il est encore plus » agréable d'être le propre bien de Dieu, parce » que cela mène à lui plus profondément, et que » c'est plutôt en recevoir l'opération que d'agir » soi-même : *Passio potius est Dei quàm actio.* » Comme si Dieu agissant en nous y pouvait opérer quelque chose de meilleur en soi, ou qui nous unît davantage à lui, ou qui nous tînt davantage dans sa dépendance, que de se faire aimer et louer de nous par un éternel amour ; ou bien qu'étant dans le ciel avec cet amour, il fallût encore rechercher des moyens imaginaires de s'en dépouiller : en sorte que, par amour et par soumission à Dieu, on consentît de ne plus aimer, s'il le voulait, ou d'aimer moins et d'avoir un genre d'amour plus imparfait que celui qui est éternel et béatifique : absurdités si étranges, qu'on ne sait par où elles ont pu entrer dans l'esprit d'un homme ; et néanmoins l'homme qui nous les propose, c'est Rusbroc, le plus célèbre de tous les mystiques de son temps et le maître de tous les autres ; le maître d'Henri Harphius, qui l'a copié, et de Jean Taulère, qui l'a suivi[2] : celui que ses disciples donnaient comme un homme immédiatement inspiré de Dieu, surtout dans le traité dont il s'agit[3]. Que de violents correctifs ne faut-il point apporter à ses propositions pour les rendre supportables? Concluons donc, encore un coup, que si l'on ne trouve aux prodigieux discours de Rusbroc, et de ses semblables, de charitables adoucissements qui les réduisent à de justes bornes, on se jette dans un labyrinthe dont on ne peut sortir.

VI. *Autres exemples d'exagérations dans les mystiques.* — Un des caractères de ces auteurs, c'est de pousser à bout les allégories ; je ne dis pas seulement en se jetant comme fait Rusbroc dans de vaines spéculations sur les planètes et leurs enfants, tirées des astrologues[4] ; mais en poussant les allégories jusqu'aux plus mauvaises conséquences ; comme quand le bon Harphius, en parlant des noces spirituelles de l'âme avec Jésus-Christ, dit et repète qu'elles produisent *une entière inséparabilité*[1] : ce qui étant pris à la lettre, ne serait rien moins que l'hérésie de Calvin et de ses sectateurs.

Mais il ne faut pas pousser à toute rigueur des gens dont les intentions ont été meilleures que leurs expressions n'ont été exactes. Par exemple, quand Suson dit et inculque, que les parfaits contemplatifs *ne ressentent plus aucune tentation*[2] ; il vaut mieux entendre qu'il parle ainsi, non absolument, mais par comparaison à d'autres états qui en sont plus travaillés, que de prendre au pied de la lettre une expression par où ces contemplatifs seraient tirés des communes infirmités de tous les justes, jusqu'à n'avoir plus besoin de l'Oraison dominicale : ce qui est, comme on verra, un des excès où sont tombés les mystiques de nos jours.

VII. *Etrange exagération dans les* Institutions de Taulère. — On trouve dans un livre intitulé *Institutions de Taulère*, qui parmi les livres mystiques est un des plus estimés, une histoire assez étrange *d'un saint homme*[3], qui après avoir exposé, dans son oraison, qu'il ne voulait plus de consolation sur la terre, entend le Père céleste qui lui dit : « Je vous donnerai mon Fils, afin qu'il vous accompagne toujours en quelque lieu que vous » soyez : Non, mon Dieu, repartit ce saint homme, » je désire demeurer en vous et dans votre essence » même. Alors le Père céleste lui répondit : Vous » êtes mon Fils bien-aimé dans qui j'ai mis toute » mon affection. »

C'est assurément une étrange idée de refuser Jésus-Christ avec un *non* si formel et si sec, pour avoir l'essence divine. Craignait-il d'en être privé ayant Jésus-Christ, et avait-il oublié saint Paul qui nous dit[4] : *Celui qui nous a donné son propre Fils, comment ne nous a-t-il pas donné toutes choses avec lui?* Combien de tours violents faut-il donner à son esprit, pour réduire ce discours à un bon sens? Mais quelle oreille chrétienne n'est point blessée de cette parole du Père éternel à celui qui refuse son Fils, en lui disant à lui-même : « Vous » êtes mon Fils bien-aimé dans qui j'ai mis mes » complaisances? » En vérité cela est outré, pour ne rien dire de plus. Concluons-nous pour cela, qu'on enseigne à refuser le Fils de Dieu, ou bien qu'on lui égale une créature, en lui appliquant ce que le Père éternel n'a jamais dit qu'à son Fils unique. C'est à quoi le bon Taulère, ni Surius, qui a compilé ses *Institutions*, n'ont jamais songé. Je veux seulement conclure qu'une ardente imagination jette souvent ces auteurs dans des expressions absurdes, et qui, sans rien vouloir diminuer de la réputation de Taulère, nous apprennent du moins à ne pas prendre au pied de la lettre tout ce qui lui est échappé.

Si je voulais recueillir toutes les façons de parler excessives et alambiquées, qui se trouvent dans cet écrivain et dans ses semblables, je ne finirais jamais ce discours. Il me suffit d'observer que les plus outrées sont celles que les mystiques de nos jours aiment le mieux : en sorte que leur caractère, je le puis dire sans crainte, c'est d'ou-

1. *De orn. spirit. nupt.*, 3. *p.* — 2. *Vit. Rusb. per Surium.* — 3. *Jo. de Schoen. ap. Gers.*, *ibid.*, *col.* 63. — 4. *De contempl.*, *cap.* 32 *et seq.*, 68, *etc.*

1. *De Theol. myst.*, *lib.* I, *c.* 101, *fol.* 124, 125. — 2. *Dial. cum sap. Æt.*, *p.* 413. — 3. *Instit. Taul.*, *cap.* 1, *édit. Paris*, 1623, *p.* 676. *Traduct. de* 1638, *p.* 21. — 4. *Rom.*, VIII. 32.

trer ce qui l'est le plus, et d'enchérir au-dessus de tous les excès.

VIII. *Autre exemple d'exagération dans ces auteurs.* — Enfin, pour dernier exemple des exagérations dont je me plains, j'alléguerai ce que les mystiques répètent à toutes les pages, que la contemplation exclut non-seulement toutes images dans la mémoire et toutes traces dans le cerveau, mais encore toute idée dans l'esprit et toute espèce intellectuelle : ce qui est si insoutenable et si inintelligible, qu'en même temps qu'ils le disent, ils sont contraints de le détruire, non-seulement à l'égard des espèces et des idées intellectuelles, mais encore à l'égard des images mêmes corporelles, puisque les livres où ils les excluent, en sont tout remplis; témoin Rusbroc dans celui des *Noces spirituelles*, où, en s'opposant à ces images de toute sa force, il ne peut écrire une page sans y revenir.

Tous les autres mystiques suivent son exemple : le plus sublime de tous les états d'union est en effet, et selon eux, celui où l'âme est élevée d'une façon particulière à la dignité d'épouse de Jésus-Christ; mais ici n'emploie-t-on pas à chaque moment les images des fiançailles et des noces; de la chaste consommation de ce divin mariage; de la dot de l'âme mariée au Verbe, aussi bien que des présents qu'elle en reçoit; et cent autres de cette nature tirées des saintes Ecritures, et qu'on ne peut rejeter en aucun état, sans anéantir le sacré mystère du Cantique des cantiques.

Par une semblable exagération, les mystiques les plus sages inculquent sans cesse leur ligature ou suspension des puissances : si on les entend à la lettre, en certains endroits on n'est plus uni à Dieu par l'intelligence, par la volonté, par la mémoire; mais par la substance de l'âme : chose reconnue impossible par toute la théologie, qui convient que l'on ne peut s'unir à Dieu que par la reconnaissance et par l'amour; par conséquent par les facultés intellectuelles : et il est constant que les vrais mystiques dans le fond n'entendent pas autre raison, encore que leur expression porte plus loin.

IX. *Erreur des mystiques de nos jours.* — Il fallait donc s'accoutumer à tempérer par des saintes interprétations les excessives exagérations de ces auteurs sur les états de contemplation ou d'oraison extraordinaire. On a fait tout le contraire, et les mystiques de nos jours, non contents de prendre à la lettre ces expressions, les ont poussées jusqu'à un excès qu'il n'y a plus moyen de supporter, et y ont ajouté des choses que personne n'avait pensées avant eux; d'où sont enfin venues toutes les erreurs inconnues aux anciens mystiques, que nous allons exposer.

X. *Nécessité du présent Traité.* — J'entreprends ici, pour l'amour de Dieu et de son Eglise, un travail ingrat, qui est celui d'aller rechercher dans de petits livres de peu de mérite, un nombre infini d'erreurs, qu'il faudrait ce semble plutôt laisser tomber d'elles-mêmes, que de prendre soin de les réfuter, ou même de leur donner quelque sorte de réputation par nos censures. Plusieurs croiront que ces livres ne méritaient que du mépris, surtout celui qui a pour auteur François Malaval, un laïque sans théologie, et les deux qui sont composés par une femme, comme sont le *Moyen court et facile*, et l'*Interprétation sur le Cantique des cantiques.* On pourra dire qu'il suffirait en tout cas, après les avoir notés, de faire paraître les actes où elle en a souscrit la condamnation, le reste ne méritant pas d'occuper des docteurs et encore moins des évêques : mais je ne suis pas de cet avis. J'entre au contraire dans les sentiments de tant de prélats et de papes mêmes, dont les judicieuses censures font voir de quelle importance leur a paru cette affaire; et pour l'instruction du lecteur on les trouvera recueillies à la fin de cet ouvrage. Ceux qui veulent qu'on méprise tout, veulent en même temps laisser tout courir. Les saints Pères n'ont pas dédaigné d'attaquer les moindres écrits, quand ils les ont vus entre les mains de plusieurs et répandus dans le public. Dieu me préserve de la vanité de croire mon temps et mon travail plus précieux que celui de ces grands hommes : il ne faut pas mépriser le péril des âmes, ni leur refuser les préservatifs nécessaires contre des livres qui corrompent en tant de manières la simplicité de la foi. Ces livres, quoique dans le fond j'en avoue le peu de mérite, ne sont pas écrits sans artifice : le mal qu'ils contiennent est adroitement déguisé : s'ils sont courts, ils remuent de grandes questions; leur brièveté les rend plus insinuants : le nombre s'en multiplie au-delà de toute mesure : on les trouve partout et en toutes mains. Ceux qui sont composés par une femme sont ceux qui ont le plus piqué la curiosité et qui ont peut-être le plus ébloui le monde : encore qu'elle en ait souscrit la condamnation, ils ne laissent pas de courir et de susciter des dissensions en beaucoup de lieux d'où il nous en vient de sérieux avis. Toute la nouvelle contemplation y a été renfermée, et réduite méthodiquement à certains chapitres. On y voit l'approbation des docteurs, dont une apparence trompeuse a surpris la simplicité; et ce n'est pas sans raison que l'on appréhende de voir renaître en nos jours plusieurs erreurs de la secte des béguards.

XI. *Des béguards et des béguines.* — Cette secte ne prétendait pas se séparer de l'Eglise : elle se coulait dans son sein sous prétexte de piété : il y avait au commencement plus d'ignorance et de témérité que de malice. C'était principalement des femmes qui dogmatisaient sous le *voile de la sainteté*, comme dit la Clémentine : *Cum de quibusdam*[1]. On ne les épargna pas sous prétexte qu'elles étaient femmes et qu'elles étaient ignorantes. L'Eglise a vu dès son origine des femmes qui se disaient prophétesses[2], et les apôtres n'ont pas dédaigné de les noter. Ceux qui ont réfuté Montan, n'ont pas oublié dans leurs écrits ses prophétesses. Je ne parle pas des autres exemples que nous fournit l'histoire de l'Eglise : il ne faut pas toujours attendre que l'ignorance présomptueuse, qui est la mère de l'obstination, se tourne en secte formée, et dès que le mal commence à se déclarer, la sollicitude pastorale le doit prévenir.

XII. *Dessein particulier de ce premier Traité : sa division générale : sujet des dix livres dont il est composé.* — Je me sens donc obligé à découvrir

1. *In Clement.*, *tit. de relig. domib.*, *lib.* III, *cap.* I. — 2. *Apoc.*, II. 20.

celui qui est renfermé dans les livres censurés : et pour cela je ferai deux choses qui diviseront ce premier Traité en deux parties : la première qui occupera la plus grande partie de l'ouvrage, montrera la fausse idée de perfection que les nouveaux mystiques ou contemplatifs, connus sous le nom de *quiétistes*, tâchent d'introduire : et l'on verra dans la seconde en particulier l'abus que font ces nouveaux auteurs, de l'oraison de quiétude, aussi bien que des expériences, et la doctrine des saints qui l'ont pratiquée.

On voit fort bien, sans que je le dise, qu'il y a des choses dans ce dessein qui demandent un peu d'étendue, dont la première est la nécessité de rapporter les passages des nouveaux auteurs pour justifier la vérité des censures, et de peur que quelqu'un ne croie qu'on leur en impose : la seconde, c'est qu'en découvrant le poison il faudra aussi commencer à proposer l'antidote et opposer la tradition à ces nouveautés; la troisième, qui ne sera pas la moins importante, c'est qu'il est de mon devoir d'ôter aux nouveaux mystiques quelques auteurs renommés dont ils s'appuient, et entre autres saint François de Sales, qu'ils ne cessent d'alléguer comme leur étant favorable, quoiqu'il n'y ait rien qui leur soit plus opposé que la doctrine et la conduite de ce saint évêque : et voilà en général ce que j'ai à faire dans ce Traité, qui est le premier des cinq que j'ai promis au public.

Pour en donner une idée encore plus particulière, et aider en toutes manières autant qu'il sera possible le pieux lecteur, je lui propose d'abord en peu de paroles le sujet de chacun des dix livres dont ce Traité sera composé.

Dans le premier on verra, après une idée générale de ce qu'on appelle quiétisme, le premier principe de cette doctrine, qui consiste dans un certain acte continu et universel qu'on y établit, et qu'il faudra non-seulement expliquer, mais encore réfuter aussi brièvement qu'il sera possible.

Le plus dangereux effet de ce faux principe est d'induire la suppression des actes explicites; et premièrement de ceux de la foi tant envers les personnes divines, en y comprenant Jésus-Christ, c'est-à-dire le Fils de Dieu incarné, qu'envers les principaux attributs de Dieu, que nos nouveaux auteurs ne craignent pas d'ôter aux contemplatifs, sous prétexte de les attacher à la seule essence divine ; et ce sera le sujet du second livre.

De la suppression des actes de foi, on passera dans le troisième livre à celle des désirs et des demandes, où les faux mystiques nous montrent quelque chose d'intéressé et de bas qui les rend indignes des âmes sublimes : contre les exprès commandements de l'Evangile.

Comme le prétexte de la suppression des demandes est une fausse conformité à la volonté de Dieu fort vantée par les nouveaux mystiques, on emploiera le quatrième livre à montrer combien elle est mal entendue, et à combien d'erreurs et d'illusions elle ouvre la porte.

On examine, au cinquième livre, les actes directs et réfléchis, distincts et confus, aperçus et non aperçus : par où l'on ôte aux nouveaux mystiques une fausse idée de recueillement et une source intarissable de fausses maximes, dont on ne peut expliquer ici tout le détail.

Avant que de passer outre à la découverte des erreurs, le sixième livre opposera à celles qu'on vient d'exposer la tradition des saints.

On commence, au septième livre, à découvrir l'abus que font nos faux mystiques de l'oraison passive ou de quiétude, et on en expliquera la pratique et les vrais principes par la doctrine constante des mystiques véritables et approuvés ; tels que sont le bienheureux Père Jean de la Croix, et le vénérable Père Baltasar Alvarez, de la compagnie de Jésus, un des confesseurs de sainte Thérèse.

La doctrine de saint François de Sales, et la conduite de la vénérable mère de Chantal, sa fille spirituelle, servant d'un vain refuge aux faux mystiques, le huitième et le neuvième livres seront utilement employés à expliquer les maximes de ce saint évêque, et ils seront soutenus par les sentiments conformes de sainte Thérèse, de sainte Catherine de Gênes, et de quelques autres excellents spirituels.

Enfin dans le dernier livre, qui est l'un des plus importants, parce que c'est comme un résultat de la doctrine de tous les autres, on rendra raison des articles exposés dans les ordonnances de M. l'évêque de Châlons, à présent archevêque de Paris, et de l'évêque de Meaux, et de toutes les qualifications qui y sont apposées aux propositions des quiétistes. On expliquera les rétractations, et le moyen de connaître ceux qui persistent dans leurs maximes. Je propose d'abord cette analyse des dix livres de ce Traité, afin que les lecteurs, conduits par la main, entendent toutes les démarches qu'on leur fera faire, et connaissent le progrès de leurs connaissances : heureux si en même temps ils s'avancent dans l'union avec Dieu, qui est la fin de tout ce discours.

XIII. *Idée générale de ce qu'on appelle quiétisme.* — Pour maintenant entrer en matière, disons que l'abrégé des erreurs du quiétisme, est de mettre la sublimité et la perfection dans des choses qui ne sont pas, ou en tout cas qui ne sont pas de cette vie; ce qui les oblige à supprimer dans certains états, et dans ceux qu'on nomme parfaits contemplatifs, beaucoup d'actes essentiels à la piété et expressément commandés de Dieu, par exemple, les actes de foi explicite contenus dans le Symbole des apôtres, toutes les demandes et même celles de l'Oraison dominicale, les réflexions, les actions de grâces, et les autres actes de cette nature qu'on trouve commandés et pratiqués dans toutes les pages de l'Ecriture, et dans tous les ouvrages des saints. Ces sentiments en général prennent leur naissance de l'orgueil naturel à l'esprit humain, qui affecte toujours de se distinguer : et qui pour cette raison mêle partout, si l'on n'y prend garde, et même dans l'oraison, c'est-à-dire, dans le centre de la religion, de superbes singularités. Mais pour en venir maintenant aux principes et aux conclusions particulières, les voici :

XIV. *Premier principe des nouveaux mystiques, que lorsqu'on s'est une fois donné à Dieu, l'acte en subsiste toujours s'il n'est révoqué, et qu'il ne le*

faut point réitérer ni renouveler. — Un des principes du quiétisme, et peut-être le premier de tous, est proposé en ces termes par le Père Jean Falconi, dans une lettre qu'on a imprimée à la fin du livret intitulé : *Moyen court*, etc. « Je voudrais, » dit-il[1], que tous vos soins, tous vos mois, toutes » vos années et votre vie tout entière fût employée » dans un acte continuel de contemplation. En » cette disposition, continue-t-il[2], il n'est pas né» cessaire que vous vous donniez à Dieu de nou» veau, parce que vous l'avez déjà fait : où il » apporte la comparaison d'un diamant, qu'on au» rait donné à un ami : à qui après l'avoir mis » entre les mains, il ne faudrait plus répéter tous » les jours que vous lui donnez cette bague : il ne » faudrait que la laisser entre ses mains sans la » reprendre, parce que pendant que vous ne la lui » ôtez pas, et que vous n'en avez pas même le dé» sir, il est toujours vrai de dire que vous lui avez » fait ce présent, et que vous ne le révoquez pas. » Ainsi en est-il, conclut cet auteur, du don que vous avez fait à Dieu de vous-même par un amoureux abandon.

La comparaison a paru si belle à nos nouveaux mystiques, qu'ils ne cessent de la répéter, et Molinos, qui l'a prise du Père Falconi, se la rend propre[3]. Par une semblable similitude, Malaval représente aussi qu'une épouse ne répète pas à chaque moment : Je suis à vous[4] ; et tout cela pour montrer que content de s'être donné une fois à Dieu, on ne doit pas se mettre en peine de réitérer un acte si essentiel, ou craindre qu'il nous soit ôté, ni par les occupations de cette vie ni même par les péchés où nous tombons tous les jours, puisque de soi il est perpétuel s'il n'est révoqué, comme ce Père l'explique en ces termes[5] : « Ce » qui est de plus important, c'est de n'ôter plus à » Dieu ce que nous lui avons donné, en faisant » quelque chose notable contre son divin bon plai» sir : car, pourvu que cela n'arrive pas, l'essence » et la continuation de votre abandon et de votre » conformité au vouloir de Dieu dure toujours ; » parce que les fautes légères que l'on fait sans y » bien penser, ne détruisent pas le point essentiel » de cette conformité. »

XV. *Que cet acte continue toujours malgré les distractions, sans qu'elles obligent à le renouveler.* — Selon ces principes, il reprend ceux qui croient « que les exercices de la vie humaine interrompent » cet acte d'amour continu[6]. » Parmi ces exercices de la vie humaine, il comprend les occupations les plus distrayantes. En effet, c'est une maxime dans le quiétisme, que nulles distractions n'interrompent l'acte d'amour, et qu'encore que dans l'oraison on soit distrait jusqu'au point de ne plus du tout songer à Dieu ; c'est faiblesse, c'est inquiétude de renouveler l'acte d'amour, parce que la distraction n'étant pas la révocation de cet acte, il a toujours subsisté pendant qu'on était ainsi distrait.

XVI. *Qu'il subsiste pendant le sommeil.* — Il n'est pas même interrompu par le sommeil ; autrement il faudrait du moins le renouveler tous les jours en s'éveillant, comme le pratiquent les saints :

1. *Moyen court, p.* 141, 157 *et suiv.* — 2. *Idem*, 159. — 3. *Guid., liv.* I, *ch.* XIII, XIV, XV. — 4. *Malaval on.* I, *p.* 27. — 5. *Falc., Idem*, 160. — 6. *Ibid.*, 161.

mais c'est de quoi ce religieux ne dit pas un mot ; il défend en général de jamais renouveler cet acte, si ce n'est dans le seul cas où on l'aurait révoqué : partout ailleurs, « vous n'avez, dit-il[1], qu'à de» meurer là ; gardez-vous de l'inquiétude et des » efforts qui tendent à faire de nouveaux actes : » gardez-vous-en par conséquent après le sommeil ; car le renouvellement serait trop fréquent, et on aurait tort d'appeler perpétuel ce qui cesserait tant de fois et si longtemps. C'est pourquoi l'auteur du *Moyen court* dans son *Interprétation du Cantique des cantiques*[2], a trouvé que « les âmes fort avan» cées dans l'oraison passive ou de quiétude, » éprouvent une chose fort surprenante, qui est » qu'elles n'ont la nuit qu'un demi-sommeil, et » Dieu opère plus ce semble en elles durant la nuit » et dans le sommeil que pendant le jour. » Ce n'est point à une grâce extraordinaire et miraculeuse qu'elle attribue cet événement : c'est un effet de l'avancement dans certains états d'oraison ; ce qui n'est qu'une conséquence de ce qu'elle avait dit au commencement[3], *que cet acte subsiste toujours parmi toutes choses ;* et il le faut bien selon le principe, puisque dormir n'est pas révoquer, et que l'ami à qui j'ai donné le diamant, en demeure également possesseur, soit que je dorme, soit que je veille.

XVII. *Combien il est grossier et absurde à Falconi et à Molinos, d'avoir comparé le don de sa liberté avec le don d'un diamant.* — L'absurdité de cette doctrine se fait sentir d'abord aux plus ignorants. Attribuer une perpétuelle consistance, et même pendant le sommeil, ou parmi les plus grandes distractions, à un acte du libre arbitre, c'est confondre l'acte avec la disposition habituelle qu'il peut mettre dans le cœur. La comparaison du joyau donné, qui paraît si spécieuse aux quiétistes, est dans le fond bien grossière. C'est autre chose qu'une donation faite une fois ait un effet perpétuel ; autre chose qu'un acte du libre arbitre de soi et par sa nature subsiste toujours. Il n'en est pas de même de donner sa volonté que de donner une bague ou quelque autre présent corporel. Car dès que l'on a donné en cette dernière manière, l'on ne peut plus soi-même révoquer le don : mais au contraire on ne peut que trop révoquer le don qu'on a fait à Dieu de sa liberté, et tous les actes par où l'on a tâché de l'en rendre maître : mais sans même les révoquer, d'autres actes, d'autres exercices les interrompent, et les font trop souvent oublier. Qui ne doit pas craindre que ce malheur ne lui arrive souvent ? Qui ne doit point réchauffer une volonté languissante ? On peut faire de si bon cœur le don d'une bague, qu'il n'y ait rien en nous qui y répugne : quoi qu'il en soit, lorsqu'on l'a livrée, et qu'on en est venu à cet acte qui s'appelle *Tradition*, on est tellement dessaisi, que nul acte, nulle répugnance contraire n'affaiblit pour peu que ce soit l'effet de ce don. Mais puis-je venir à bout, quelque bel acte que je fasse, de me dessaisir éternellement du libre arbitre que Dieu m'a donné, et qu'il ne veut point me ravir dans cette vie ? Et puisque, dans ce lieu d'exil, *où la chair convoite contre l'esprit, et l'es-*

1. *Falc., idem*, 160. — 2. *Cant., ch.* LV, *v.* 2, *p.* 111. — 3. *Cant., ch.* LV, *v.* 2, *p.* 3.

prit contre la chair[1], le don de soi-même qu'on fait à Dieu par un acte de sa liberté est combattu, c'est l'exposer à se ralentir, à se changer, à se perdre, que de négliger de le renouveler souvent.

XVIII. *Malaval introduit aussi mal à propos la comparaison d'un mari et d'une femme.* — L'objection de Malaval se résout par le même principe. Une femme, qui s'est une fois donnée dans le mariage par un légitime consentement, ne dit pas à chaque moment à son mari : Je suis à vous : ainsi en est-il d'une âme qui s'est une fois donnée à Jésus-Christ. C'est bien parler sans entendre que de raisonner de cette sorte. Cette femme est à son mari en deux manières, par le droit du nœud conjugal qui est perpétuel et irrévocable et qui subsiste de soi, soit qu'on le veuille, soit qu'on ne le veuille pas. Elle est à lui d'une autre sorte, par son cœur, par sa volonté, par son choix, qu'elle voudrait toujours faire quand elle serait encore en sa liberté; et cette manière de se donner se renouvelle souvent. Il ne suffit pas d'avoir un amour habituel pour un père, pour une mère, pour une épouse, pour un ami, pour un bienfaiteur; il faut que l'habitude se réduise en acte : il faut de même réduire en acte la disposition habituelle à aimer Dieu et à se donner à lui. Otez-vous de l'esprit l'envie inquiète de vous tourmenter sans cesse à former de nouveaux actes, puisqu'après qu'ils ont été faits, on sent par expérience qu'ils subsistent longtemps en vertu : mais de vouloir donner pour règle qu'à moins qu'on révoque ces actes, ils soient de nature à subsister toute la vie, et par là induire les âmes à ne prendre jamais aucun soin de les renouveler, c'est introduire un relâchement qu'on ne peut assez condamner.

XIX. *La proposition de Falconi expressément censurée à Rome.* — Aussi Rome a-t-elle flétri, par décret exprès, cet écrit du Père Falconi, et on trouve les propositions équivalentes à la sienne parmi les soixante-huit que le Pape a expressément condamnées, comme il paraît par les XII, XV, XVII, XXIV, XXV, et autres semblables.

XX. *Cet acte continu et perpétuel de sa nature n'est que pour le ciel. Sentiment de saint Augustin remarqué par le Père Falconi, et celui des autres Pères.* — Par ce principe, Falconi tombe dans l'erreur de mettre la perfection de cette vie dans un acte qui ne convient qu'à la vie future. Il est vrai, comme cet auteur l'enseigne après saint Thomas, que la vie des bienheureux esprits *n'est qu'un acte continué de contemplation et d'amour*[2] : mais de conclure la même continuité dans cette vie, où nous ne voyons qu'à travers un nuage et parmi des énigmes, *sous prétexte que la contemplation est plus durable* dans un même acte continué que dans plusieurs actes différents; c'est de la terre faire le ciel, et de l'exil la patrie.

Le Père Falconi devait avoir vu la réfutation de sa doctrine dans un passage de saint Augustin qu'il cite lui-même, puisqu'après avoir donné le chapitre X du livre IX de ses *Confessions,* comme une preuve que le *parfait abandon* qu'il veut établir, est un paradis sur la terre : il ajoute[3] que le même Père, au lieu qu'il en a cité, dit encore « que si cette » contemplation était de durée, elle serait quasi la » même chose que celle dont les saints jouissent » au ciel : » où il marque très-clairement que les actes d'une si sublime contemplation sont d'une courte durée; et saint Augustin le répète en cent endroits : tous les autres Pères le disent de même : saint Bernard inculque sans cesse qu'on ne jouit qu'en passant de cette parfaite contemplation, *raptim.* Saint Grégoire s'était servi de la même expression. Mais les quiétistes, plus élevés que les plus grands saints et les plus parfaits contemplatifs, veulent introduire sur la terre ce qu'ils ont unanimement réservé au ciel.

XXI. *Pourquoi les actes ne sont pas perpétuels en cette vie.* — Après tout, il faudrait nous dire où l'on a pris ce nouveau principe, que tout acte dure de soi s'il n'est révoqué : car au contraire c'est un principe constant, par la raison et par l'expérience, que tout acte est passager de soi, et qu'un acte perpétuel est un acte de l'autre vie. La raison en est qu'en l'autre vie, l'âme entièrement réunie à son premier principe sans être partagée, et appesantie par le corps, par les soins inévitables, par la concupiscence, par les tentations, par aucune distraction quelle qu'elle soit, agit de toute sa force; et c'est pourquoi le précepte d'aimer Dieu de tout son cœur, et de toute son intelligence, ayant alors son dernier accomplissement, cet acte d'amour ne peut souffrir d'interruption. Mais ici, où nous nous trouvons dans un état tout contraire, nos actes les plus parfaits, qui viennent toujours d'un cœur en quelque façon divisé, ne peuvent jamais avoir toute leur vigueur, et sont sujets à s'éteindre naturellement parmi les occupations de cette vie, si on ne les fait revivre. C'est pourquoi on ne prescrit rien tant au chrétien que le renouvellement des actes intérieurs.

XXII. *Réponse des faux mystiques et démonstration contraire.* — Il ne faut pas écouter nos faux mystiques lorsqu'ils répondent qu'aussi ne défendent-ils pas ces actes renouvelés au commun des chrétiens, mais seulement aux parfaits : c'est-à-dire, selon leur langage, à ceux qui sont élevés aux oraisons extraordinaires : car pour détruire cette réponse, il ne faut que demander à nos prétendus parfaits, si les justes qui vivent dans les voies communes n'accomplissent pas selon la mesure de cette vie le précepte d'aimer Dieu. Cet acte est un acte fort, puisqu'il consiste à aimer Dieu de toute sa force; pourquoi un acte si fort ne sera-t-il pas perpétuel, dans tous ceux qui le produisent? Il ne faudrait donc obliger personne à le renouveler; et la défense de réitérer les actes de charité devrait s'étendre à tous les justes qui conservent la grâce de Dieu; ce qui serait un renversement de toute la morale chrétienne.

XXIII. *Exemple de l'Ecriture et de Jésus-Christ même.* — Pour une plus claire conviction de ceux qui nous disent des choses si étranges, demandons-leur si David n'avait jamais fait d'actes d'amour quand il chanta de cœur et de bouche le psaume *Diligam te, etc.*[1], où il commence par dire : *Mon Dieu, qui êtes ma force, mon appui, et mon seul Dieu, je vous aimerai,* et le reste; ou s'il ne l'a pas réitéré quand il a dit et répété tant de fois[2] : *Mon âme, bénis le Seigneur : mon âme, loue le Sei-*

1. *Gal.*, V. 17. — 2. *Falc.*, *p.* 157. — 3. *Idem*, *p.* 156.

1. *Psal.*, XVII. — 2. *Idem*, LXII, CII, CV, CXIV.

gneur! O Seigneur, mon âme a soif de vous; en combien de manières et combien souvent, quàm multipliciter, *ma chair même vous désire-t-elle?* Saint Paul n'avait-il pas fait un acte fort, lorsqu'il demandait à Jésus-Christ d'être délivré de cette importune tentation, et cependant il y revient par trois fois : *J'ai prié trois fois le Seigneur*[1], et on sait que trois fois, c'est très-souvent; et cependant c'est un des parfaits, c'est un apôtre distingué entre tous les autres : et en un mot, c'est un saint Paul qui réitère cet acte. Mais Jésus-Christ voulait-il faiblement sa passion quand il dit : *Je désire d'être baptisé d'un baptême*[2] : et encore : *Que votre volonté soit faite, et non pas la mienne;* et cependant il revient aussi par trois fois à cette demande, et l'Evangile rapporte que *jusqu'à trois fois il répéta le même discours*[3]. Si l'on dit qu'il le fit pour notre exemple seulement, et encore en la personne des infirmes : j'ai bien ouï dire qu'il disait en la personne des infirmes : *Détournez de moi ce calice;* mais de dire et de répéter : *Que votre volonté soit faite*, ce n'est le langage des infirmes qu'au sens où tous les hommes le sont durant tout le cours de leur vie : si ce n'est qu'il faille excepter de cette loi ceux qui nous vantent une oraison continuelle de quiétude, et qui disent tout ce qui leur plaît autant sans preuve que sans règle.

XXIV. *Le Père Falconi auteur de ce dogme. Molinos le suit : sa comparaison tirée de l'exemple d'un voyageur.* — Au reste, je dois avertir que je ne trouve personne, avant le Père Jean Falconi, qui ait enseigné le nouveau prodige de cet acte irréitérable : mais nous avons déjà vu que Molinos qui a embrassé cette doctrine[4], s'appuie sur l'autorité de Falconi, qui est bien fragile : il en adopte les termes : et il ajoute à la comparaison du joyau celle-ci d'un voyageur : « Il marche, dit-il[5], et sans » avoir besoin de dire toujours : Je vais à Rome, » il continue son voyage en vertu de la première » résolution qu'il a faite d'y aller. » Voilà comme ces spéculatifs, sans principe, sans autorité, ou de l'Ecriture ou des Pères, endorment les âmes par des comparaisons qui flattent leur nonchalance. Il fallait songer que si le voyage était difficile et qu'il s'élevât à chaque pas de nouveaux obstacles, on aurait besoin souvent de ranimer son courage, et comme de remonter son premier désir, et quand même tout serait facile et heureux, il ne faudrait pas pour cela s'imaginer qu'on allât tout seul, mais demander à Dieu qu'il lui plût nous continuer des forces proportionnées à la longueur du chemin, qui est une manière aussi solide que nécessaire de renouveler ses actes.

XXV. *Le livre du* MOYEN COURT *entre dans tous ces sentiments.* — Molinos, dans les chapitres qu'on vient de marquer, ajoute à l'autorité du Père Falconi celle de saint François de Sales, dont nous parlerons en son lieu. Ceux qui ont fait imprimer le *Moyen court* ont aussi imprimé avec ce livret les mêmes autorités, tant celles de ce religieux que celles du saint évêque de Genève; et on voit manifestement que dans la publication de ce petit livre on est entré dans le dessein de Molinos.

1. *II. Cor.*, XII. 8. — 2. *Luc*, XII. 50. — 3. *Matth.*, XXVI. 39, 43, 44. — 4. *Guid. spir.*, *liv.* I, *ch.* XIII, XIV, XV. — 5. *Idem*, *p.* 15, 65, 66.

On voit aussi, dans ce livre, le même principe de la perpétuité de l'acte de *conversion*, par lequel on se donne une fois à Dieu : « Sitôt, dit-on[1], que » l'âme s'aperçoit qu'elle s'est détournée dans les » choses de dehors, il faut que par un acte simple, » qui est un retour vers Dieu, elle se remette en » lui; puis son acte subsiste tant que sa conver- » sion dure. » On ajoute, par un sentiment assez extraordinaire, *que cet acte devient comme habituel*, à force de l'avoir réitéré; de sorte qu'il ne faut plus le renouveler, comme il paraît par ces paroles[2] : « L'âme ne doit pas se mettre en peine » de chercher cet acte pour le former, parce qu'il » subsiste; elle trouve même qu'elle se tire de son » état sous prétexte de le chercher, CE QU'ELLE NE » DOIT JAMAIS FAIRE, puisqu'il subsiste en habi- » tude, et qu'alors elle est dans la conversion et » dans un amour habituel. » Si l'on voulait dire seulement, comme l'enseigne la philosophie, que souvent par un seul acte très-fort on produit une habitude, on ne dirait rien que de commun, mais on veut que *l'acte subsiste;* et encore qu'il y ait beaucoup d'ignorance à croire qu'il subsiste en habitude, puisque l'acte et l'habitude sont choses distinctes, on ne laisse pas d'assurer que *cet amour* qu'on nomme *habituel*, est à la fois actuel, puisque c'est un acte. C'est pourquoi on s'élève ensuite contre ceux qui cherchent cet acte, c'est-à-dire qui le renouvellent en leur faisant ce reproche : « On » cherche un acte par un acte, au lieu de se tenir » attaché par un acte simple avec Dieu[3]. »

XXVI. *Suite de la doctrine de ce livre.* — Si on demande combien cet acte peut durer, on répondra, selon ce principe, « qu'il durerait naturelle- » ment toute la vie, puisque l'homme s'étant donné » à Dieu dans le commencement de la voie, afin » qu'il fît de lui et en lui tout ce qu'il voudrait, il » donna dès lors un consentement actif et général » pour tout ce que Dieu ferait. » D'où l'on conclut « que dans la suite il suffit qu'il donne un » consentement passif afin qu'il ait une pleine et » entière liberté[4]. » Qu'on explique comme on voudra *ce consentement passif*, dont nous aurons à parler ailleurs; toujours bien certainement ce n'est pas une réitération d'un acte qui subsiste de soi : c'est pourquoi aussi elle assure : « lorsqu'on a » facilité de faire des actes distincts, que c'est une » marque que l'on s'était détourné[5] » Mais qu'au reste naturellement on ne renouvelle pas *l'acte direct* une fois produit, à moins qu'on l'ait *révoqué*, comme disait Falconi : qui est ici ce qu'on appelle *se détourner*. L'acte donc subsiste toujours; et à moins qu'on ne se détourne, il y a « un acte tou- » jours subsistant, qui est un doux enfoncement » en Dieu. »

On n'a donc qu'à s'y enfoncer une fois; il ne faut plus après cela que laisser subsister son acte, sans se mettre en peine de le renouveler jamais; et plus on aura de facilité à se passer de ce renouvellement, que la pratique et la doctrine de tous les saints nous montrent si nécessaire, plus on sera assuré qu'on ne s'est point détourné de sa voie, ce qui est précisément la doctrine réprouvée du Père Falconi, qu'aussi pour cette raison

1. *Moyen court*, *ch.* XII, *p.* 101. — 2. *Idem*, *p.* 102. — 3. *Ibid.*, *ch.* XXII, *p.* 103. — 4. *Ibid.*, XXIV. *p.* 130. — 5. *Ibid.*, *ch.* XXIV, *p.* 103.

on a imprimée avec le livre du *Moyen court*, comme étant visiblement du même dessein.

XXVII. *Sentiment conforme de Malaval.* — Par la même raison l'on y pouvait joindre non-seulement Molinos ; mais encore Malaval, avec son acte qu'il appelle *universel :* qui comprend éminemment tous les autres actes du chrétien, et exempte aussi de l'obligation de les pratiquer. Car c'est un acte « comme permanent, par une continuelle et in- » sensible réitération, par une simple résolution » de ne point sortir de la présence de Dieu, » le spirituel « s'y conserve incessamment, quoi qu'il fasse[1] : » aussi a-t-on vu, selon cet auteur, que l'épouse ne dit plus à un cher époux : *Je me donne à vous*[2] *:* il suffit de l'avoir dit une fois ; c'est un acte qui ne passe point : *la protestation* une fois bien faite de vouloir entièrement être à Dieu, devient *habituelle*, c'est-à-dire dans ce langage, devient un acte *habituel* et continu, ou, comme parle l'auteur, *un acte non interrompu*, non point par cette intention qu'on nomme *virtuelle ;* celle-là, dit-il, *ne suffit pas*, n'étant pas assez actuelle à son gré. C'est pourquoi il a inventé *une intention éminente ;* car il n'y a qu'à trouver un mot qui éblouisse le monde, c'en est assez pour dire sans preuve tout ce qu'on veut, et pour décharger les fidèles du soin de renouveler les actes les plus importants.

XXVIII. *Observation importante sur ces auteurs.* — Au reste, pour bien entendre le sentiment de ces auteurs, je dois ici avertir le sage lecteur, qu'il ne faut point s'arrêter à certains petits correctifs qu'ils sèment deçà et delà dans leurs écrits ; mais regarder où va le principe, où portent les expressions, et quel est en un mot l'esprit du livre. Par exemple, on peut avoir remarqué que Malaval semble hésiter à nommer son *acte universel* absolument *permanent ;* il est *comme permanent*, dit-il : mais il ajoute aussitôt après, et il répète sans fin, *qu'il est perpétuel*, *non interrompu*, et le reste qu'on vient de voir. Le principe porte là ; toute la suite du discours y conduit, et ces légers correctifs font voir seulement que ces auteurs ont senti quelquefois les excès où ils se jetaient, et en ont été étonnés. Souvent même ils semblent nier en un endroit ce qu'ils assurent en l'autre, pour se préparer des excuses et se donner des échappatoires. Il ne faut pas se persuader que parmi tant d'absurdités on puisse conserver une doctrine suivie : les principes fondamentaux du christianisme ne peuvent pas s'éloigner tout à fait de la pensée. De là vient qu'on trouve même dans les ariens, dans les pélagiens, dans les eutychiens, dans tous les autres hérétiques, des propositions ou échappées, ou artificieuses, dans lesquelles ils semblent quitter leur erreur : à plus forte raison en doit-on trouver dans les nouveaux mystiques, où la teinture de la piété s'est encore plus conservée : la force de la vérité arrache toujours beaucoup de choses à ceux qui s'égarent, et il en faut dire quelquefois qui fassent passer les autres. L'Eglise sans s'y arrêter, et sans chercher des excuses à ceux qui veulent tromper, a condamné les hérétiques par la force de leurs principes, et par le gros de leurs expressions ; et tout ce qu'on pourra conclure de celles qui semblent contraires, c'est qu'ils ont voulu se déguiser.

1. *II. part.*, p. 197, 198, 357, 361, 366, 390, 397, 417, 418, 431 ; *I. part.*, p. 29, 30, 32, 45, 46, *etc.*, 65, 70. — 2. *Moyen court, I. part.*, p. 27 *ci-dessus, chap.* XIV.

XXIX. *Conséquences pernicieuses de cette doctrine.* — Quoi qu'il en soit, il est bien constant que la nouvelle oraison mystique tend à relâcher dans les parfaits le soin de renouveler les actes les plus essentiels à la piété. Falconi a ouvert la carrière ; Molinos l'a suivi en termes formels ; Malaval, qui a voulu quelquefois biaiser, ne laisse pas de s'expliquer clairement ; et pour le livre du *Moyen court*, la perpétuité des actes irréitérables de leur nature y est assurée à pleine bouche.

C'est encore une conséquence de cette doctrine, qu'il ne faut point se donner de peine pour se recueillir, quelque distrait et occupé qu'on ait été ; car les actes bien faits une fois, comme l'est sans doute celui du recueillement produit au commencement de la vie intérieure, ne périssent point. Ainsi on n'a point à craindre de se dissiper, puisqu'à moins que de révoquer ses premiers actes, on y demeure toujours, en dormant et en veillant, occupé ou non occupé. Ce sont là les moyens faciles qu'on propose pour l'oraison, et on pousse la facilité jusqu'à exempter les prétendus parfaits du soin de renouveler leur recueillement : on porte insensiblement tout le monde au repos, et la réitération des actes étant, selon ces principes, une marque qu'on les a mal faits la première fois : autant qu'on veut avoir bien fait, autant veut-on éviter de les réitérer. Telles sont *les facilités* de la nouvelle méthode : en voici d'autres qui ne sont pas moins considérables.

LIVRE II.

De la suppression des actes de foi.

I. *Dessein de ce second livre.* — Nous entrons dans l'exposition d'une erreur des plus importantes de la nouvelle oraison : c'est que tous les actes explicites sur la Trinité, sur l'Incarnation, sur les attributs divins, sur les articles du *Credo*, sur les demandes du *Pater*, ne sont plus d'obligation pour ces prétendus parfaits : et la raison en est évidente ; car s'il n'y a pour eux qu'un seul acte perpétuel et universel, ce serait inutilement qu'on leur prescrirait tant d'actes de foi explicite, tant de demandes expresses ; tout est renfermé pour eux dans *un acte confus et éminent* où tous les autres se trouvent autant qu'il est nécessaire pour contenter Dieu, et ce sont les facilités que l'auteur du *Moyen court* nous voulait donner.

Nous avons donc à faire voir par ordre, que tous les actes énoncés dans le Symbole des apôtres, toutes les demandes formées dans l'Oraison dominicale ne sont plus pour nos superbes parfaits. Commençons, dans ce second livre, par ce qui regarde les actes de foi, et en particulier les actes de foi sur la Trinité et sur l'Incarnation.

II. *Que la doctrine des nouveaux mystiques supprime l'union avec Jésus-Christ en qualité d'homme-Dieu et de Personne divine : passage de l'*INTERPRÉTATION SUR LES CANTIQUES. On en supprime l'obligation, le passage en est exprès, *sur le Cantique des cantiques*[1] *:* mais il en faut avant toutes choses

1. *Ch.*, I. *v.* I.

bien expliquer le langage. On y distingue d'abord deux sortes d'union avec Jésus-Christ, l'une essentielle, et l'autre personnelle : l'essentielle est celle où l'on est uni à l'essence de la divinité; la personnelle est celle où l'on est uni à la personne du Fils de Dieu. Cette union personnelle est encore double parce qu'ou l'on s'unit à Jésus-Christ comme étant simplement le Verbe divin, ou bien l'on s'unit à lui comme étant aussi un homme parfait. Je n'allègue point ce langage pour le reprendre; car il ne faut jamais disputer des mots, mais tâcher de les bien entendre. Ceux-ci étant expliqués, il n'y a plus qu'à écouter ces mots de notre auteur[1] : « L'on peut ici résoudre la difficulté de » quelques personnes spirituelles, qui ne veulent » pas que l'âme étant arrivée en Dieu (ce qui est » l'état d'union essentielle) parle de Jésus-Christ » et de ses états intérieurs, disant que pour une » telle âme cet état est passé. » Voilà du moins la difficulté bien proposée : il est question de savoir si l'âme unie à Dieu, *essence à essence*, qui est, selon le langage de l'auteur, la dernière et la plus parfaite union, peut encore *parler de Jésus-Christ* homme, et de ses états intérieurs. En vérité est-ce là une question entre les chrétiens? et peut-on parmi eux chercher un état où il ne se parle plus de Jésus-Christ? Si l'on disait qu'absorbé dans la divinité, il y a de certains moments où la pensée ne s'occupe pas d'un Dieu fait homme, il n'y aurait là rien d'impossible : mais il s'agit d'un état *où l'on ne parle plus de Jésus-Christ*, où par état on l'oublie, à cause *que cet état* (où l'on parle de Jésus-Christ) *est passé pour une telle âme :* au lieu de détester un tel état, sans même l'examiner, on se tourmente à justifier ceux qui veulent que cet état *où l'on parle* encore de Jésus-Christ soit un état passager. « Je conviens, dit cet auteur avec eux, » que l'union à Jésus-Christ (comme personne di- » vine) a précédé de très-longtemps l'union essen- » tielle; » c'est-à-dire l'union à Jésus-Christ selon l'essence de sa divinité; dont on rend cette raison, « que l'union à Jésus-Christ comme divine per- » sonne, s'éprouve dans l'union des puissances » (qui est encore, selon ce langage, une sorte d'union inférieure) « et que l'union à Jésus-Christ homme- » Dieu est la première de toutes, et qu'elle se fait » dès le commencement de la vie illuminative. » Voilà donc déjà deux degrés d'union avec Jésus-Christ très-distinctement marqués : l'un dès le commencement de la vie illuminative avec Jésus-Christ homme-Dieu; l'autre avec Jésus-Christ simplement comme personne divine, qui appartient à ceux dont l'avancement est déjà plus grand : à quoi si nous ajoutons le dernier degré, où l'âme, dit-on, est arrivée *en Dieu seul*, c'est-à-dire à l'essence seule sans plus parler des personnes, on trouvera trois états. Le premier où l'on est uni à Jésus-Christ *homme-Dieu*, qui est le plus imparfait de tous : le second où l'on est uni *à Jésus-Christ comme personne divine*, qui est à la vérité plus élevé, mais encore inférieur au troisième, que l'on explique en disant que *l'âme y est établie en Dieu par l'union essentielle*, et non plus par la personnelle comme auparavant.

Sans examiner en particulier ces raffinements, ni les suites qu'on en propose, il nous suffit d'avoir vu trois états d'union avec Jésus-Christ, que l'on doit passer l'un après l'autre. L'union qu'on a avec lui *comme homme-Dieu*, précède celle qu'on a avec lui simplement comme *personne divine*, en faisant abstraction de l'humanité; et celle-ci précède, dit-on, *de très-longtemps* celle qu'on a avec lui *selon l'essence divine.*

Ces trois degrés sont établis pour résoudre la difficulté de ceux qui veulent que dans l'union avec l'essence divine *on ne doive plus parler de Jésus-Christ et de ses états intérieurs*, parce qu'alors *cet état est passé.* Ainsi l'état où *l'on parle encore de Jésus-Christ* comme homme est un état passager : l'état où l'*on s'y unit comme personne divine*, l'est aussi; et le seul état permanent, aussi bien que parfait, est celui où l'on est uni à l'essence même de Dieu, sans plus *parler* de Jésus-Christ, ou de ses états intérieurs, ni s'unir *à sa divine personne.*

III. *Réflexion sur la doctrine précédente.* — Voilà les prodiges de la nouvelle doctrine; voilà les degrés de l'union avec Jésus-Christ établis, de sorte que, dans le dernier degré où l'on s'unit *à son essence*, l'on cesse de s'unir à lui *comme personne divine*, et encore plus de s'y unir selon son humanité et ses états intérieurs. Si on cesse de s'unir à Jésus-Christ comme personne divine, on cesse par conséquent de s'unir de cette sorte au Père et au Saint-Esprit. Si on cesse de s'y unir, on cesse d'exercer sur ces divins objets aucun acte de foi explicite; car ces actes nous uniraient. Par là on en veut venir comme à un état plus parfait à s'établir *en Dieu seul*, considéré selon son essence; et on y veut imaginer plus de perfection qu'à s'unir à Dieu selon la distinction des trois Personnes divines. En effet nous verrons bientôt qu'on pousse le raffinement jusque-là, et même encore plus avant, puisqu'on trouve une espèce de perfection plus éminente dans l'exclusion des attributs divins, pour se réduire à la *nature confuse et indistincte* de l'essence seule. C'est le langage commun de tous nos nouveaux mystiques. Quand ils se croient arrivés, comme ils parlent, *en Dieu seul*, c'est redescendre que de contempler la Trinité ou l'Incarnation. L'on ne dit donc plus le *Credo*, et l'on se trouve trop parfait pour en produire les actes. Croirait-on que les chrétiens pussent donner dans ces excès? Une prétendue *simplification*, une prétendue réduction de tous nos actes à un *acte perpétuel et universel*, a introduit ces prodiges.

IV. *Autre passage de l'*INTERPRÉTATION SUR LE CANTIQUE. *Suite pernicieuse de cette doctrine.* — Que si l'on peut encore douter des sentiments de ces auteurs, on n'a qu'à lire ces mots dans la même *Interprétation sur le Cantique*[1] : « Dès que l'âme » commence de recouler à son Dieu comme un » fleuve dans son origine, elle doit être toute per- » due et abîmée en Dieu; il faut même alors qu'elle » perde la vue aperçue de Dieu, et toute connais- » sance distincte pour petite qu'elle soit. » Il n'y a donc plus de distinction, je ne dis pas d'attributs, mais de personnes divines : ce qu'elle explique plus clairement en parlant ainsi[2] : « Lorsque je

1. *Cant.*, *p.* 4, 5, 6.

1. *Ch.* VI, *v.* 4, *p.* 143. — 2. *Interprét. sur le Cantiq.*, *ch.* VI, *v.* 4, *p.* 144.

» parle de distinction, je ne l'entends pas de la » distinction de quelque perfection divine en Dieu » même; car elle est perdue il y a longtemps. » On perd donc bientôt ces distinctions des perfections divines, « et dès les premiers absorbements l'âme » n'a qu'une vue de foi confuse et générale de Dieu » en lui, sans distinction de perfections ni d'attri- » buts » relatifs ou absolus ; car une fois la distinction est alors entièrement ôtée : on ne distingue plus de personnes divines, par conséquent plus de Jésus-Christ; et tout cela qu'est-ce autre chose, sans exagérer, qu'un artifice de l'ennemi pour faire oublier les mystères du christianisme, sous prétexte de raffinement sur la contemplation?

V. *Etranges paroles sur Jésus-Christ.* — Conformément à cette doctrine, on trouve dans un exemplaire très-bien avéré du manuscrit intitulé *les Torrents,* qui est du même auteur que le *Moyen court,* et l'*Interprétation sur les Cantiques*, « qu'une âme » sans avoir pensé à aucun état de Jésus-Christ » depuis les dix et vingt ans, » trouve que toute la force en est « imprimée en elle par état, quoique » l'âme dans toute sa voie n'ait point de vue dis- » tincte de Jésus-Christ. » Vous le voyez, sage lecteur : qui ne pense *à aucun état* de Jésus-Christ, ne pense ni à sa croix ni à sa gloire : qui demeure *sans avoir aucune vue distincte*, ne songe ni s'il est distinctement le Fils de Dieu, la seconde personne de la Trinité, ni s'il est le Fils de l'homme, comme il s'appelle lui-même, qui nous a sauvés par son sang. Dans ces étranges sublimités, on passe tranquillement *les dix et les vingt ans* sans seulement penser à lui ni à aucun de ses états : et tout cela encore un coup, qu'est-ce autre chose sinon de faire servir la contemplation à une extinction totale de la foi explicite en Jésus-Christ?

VI. *Artifice des nouveaux mystiques pour éluder la foi explicite en Jésus-Christ.* — On dira que cette objection est prévue et résolue dans le *Moyen court* par ces paroles[1] : « L'on m'objectera » que par cette voie » (où l'on n'a que ces vues confuses et indistinctes de Dieu) « l'on ne s'impri- » mera pas les mystères; c'est tout le contraire, » ils sont donnés en réalité à l'âme, comme saint » Paul dit qu'il les portait sur son corps[2]. » Mais tout cela n'est qu'éluder : il ne s'agit pas de *porter sur son corps*, avec cet apôtre, *la mort et les blessures de Jésus*[3]; mais de s'y unir par un acte de foi explicite, comme faisait sans cesse et dans toutes ses épîtres le même saint Paul, jusqu'à dire *qu'il ne savait rien que Jésus-Christ,* non pas le voyant en Dieu par des vues confuses et générales, mais distinctement et expressément comme *crucifié : Jesum et hunc crucifixum*[4] : mais au contraire nos nouveaux mystiques donnent pour règle[5], « que » l'attention amoureuse à Dieu renferme toute dé- » votion particulière, et que qui est uni à Dieu seul » (dans sa seule essence comme on a vu) par son » repos en lui, est appliqué d'une manière plus » excellente à tous les mystères. » C'est là, encore une fois, un moyen pour éluder tout acte de foi en Jésus-Christ; c'est faire oublier à cette âme, qui croit être dans de sublimes oraisons, le besoin qu'elle a de sa grâce et de sa médiation perpétuelle : c'est enfin ne le proposer à ces âmes qu'en Dieu et en général, sans connaissance et application distincte : contre saint Paul qui disait : *Je vis en la foi du Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est donné pour moi*[1].

VII. *Suites de ces artifices. Parole de Molinos.* — Ce n'est point satisfaire à la difficulté, que d'ajouter, comme on fait, « que qui aime Dieu, aime » ce qui est de lui : » car c'est précisément la même chose que ce que disait Molinos[2] : « Celui » qui pense à Dieu, et qui le regarde, pense et » regarde Jésus-Christ; » ce qui ne sort point d'un amour confus, où, sans penser à Jésus-Christ par un acte de foi explicite, on croit tout faire en pensant à Dieu en général. Je ne veux pas dire qu'il faille astreindre les âmes dans chaque moment de leur oraison à penser toujours actuellement à Jésus-Christ, encore moins à raisonner sur lui, puisque la foi n'a pas besoin de raisonnement. Les faux contemplatifs doivent savoir que ce n'est pas là ce qu'on leur demande : on leur dit et on leur répète que d'établir des oraisons, où, par état et comme de profession, on cesse de penser à Jésus-Christ, à ses mystères, à la Trinité, sous prétexte de se perdre mieux dans l'essence divine, c'est une fausse piété et une illusion du malin esprit.

VIII. *Passages de Molinos.* — Molinos, très-artificieux, a paru avoir de la peine à venir à ces explications, qui rendaient sa mystagogie odieuse; et il se contente ordinairement d'exclure la pensée distincte et particulière de Jésus-Christ, ou de ses mystères, et des personnes divines, en proposant, comme il fait sans cesse, *sa foi et sa connaissance générale et confuse :* autrement *sa foi amoureuse et obscure*, *sans aucune distinction des perfections et attributs*[3], comme la seule et perpétuelle action de contemplatif; ce qui emporte l'exclusion des actes de foi explicite et distincte dans certains états. Mais à la fin il faut parler : et entraîné par la force de ses principes, il a prononcé les mots qu'on vient d'entendre : *Qui pense à Dieu pense à Jésus-Christ*[4]; à quoi il ajoute, *qu'on ne se sert plus des moyens lorsqu'on a obtenu la fin*[5].

Il est vrai qu'il semble réduire l'exclusion de ces moyens à celle de la méditation discursive; mais ses expressions aussi bien que ses principes vont plus loin, puisqu'il restreint l'âme *à la présence de la divinité*, *et à la connaissance générale et confuse que la foi lui en donne :* ce qui dans tout son langage ne contient que ces notions générales et indistinctes, où l'on ne voit ni personnes ni attributs divins.

IX. *Passages de Malaval.* — C'est précisément ce que disait Malaval sur ces paroles de Jésus-Christ : *Je suis la voie;* où ce téméraire contemplatif interprète ainsi : « S'il est la voie, passons » par lui[6] ; » et il répète encore une fois un peu après : « Puisqu'il est la voie passons par lui; » mais celui qui passe toujours n'arrive jamais[7]; » à quoi il ajoute en d'autres endroits ces faibles comparaisons[8] : « Que celui qui est arrivé ne songe » plus par quel chemin il a été obligé de passer, » fût-il un chemin pavé de marbre ou de porphyre,

1. *Moyen court, pag.* 32, 33. — 2. *II. Cor.*, IV. 10. — 3. *Gal.*, VI. 17. — 4. *I. Cor.*, XI. 2. — 5. *Moyen court, pag.* 34.

1. *Gal.*, II. 20. — 2. *Sect.* 2, *n.* 12, *pag.* 7. — 3. *Introd.*, *sect.* I, *n.* I, *p.* 1; *liv.* I, *ch.* II, *p.* 44, *etc.* — 4. *Idem*, *sect.* II, *n.* 12. — 5. *Ibid.*, *n.* 13 — 6. *Malaval*, 2, *p.* 256. — 7. *Idem*, 256. — 8. *Pag.* 54.

» et que s'il pense quelquefois au chemin, c'est » pour s'en souvenir, et non pas pour y retourner. » Quelque insensée que soit cette expression, l'auteur enchérit encore par celle-ci[1] : « Comme la » boue tombe quand les yeux de l'aveugle sont ou- » verts, ainsi l'humanité s'évanouit pour atteindre » la divinité. » Voilà les délicatesses de la nouvelle contemplation, et c'est ainsi qu'on apprend à y goûter Jésus-Christ.

X. *Contrariété de cette doctrine et de celle de l'Evangile.* — C'est l'esprit de Jésus-Christ et de l'Evangile, qu'un Dieu a voulu que *la plénitude de la divinité habitât corporellement* et expressément *en Jésus-Christ*[2], afin qu'on s'incorporât à l'homme semblable à nous, à qui nous touchons de si près, et qu'on le saisît pour ainsi dire par la foi, sans perdre la divinité qui lui est unie en unité de personne; et cependant, selon ces docteurs, l'humanité de Jésus-Christ sera la boue, dont il faudra nous laver pour avoir les yeux ouverts à la contemplation. Peut-on chercher des explications à ces paroles insensées, et qui jamais ouït parler d'un tel prodige?

XI. *Cette doctrine des nouveaux mystiques est une suite nécessaire de leurs principes.* — Cependant il ne faut point s'étonner, c'est la suite des principes de la nouvelle oraison. On s'y attache à *cet acte confus et universel*, *sans pensée quelconque qui soit distincte*[3] *:* où il n'y a que la seule notion de Dieu d'*une manière obscure et universelle*[4]; et il y faut *tellement regarder Dieu sans aucune notion distincte*[5] *:* Dieu pur y est *tellement l'objet de la contemplation*, *et il se faut tellement garder d'y rien ajouter à la simple vue de Dieu*, que Jésus-Christ homme n'y peut entrer. Les personnes divines n'y entrent non plus[6], puisqu'*on y doit considérer Dieu en lui-même sans attributs, sans aucune action distincte selon son essence*[7], et en tant qu'il a dit : *Je suis celui qui suis :* ou si l'on veut une autre phrase; *on doit se le représenter sous la notion la plus universelle*, qui est celle *d'être par essence*[8]. Or tout cela ne souffre point de distinction de personnes, par conséquent point de Jésus-Christ; et ainsi, comme d'autres l'ont remarqué, un vrai adorateur de Dieu devrait suivre les notions les plus approchantes de celles des Mahométans ou des Juifs, ou si l'on veut des déistes; autrement il serait dégradé de la haute contemplation, et il retomberait dans ce qu'on appelle multiplicité.

XII. *Vaine échappatoire.* — Je sais qu'on pourrait penser que cette doctrine n'a lieu que dans les temps de l'oraison : mais ceux qui se contenteront de cette réponse, seront peu instruits des secrets de la nouvelle doctrine; puisqu'on y enseigne que l'oraison des prétendus parfaits n'a point d'interruption, et que leur contemplation est perpétuelle; réduite par conséquent à ces idées générales et indistinctes, où les personnes divines n'entrent point, et où Jésus-Christ ne se trouve qu'en Dieu regardé confusément.

XIII. *Doctrine des nouveaux mystiques sur les attributs divins.* — On a pu remarquer ici une autre sublimité; c'est-à-dire une autre ignorance et un autre égarement de la nouvelle contemplation. C'est qu'après avoir laissé aux plus imparfaits les trois Personnes divines, et l'Incarnation du Fils de Dieu, elle veut s'élever encore au-dessus de tous les attributs divins pour s'attacher à la seule essence : mais qu'est-ce que cette essence? qui la connaît en cette vie? qui peut se vanter d'y connaître certainement l'essence ou la substance d'aucune chose créée quelle qu'elle soit? Combien plus l'essence divine est-elle au-dessus de nos conceptions? Et si l'on dit que l'on ne parle ainsi que selon nos faibles manières de concevoir, et selon les idées de l'école, y convient-on de la notion où il faut mettre la raison essentielle et constitutive de Dieu, selon nos manières imparfaites de la connaître? Malaval qui vient faire la leçon au monde, et lui donner des idées nouvelles de la contemplation, ignore-t-il qu'une partie de l'école établit l'essence de Dieu dans un acte d'une simple et pure intelligence? ceux qui sont de ce sentiment sont-ils obligés de changer d'avis dans la contemplation, ou ne faut-il pas plutôt avouer qu'on y doit regarder Dieu d'une manière plus simple, et pour ainsi parler antérieure à la distinction de l'essence et des attributs? Cependant Malaval s'obstine à ne vouloir attacher la contemplation qu'à la seule essence de Dieu, en tant que par la pensée on la distingue de ses perfections; et la raison qu'il en rend, c'est *que les divines perfections ne sont que quelque chose de Dieu*[1], au lieu que l'essence est Dieu même : idée qui pour la sublime contemplation divise trop cette nature infinie, et en fait très-mal entendre la perfection.

XIV. *Grossière idée sur le même sujet, dans l'*Interprétation du Cantique des cantiques. — Mais c'est que toutes les fois qu'on se veut guinder au-dessus des nues on s'y perd, ou pour parler plus simplement, on manque de précision et de justesse, et on montre son ignorance. N'est-ce pas encore une belle idée dans l'*Explication du Cantique*[2], que celle où l'on nous dit « que les soixante » forts d'Israël, ces vaillants guerriers qui gardent » le lit de repos du véritable Salomon, sont les » attributs divins qui environnent ce lit royal, et » qui en empêchent l'accès à ceux qui ne sont pas » entièrement anéantis. » C'est une bizarre pensée de détacher les attributs de Dieu d'avec lui-même, pour en faire les satellites qui le gardent; et une étrange ignorance de dire que ces attributs absolus ou relatifs indistinctement *empêchent* l'accès auprès de Dieu, et le repos dans son essence. Mais c'est une erreur extrême de vouloir insinuer par là que pour entrer dans la haute contemplation de l'essence de Dieu, il faille laisser les attributs au-dessous d'elle, et ne s'y attacher non plus que l'on fait aux gardes quand on est avec le roi. On dira qu'il ne faudrait point demander tant d'exactitude à une femme : je le veux, pourvu qu'on m'avoue qu'il ne fallait non plus avancer, comme on ose faire dès l'entrée de ce livre, que cette nouvelle explication, fautive par tant d'endroits, « ne » peut être que le fruit d'une assistance particu- » lière du Saint-Esprit[3]. »

XV. *Passage de saint Clément d'Alexandrie.* —

1. *Pag.* 140. — 2. *Col.*, II. 9. — 3. *Malaval*, 1, *p.* 55. — 4. *Idem*, 2, *p.* 186. — 5. *Ibid.*, 228, 273. — 6. *Ibid.*, *p.* 224. — 7. *Ibid.*, 221, 222, 226, 228. — 8. *Ibid.*, *p.* 323.

1. *Malaval, I. part.*, *p.* 47. — 2. *Ch.* III, *n.* 7, *pag.* 74. — 3. *Cant.*, *préf.*

Pour présenter quelque chose de plus utile et de plus agréable au lecteur, ennuyé peut-être aussi bien que moi du récit de tant de vaines subtilités, je le prie d'entendre un passage de saint Clément d'Alexandrie sur les noms et les attributs divins : « Dieu est infini, dit-il[1], et sans figure, et ne peut » être nommé, quoique nous le nommions quel- » quefois improprement, comme quand nous le » nommons Dieu; et encore aussi que nous le nom- » mions ou un, ou bon, ou intelligent, ou Celui » qui est, ou Père, ou Dieu, ou Créateur, ou Sei- » gneur, nous ne prétendons point par là dire son » nom; mais nous nous servons de tous ces beaux » noms, à cause de la disette de notre langage; » car aucun d'eux pris à part n'exprime Dieu, mais » tous ensemble en indiquent la souveraine puis- » sance. » Voilà comme on est contraint, pour contempler et connaître la perfection de l'Etre divin, de conduire avec l'Ecriture son esprit par plusieurs idées, étant impossible d'en trouver aucune dont on soit content; et celle-ci, *Celui qui est*, quoiqu'elle soit en effet la plus grande et la plus simple de toutes, étant rangée comme on vient de voir par ce docte Père avec les autres si défectueuses, dont le concours nous est nécessaire pour exprimer Dieu à notre manière imparfaite, il semble avoir voulu expressément réfuter la rêverie de Malaval et de ses semblables, qui s'attachent à cette idée : *Celui qui est*, pour exclure toutes les autres de la parfaite oraison et de l'état contemplatif.

XVI. *Objection tirée de la doctrine de Scot et de Suarez.* — On fait ici une objection qu'il ne faut pas dissimuler; c'est que les scolastiques demeurent d'accord que la plus parfaite contemplation de la nature divine, est celle où on la regarde selon les notions les moins resserrées, comme celle d'être, de vérité, de bonté, de perfection : tant à cause que ces notions sont en effet celles qui sont les plus pures, les plus intellectuelles, les plus abstraites, les plus élevées au-dessus de ces images corporelles que l'Ecole appelle fantômes ; qu'à cause aussi que par leur universalité, elles font en quelque façon mieux entendre l'universelle perfection de Dieu dans toute son étendue, que ne font les idées plus particulières et plus restreintes, de juste, de sage, de saint. C'est l'excellente doctrine de Scot et de Suarez[2]; et j'avoue que dans ces idées, *Dieu est l'être même, Dieu est la bonté, ou comme il dit à Moïse, il est tout le bien;* on lui attribue davantage d'une certaine manière les perfections infinies qui sont comprises confusément et universellement dans ces notions abstraites ; par où aussi l'on excite plus cette admiration, cet étonnement, ce silence par où commence la contemplation, et qui fait dire à David : *O Seigneur, Notre Seigneur, que votre nom est admirable dans toute la terre*[3] : et encore : *Le silence est votre louange*[4].

XVII. *On explique en quel sens les notions universelles sont les plus sublimes, sans pour cela ravilir les autres.* — Mais cette doctrine est bien éloignée de celle des nouveaux mystiques, qui, sous prétexte qu'en un certain sens on attribue à Dieu plus de perfection dans les notions les plus générales, excluent de la contemplation celles qui sont plus particulières, comme celles de la justice, de la clémence et de la sainteté de Dieu ; en quoi leur erreur est visible, parce qu'encore qu'il soit beau de louer et d'admirer la grandeur de Dieu par ces notions générales, on a pour lui une admiration à sa manière aussi excellente, quand on contemple distinctement, et qu'on explique, pour ainsi dire, à son esprit étonné les perfections plus particulières de cet être infini. Car comme chacune de nos conceptions, et toutes nos conceptions ensemble, ainsi que nous le disait saint Clément d'Alexandrie, demeurent infiniment au-dessous de la perfection de l'Etre divin, l'Ecriture présente à notre esprit toutes les manières de le contempler : qui à la fin seront toutes également parfaites, parce qu'elles nous replongent toutes, pour ainsi parler, dans l'immensité de la perfection de Dieu, et dans son incompréhensible vérité. Par exemple, qui oserait dire qu'Isaïe et ses séraphins n'aient pas été élevés à la plus haute contemplation dans cette admirable vision de Dieu trois fois saint[1], ou que dans une vue si haute de sa sainteté ils ne se soient pas abîmés avec un amour immense dans cette profonde incompréhensibilité de l'Etre divin; puisque c'est ce qui les oblige à s'envelopper dans leurs ailes, et à s'en faire une couverture ; c'est-à-dire à trouver toujours une ignorance infinie dans leurs plus sublimes pensées.

XVIII. *Tous les attributs proposés dans le Symbole des apôtres comme l'objet de la foi et de la contemplation.* — Par là on voit clairement que c'est une fausse subtilité, et une erreur dangereuse des nouveaux mystiques, de renvoyer aux commençants la contemplation des attributs divins, et de réserver aux parfaits celle de l'essence seule. C'est faire pour les parfaits un autre symbole que celui qu'on a toujours révéré comme le Symbole des apôtres, puisque tous les attributs divins nous y sont clairement proposés comme l'unique fondement de notre espérance. Et d'abord la toute-puissance y est exprimée en termes formels, et déclarée par la création du ciel et de la terre ; où l'éternité paraît aussi, puisque si Dieu n'était éternel et de soi-même, il serait créé, et non créateur. La miséricorde s'y trouve dans ces paroles : Je crois *la rémission des péchés*, qui est le commencement des miséricordes de Dieu, comme on en voit la consommation dans l'article où est énoncée *la résurrection de la chair et la vie éternelle.* La justice est dans celles-ci : *Il viendra juger les vivants et les morts.* Là même se doit entendre en Dieu la parfaite compréhension de toutes choses, et même du secret des cœurs, puisque c'est par là que les hommes seront jugés, selon ce que dit saint Paul[2], *qu'il révélera ce qu'on croira avoir recélé dans les ténèbres, et mettra en évidence le secret des cœurs; et alors chacun recevra de Dieu la louange qu'il mérite.* Ce qui induit l'immensité de l'Etre divin, présent à tous, sans qu'on puisse se soustraire à sa connaissance, à sa puissance, à sa providence, à sa justice. La vraie idée de la sainteté de Dieu est dans ces articles : *Je crois au Saint-Esprit, la com-*

1. *Strom.* 5, *pag.* 587. — 2. *Sect.* I, *n.* 11, *dist.* 3; *Suarez*, *t.* II, *lib.* II, *de orat. ment.*, *c.* XIII, *n.* 19, 20. — 3. *Ps.*, VIII. 1. — 4. *Ps.*, LXIV. 1. *Juxt. Hebr.*

1. *Is.*, VI. — 2. *I. Cor.*, IV. 5.

munion des saints, la rémission des péchés; où l'on nous montre que la sainteté de Dieu consiste en ce qu'il est saint, non pas d'une sainteté empruntée, mais saint et sanctifiant; non sanctifié par l'infusion d'une sainteté étrangère, mais opérant par lui-même, avec la rémission des péchés, la communion des saints par la charité vivifiante et sanctifiante qui les unit entre eux et avec Dieu. On ne peut nier sans impiété que tous les fidèles ne soient obligés à concevoir, chacun selon leur mesure, ces divines perfections, renfermées si clairement dans le Symbole, sans lesquelles Dieu n'est pas Dieu, et son culte est anéanti. Que s'il y a quelques attributs plus cachés, et peut-être moins nécessaires à la connaissance de tous les particuliers, on sait en théologie qu'ils sont renfermés dans ceux-ci, que personne ne peut oublier sans mettre son salut en péril : qui est aussi la raison pour laquelle on les a mis si expressément dans le Symbole des apôtres.

Que s'ils sont l'objet de notre foi en tout état, ils le sont aussi de la contemplation, dont la foi est le fondement, et on ne peut s'élever au-dessus de la foi qui nous les propose, que par une fausse et imaginaire transcendance.

XIX. *Frivole objection de quelques-uns sur les actes de foi explicite qui sont de nécessité de salut.* — Dieu pardonne à ceux qui ont dit, ou qui disent peut-être encore, que pour établir la nécessité des actes de foi explicite dans les articles I, II, III, IV, V des ordonnances des 16 et 25 avril 1695 [1], on y a poussé trop avant les points de foi qu'il faut croire explicitement pour être sauvé : quelques-uns ont demandé entre autres choses si l'on pouvait obliger des gens rustiques et grossiers à croire expressément la toute-puissance; et leur objection ne nous a pas été inconnue. Ceux qui l'ont faite devaient penser que les auteurs pour qui nous parlions ne sont pas de ces grossiers ni de ces rustiques qui peuvent en certains cas trouver leur excuse dans leur ignorance; mais au contraire qu'ils se prétendent les plus éclairés parmi les spirituels. Ils ne doivent donc pas ignorer qu'ils sont sujets au commandement d'avoir et d'exercer la foi catholique, du moins sur les points qui sont contenus dans le Symbole des apôtres. C'est pour eux principalement que le Symbole attribué à saint Athanase prononce qu'ils doivent croire explicitement la Trinité, l'Incarnation, les perfections ou les attributs de la nature divine, parmi lesquels est nommée la toute-puissance, *s'ils veulent être sauvés :* et en effet quel article est plus nécessaire que celui de la toute-puissance, sans lequel tout le Symbole est anéanti? Si Dieu n'est pas tout-puissant, il ne sera point créateur; Jésus-Christ ne sera pas né d'une Vierge; car il a fallu pour le faire croire à sa sainte Mère, que l'ange l'assurât que Dieu pouvait tout [2]. Si Dieu n'est pas tout-puissant, si Jésus-Christ n'est pas ressuscité, ni nous ne ressusciterons, ni nous ne serons sanctifiés dans le temps, ni nous n'aurons *la vie éternelle* au siècle futur. C'est aussi pour cette raison que la toute-puissance est expressément énoncée à la tête du Symbole, comme la base inébranlable de tout le reste. On n'oblige pas les simples à faire de sublimes raisonnements sur cet attribut; mais il est sans doute que celui de tous que le peuple doit le mieux connaître, et connaît le mieux en effet, est celui-là. Car aussi comment pouvait-il mettre en Dieu, en tout et partout, une espérance sans bornes s'il ne savait qu'il peut tout? Je relève expressément cette objection pour faire voir au pieux lecteur ce que peut sur certaines gens l'esprit de contradiction, qu'on pousse à l'extrémité dans notre siècle.

Au reste, pour justifier les cinq articles de ces ordonnances dont il s'agit en ce lieu, on n'a pas besoin que les actes de foi explicite, auxquels on a obligé les nouveaux mystiques, soient nécessaires de nécessité de moyen; il suffit qu'ils soient nécessaires de nécessité de précepte, pour condamner ceux qui les omettent volontairement : mais quand on aurait enseigné que les actes exprimés dans ces cinq articles sont nécessaires de nécessité de moyen, on n'aurait pas sujet de s'en repentir; puisqu'après tout en cela on n'aurait fait autre chose que de suivre toute l'Ecole après saint Thomas, qui détermine clairement qu'il *est nécessaire de nécessité de salut de croire explicitement* l'Incarnation [1], à cause qu'elle propose en Jésus-Christ l'unique moyen de s'unir à Dieu. C'est par la même raison qu'il faut croire la Trinité, sans laquelle Jésus-Christ n'est pas connu, non plus que le Baptême qu'on reçoit en lui. Au même endroit [2], le même saint Thomas établit, après saint Paul [3], que celui qui *veut s'approcher de Dieu doit croire qu'il est, et qu'il est rémunérateur de ceux qui le servent;* et cela explicitement, comme le conclut saint Thomas des paroles mêmes de l'apôtre; car il serait très-absurde de ne croire que confusément que Dieu est, ou qu'il est rémunérateur. Le même docteur angélique démontre encore que tous les articles du Symbole doivent être connus par tous les fidèles [4]; et l'article où est proposée la toute-puissance est un de ceux qu'il juge des plus nécessaires [5].

Si l'on en demande davantage, je veux bien encore ajouter que quelques-uns des casuistes relâchés ayant osé soutenir que « la foi explicite en » Dieu rémunérateur n'était pas nécessaire de nécessité de moyen; mais seulement la foi en un » seul Dieu : » toute l'Eglise s'est élevée contre ce blasphème, et cette erreur a été rangée parmi les soixante-cinq propositions réprouvées par Innocent XI d'heureuse mémoire [6], avec un applaudissement universel. Qu'on cesse donc de croire assez exercer la foi, en l'exerçant sur la divinité considérée indistinctement et en général, et qu'on sache qu'il est nécessaire à tout chrétien, sans exception, de faire des actes exprès sur les autres points que nous avons remarqués : que si l'on demande, quand; ce n'est pas là de quoi il s'agit en ce lieu, et on a dit ce qui suffisait pour notre sujet dans l'article des ordonnances des 16 et 25 avril, où l'on a remarqué qu'il fallait faire *ces actes en temps convenables* [7].

1. Bossuet indique ici son Ordonnance, qui est à la tête de ce volume, et celle de M. de Noailles, évêque de Châlons, depuis archevêque de Paris, pour la publication des XXXIV Articles d'Issy. (*Edit. de Versailles.*)
2. *Luc.*, I. 37.

1. 2. 2, *q.* 2, *art.* VII, VIII. — 2. *Idem, art.* V. — 3. *Heb.*, XI. 6. — 4. 2, 2, *q.* 1, *art.* VI, VII, VIII. — 5. *Idem, art.* VIII, *ad* 2. — 6. *Decr. Inn. XI.* 2. *Mart.* 1679; *Prop.* 25. — 7. *Art.* XXI.

XX. *De la présence de Dieu : et si cet attribut est plus nécessaire que les autres à la contemplation.* — Au reste, on ne sait pourquoi nos faux mystiques en éloignant les attributs divins de ce qu'ils appellent la sublime contemplation, n'y en ont réservé qu'un seul, qui est celui de la présence de Dieu en nous et en toutes choses; ou, comme parle Malaval, de Dieu « qui étant partout, est » aussi par conséquent dans notre âme[1]; » ce qui lui fait définir la contemplation « un regard amou» reux sur Dieu présent : » et ailleurs, « un acte » confus de Dieu présent[2]. » S'il faut s'attacher à l'essence, personne ne la constitue dans la présence de Dieu; s'il faut rappeler quelque attribut, on ne voit pas pourquoi celui-ci plutôt que les autres.

Mais, pour ne point disputer du mot, expliquons en combien de sortes on conçoit que Dieu est présent. Premièrement, il est présent dans toute créature animée et inanimée, sainte ou pécheresse, glorifiée ou damnée : ce n'est pas en cette manière que la foi de la présence de Dieu est la plus parfaite; car il y faut ajouter d'abord que Dieu est présent comme la cause dont l'influence inspire partout l'être, le mouvement et la vie; qui est aussi l'idée de présence que saint Paul donnait aux Athéniens, en disant que Dieu *distribue à tous la vie, la respiration et toutes choses*[3] : d'où il concluait qu'il n'est pas loin de nous. Mais il n'y a personne qui ne voie qu'en prenant la présence en cette sorte, on y joint nécessairement la toute-puissance? c'est-à-dire, cette vertu créatrice et conservatrice par qui tout subsiste. Ce n'est pas là néanmoins encore ce qu'il y a de plus excellent dans la foi de la présence de Dieu : car saint Paul, qui parlait alors à des infidèles, ne leur parle que de la présence par laquelle il était en eux, et même dans les démons. Mais il y a une autre présence par laquelle il n'est que dans les saints, y opérant par une action immortelle la sainteté et la grâce. C'est une telle présence qu'il faut avoir dans l'oraison, parce que c'est par la foi de cette présence qu'on prie Dieu en soi-même comme dans son temple, ce qui opère le parfait recueillement. Mais dès là on ajoute à la foi de la présence universelle celle de Dieu comme saint et comme sanctificateur, où se trouve encore une autre présence, ou plutôt une extension admirable de celle-ci : c'est que Dieu nous inspire la prière, qu'il nous fait prier, *qu'il prie en nous*, selon l'expression de saint Paul[4]; et c'est là précisément la présence qu'on doit avoir en priant, puisque c'est celle qui, nous unissant à l'auteur de la prière, nous y fait trouver la force et le vrai esprit de prier. C'est peu de croire que Dieu est présent : le premier sentiment de celui qui prie, c'est qu'il est écouté, et que l'oreille de celui qu'il appelle à son secours n'est pas éloignée; mais quand on le croit présent de cette présence dont Jésus-Christ a dit à ses apôtres[5] : *Demeurez en moi, et moi en vous : je suis le cep de la vigne, d'où vous tirez à chaque moment toute l'influence : vous ne pouvez rien sans moi : sans moi vous ne pouvez porter aucun fruit.* Vous ne pouvez donc pas porter le fruit de la prière : je suis en vous pour vous l'inspirer, pour vous en dicter tous les sentiments; et le reste qui est renfermé dans ce grand acte de foi. Cette foi de la divine présence fait tout le fondement de l'oraison, ou pour mieux parler l'oraison entière. Or de dire qu'une telle foi choisisse parmi les attributs la présence universelle de Dieu en toutes choses, pour en faire l'unique objet de la contemplation, c'est réduire la contemplation au moindre degré de la présence de Dieu. La vraie présence de Dieu, dont le contemplatif doit être imprimé, est celle de Dieu dans les âmes comme leur sanctificateur, et comme leur inspirant la prière; mais par là on doit avouer dans la plus sublime contemplation la présence d'un Dieu saint et sanctifiant, d'un Dieu juste et inspirant la justice, d'un Dieu tout-puissant qui opère dans les cœurs, d'un Dieu miséricordieux qui établit sa demeure dans les hommes dont le cœur est droit.

XXI. *Equivoque de l'acte confus démêlée.* — Malgré l'ambiguité des expressions de nos mystiques, je ne crois pas qu'ils puissent ou veuillent nier la nécessité et la perfection de cette présence dans la contemplation, et c'est en vain après cela qu'ils travaillent tant à l'exclusion des attributs, puisqu'il faut, mal gré qu'on en ait, en réserver un qui les ramène tous sous un autre nom. Il ne reste plus qu'à demander à Malaval, pourquoi il veut si absolument que l'acte de contemplation *soit un acte confus de Dieu présent*[1]? Ce mot *confus*, dont il se sert perpétuellement, peut être pris en différent sens. Si par un acte confus il entend un acte simple ou un acte obscur, à cause de la foi d'où il émane; un acte distinct de la présence de Dieu ou de tout autre attribut particulier, a sans doute cette sainte obscurité et cette simplicité de la foi. S'il veut appeler *confus* ce qui nous jette dans quelque chose d'incompréhensible; nous avons vu[2] que les actes les plus distincts de contemplation, comme ceux où l'on s'arrête sur la sainteté, ou sur la justice, ou sur la puissance de Dieu, nous jettent tous pareillement dans cet abîme de l'incompréhensibilité divine. N'astreignons donc point les contemplatifs à des actes confus au même sens qu'ils sont indistincts, puisque les actes distincts sur les attributs, sur les personnes divines, sur Jésus-Christ Dieu fait homme et réconciliant le monde en soi, et les autres de même nature, sont également saints et parfaits. On ne pense pas toujours à tous ces objets divins; mais on n'en exclut aucun, et la contemplation, occupée tantôt de l'un et tantôt de l'autre, trouve dans chacun l'infinité de Dieu entière et parfaite.

XXII. *Egarements de Malaval sur les attributs.* — Par là se voit l'illusion du raisonnement de Malaval, qui pour détourner les fidèles de raisonner *sur la puissance de Dieu, et sur la création du ciel et de la terre*[3], remarque « que raisonner de » tout n'est rien à comparaison de regarder Dieu » en lui-même : Dieu, dit-il, n'est-il pas plus que la » puissance, que le ciel, que la terre, que toutes » les pensées des hommes? » Je veux bien qu'un contemplatif ne raisonne pas, et qu'il agisse par la pure foi, qui de sa nature n'est point raisonnante;

1. *Malaval, I. part., p. 7, etc.* — 2. *Idem, II. part., p.* 404. — 3. *Act.*, XVII. 25, 27, 28. — 4. *Rom.*, VIII. 27. — 5. *Joan.*, XV. 4.

1. *Malaval, II. part., p.* 404. — 2. Ci-dessus, *ch.* XII *et* XIV. — 3. *Malaval, pag.* 8.

et ce n'est pas là de quoi nous disputons. Mais quant à cette belle interrogation : *Dieu n'est-il pas plus que la puissance?* non, Dieu n'est pas plus que la puissance, parce qu'il est sa puissance même. Il n'est pas plus que sa sainteté et que sa sagesse, parce qu'il est sa sagesse même, sa sainteté même. Il ne faut que se souvenir de cette définition du concile de Reims, tirée de saint Augustin, et dictée par saint Bernard[1] : Dieu est saint, Dieu est sage, Dieu est grand par la sainteté, par la sagesse, par la grandeur qui est lui-même. C'est donc une ignorance grossière de dire que Dieu soit plus que sa propre toute-puissance : c'en est une autre de dire que penser à Dieu tout-puissant ou saint, ne soit pas le regarder *en lui-même*, puisque sans doute c'est lui-même qui est tout-puissant et saint; et quand on ajoute qu'il est au-dessus de toutes *les pensées des hommes*, il faudrait songer qu'il est donc aussi au-dessus du regard confus de sa présence, qui sans doute est une pensée, et que s'il faut supprimer les actes qui sont au-dessous de Dieu, il n'en faut laisser aucun, puisqu'il les surpasse tous jusqu'à l'infini.

XXIII. *Vaine défaite, et nouveaux égarements du même auteur.* — On dira que cet auteur n'ignore pas que *la bonté*, *la justice*, *la puissance*, *l'éternité de Dieu ne soient Dieu même*, puisqu'il le dit très-expressément[2] : je l'avoue, mais son perpétuel égarement est de ne pas voir ce qu'il voit, et après avoir posé de bons principes d'en tirer de mauvaises conséquences. Car, par exemple, dans le lieu qu'on vient de citer, quelle erreur de dire qu'en pensant aux attributs particuliers *on semble partager Dieu en plusieurs pièces?* Isaïe et les séraphins qui adoraient Dieu comme saint, mettaient-ils en pièces sa simplicité? Que ces raffineurs sont grossiers! ils ne songent plus que Dieu n'est pas saint, ni sage, ni puissant comme le sont les créatures par des dons particuliers; mais qu'étant tout par lui-même et par sa propre substance, toute l'infinité de ce premier être se voit dans chacune de ses perfections. Ce n'est donc pas les partager, comme le dit trop charnellement ce téméraire spéculatif, que de les considérer par des vues distinctes à la manière qu'on vient d'exposer. C'est au contraire les réunir, et seulement aider la faiblesse humaine, qui ne peut pas tout porter à la fois. Et quand il ajoute « qu'en regardant Dieu » en lui-même par sa simple présence, il le voit » tel qu'il est en soi, et non pas tel qu'il est conçu » par nous : » il oublie *que ce regard de Dieu présent* est en nous une des manières de le concevoir; et qu'enfin, de quelque côté que se tourne sa vaine subtilité, il ne fera jamais que nous voyions Dieu autrement que par quelqu'une de nos vues, ni que nous le concevions autrement que par quelqu'une de nos conceptions. Et si l'on dit qu'il faut s'élever au-dessus de ses conceptions, qui en doute; et ces faux subtils pensent-ils apprendre au monde cette vérité? Mais cela même n'est-ce pas encore une des conceptions de l'esprit humain? Que s'ils veulent dire seulement que les seules conceptions dignes de Dieu sont celles qu'il nous inspire, et que sans tant songer aux conceptions, il se faut livrer à l'amour; c'est de quoi tout le monde convient dans tout état d'oraison, et il ne fallait pas recourir ici à des oraisons extraordinaires.

XXIV. *Parabole ou similitude pleine d'illusion de Malaval : qu'elle détourne de Dieu, de l'Ecriture et de Jésus-Christ.* — On voit donc que ces grands mystiques à force de raffiner se perdent dans leurs pensées, et ne font qu'éblouir les simples par un langage qui n'a point de sens, ou en tout cas s'attribuer à eux seuls des pratiques communes à tous ceux qui sont un peu avancés dans la piété. Le même Malaval amuse le monde par une similitude qu'il recommence sans cesse[1], et où il croit avoir renfermé toute la finesse de son oraison; c'est celle de cette fille qui appelée par un roi à sa couche nuptiale, au lieu d'aller droit à lui *s'arrêterait à considérer la lettre du roi*[2]*;* c'est-à-dire, selon cet auteur, l'Ecriture sainte : ou ses beaux appartements, ses riches habits, qui sont les attributs divins; *ou sa pourpre*, qui est, dit-il[3], *l'humanité du Sauveur, dont un Dieu s'est revêtu pour l'amour de nous.* Mais à quoi sert cette allégorie, sinon, sous prétexte de regarder le visage du roi, à détourner l'âme de ses divines perfections d'une manière indirecte; lui inspirer du dégoût ou pour l'Ecriture, ou même pour un Dieu fait homme? Qui n'a appris de saint Irénée, de saint Augustin et des autres, ou qui ne voit par expérience, qu'il y a des âmes que Dieu élève à la sainteté sans la lecture des saints livres? mais il ne faut pas pour cela faire imaginer aux contemplatifs que pour ne lire plus l'Ecriture sainte, ils soient plus parfaits qu'un saint Augustin, un saint Bernard et les autres, dont la dévotion était attachée à un goût divin, qui leur était inspiré pour cette lecture.

XXV. *Autre manière de détourner de Jésus-Christ, du même Malaval.* — Malaval hésite quelquefois, et semble marcher à tâtons sur Jésus-Christ, sans oser dire ce qu'il dit; mais en gros on a pu voir, et il est certain, qu'il en dégoûte les âmes. Je ne veux pour l'en convaincre que ce petit mot à sa Philothée, qui lui avouait simplement « que les considérations des œuvres de Notre Seigneur l'éle- » vaient à sa personne, et que cette personne infinie » lui faisait trouver quelque chose d'infini dans l'ac- » tion du Sauveur[4]. » A quoi ce froid directeur lui répond dédaigneusement comme à une personne imparfaite : « Usez bien de cette grâce, et ne vous » attachez qu'à Dieu qui vous l'a faite; » comme si Jésus-Christ l'en eût empêchée. De tels discours, qui sont semés dans tout le livre, détournent les âmes de Jésus-Christ, sous prétexte d'inculquer toujours Dieu en lui-même : au lieu qu'il faudrait penser qu'une manière excellente de contempler Dieu en lui-même, est de le contempler en Jésus-Christ, *dans lequel la divinité habite corporellement et dans sa plénitude*, selon l'expression de saint Paul[5] : qui dit encore ces paroles d'une si sublime et si douce contemplation : *Dieu était en Jésus-Christ se réconciliant le monde*[6], et se l'unissant d'une façon si intime et si admirable.

XXVI. *Différence de la doctrine des nouveaux mystiques d'avec celle de quelques docteurs dont sainte*

1. *Conc. Rhem. sub. Eug. III.* 1148; *Labbe, tom.* X, *col.* 1118. — 2. *Malaval, p.* 64.

1. *Malaval, I. part., pag.* 8, *etc.; II. part., p.* 37, 52, 53, *etc.* — 2. *II. part., p.* 37. — 3. *Pag.* 64, *n.* 19. — 4. *Malaval, p.* 246. — 5. *Col.*, II. 9. — 6. *II. Cor.*, V. 19.

Thérèse a parlé. — Je suis obligé d'avertir, que ces docteurs sont bien plus outrés que ceux dont parle sainte Thérèse, et dont elle ne peut approuver le sentiment, lorsqu'ils disent trop généralement que l'humanité de Jésus-Christ est un obstacle à la contemplation. Nous traiterons ailleurs plus à fond cette matière, mais vouloir tout dire à la fois c'est embrouiller un discours. Je dirai donc seulement ici, qu'une âme attirée par un instinct particulier à contempler Dieu comme Dieu, peut bien durant ces moments ne penser ni à la sainte humanité de Jésus-Christ, ni aux Personnes divines, ni si vous voulez à certains attributs particuliers ; car elle sortirait de l'attrait présent, et mettrait obstacle à la grâce. Ce qu'on réprouve dans les mystiques de nos jours, c'est l'exclusion permanente et par état de ces objets divins dans la parfaite contemplation, et ce qui est encore plus pernicieux, dans toute la durée de cet état, puisque l'acte de contemplation y est selon eux contenu et perpétuel ; par où l'on est induit à la suppression des actes de foi explicite, absolument commandés par l'Evangile, ainsi que je m'étais proposé de le faire voir dans ce livre.

LIVRE III.

De la suppression des demandes : et de la conformité à la volonté de Dieu.

I. *Principes des nouveaux mystiques sur la suppression des demandes.* — Après avoir vu les actes de foi explicite que suppriment nos nouveaux docteurs, sans respecter le Symbole, il est aisé de comprendre qu'ils n'épargnent pas davantage les demandes qui sont contenues dans l'Oraison dominicale. Tous ces actes, et les demandes comme les autres, sont également renfermés dans cet acte unique, continu et perpétuel ; et nous allons voir aussi, par cette raison, les demandes entièrement suspendues. Mais outre cette raison commune aux actes de foi et aux demandes, il y en a une particulière pour les demandes ; c'est qu'elles sont toutes intéressées, indignes par conséquent de la générosité de nos parfaits, à la réserve peut-être de celle-ci : *Fiat voluntas tua; votre volonté soit faite ;* encore que Jésus-Christ, qui sans doute en a bien connu toute la force, n'ait pas laissé de commander également toutes les autres.

II. *Doctrine de Molinos : suppression de tous les désirs.* — Ces fondements supposés, il ne faut plus qu'entendre parler nos faux docteurs. Molinos ouvre la carrière par cet anéantissement de tous actes, de tous désirs, de toutes demandes, qu'il prêche partout. « L'anéantissement, dit-il[1], pour » être parfait, s'étend sur le jugement, actions, in- » clinations, désirs, pensées, sur toute la sub- » stance de la vie. » En voilà beaucoup, et on ne sait plus ce qu'il veut laisser à un chrétien. Il pousse pourtant encore plus loin : « L'âme doit » être morte à ses souhaits, efforts, perceptions, » voulant comme si elle ne voulait pas, compre- » nant comme si elle ne comprenait pas, sans avoir » même de l'inclination pour le néant ; » c'est-à-dire, sans en avoir pour l'indifférence : ce qui est la pousser enfin jusqu'à se détruire elle-même. Ce parfait anéantissement qui a supprimé les désirs, avec eux a supprimé les demandes et les prières qui en sont l'effet : et un peu après[1] « C'est à ne » considérer rien, à ne désirer rien, à ne vouloir » rien, à ne faire aucun effort, que consiste la vie, » le repos et la joie de l'âme. »

C'est ce qu'il appelle, en termes plus généraux : *se plonger dans son rien*[2]*;* c'est-à-dire, ne produire aucun désir. « Le néant, dit-il[3] doit fermer la porte » à tout ce qui n'est pas Dieu, : » le désir même de Dieu n'est pas Dieu, et le néant *lui ferme la porte* comme à tout le reste : « Autrefois l'âme » était affamée des biens du ciel, elle avait soif de » Dieu craignant de le perdre[4] : » mais c'est *autrefois ;* maintenant et depuis qu'on est parfait on ne prend plus de part « à la béatitude de ceux qui ont » faim et soif de la justice, à qui Jésus-Christ a » promis qu'ils seraient rassasiés. » C'est par là qu'on parvient *à la sainte et céleste indifférence.* » Ceux qui avaient reçu avec saint Paul les prémi- » ces du Saint-Esprit étaient dans un gémissement » perpétuel, et dans les douleurs de l'enfantement, » en désirant l'adoption des enfants et l'héritage » céleste. Maintenant, qu'on est plus fort, on est » aussi content de la terre que dans le ciel ; on re- » vient à la première origine[5]. » L'homme n'avait point à gémir en cet état, il était aussi tranquille qu'innocent, et « l'indifférence céleste nous ra- » mène aussi à l'heureuse innocence que nos pa- » rents ont perdue : » au contraire, « nous arrê- » tons les grâces célestes en voulant faire quelque » chose. » C'est faire quelque chose que désirer et demander ; ainsi tout désir doit être indifférent et anéanti.

III. *Doctrine conforme de Malaval : suppression des demandes.* — Malaval ne parle pas moins clairement ; son fondement est, dès le commencement de son livre, que content de jeter ce regard amoureux sur Dieu présent, « il ne faut rien penser ni » rien désirer autant de temps qu'il sera possi- » ble[6]. » S'il se restreint d'abord à un certain temps, c'est en faveur des commençants ; mais au reste nous avons vu[7] qu'on en vient « à un acte » continu et perpétuel : la vue simple et amoureuse » comprend tous les actes, foi, espérance, amour, » action de grâces[8], » et tout le reste : on n'exerce plus ni entendement, ni volonté, ni mémoire, « comme si l'on n'en avait point[9] : votre acte émi- » nent absorbe tout, et contient tout en vertu et » en valeur[10] » : il n'y a qu'à pousser *l'abandon à l'opération divine* jusqu'à ne rien faire et laisser tout faire à Dieu : il faut « suspendre tous les actes » distincts et particuliers pour faire place à l'acte » confus et universel de la présence de Dieu[11] : cet » acte universel emporte la suspension des actes » particuliers[12] » : que serviraient les désirs et les demandes ? *toutes les demandes sont renfermées* dans ce grand acte universel[13]. Il y a, dans un entretien, un endroit exprès destiné à cette matière[14], et il y est décidé, » que l'âme qui possède Dieu par une » présence amoureuse, ne demande rien que le » Dieu qu'elle possède : » c'est-à-dire, qu'elle en

1. *Guide, l.* II, *c.* XIX, *n.* 193, *p.* 196.

1. *Guide, l.* II, *c.* XX, *n.* 202, *p.* 199. — 2. *Idem, n.* 196, *p.* 197. — 3. *Ibid., n.* 201. — 4. *Ibid., ch.* II, *p.* 21, *n.* 206, *p.* 201. — 5. *Ibid., ch.* XIX, XX ; *n.* 194, 202, *p.* 197, 199. *Ch.* XXI, *n.* 206, 207 *et* 212. — 6. *Malaval, I. part., p.* 8. — 7. Ci-dessus, *liv.* II, *ch.* XXVI — 8. *Malaval, I. part., p.* 63. — 9. *Pag.* 7. — 10. *Malaval, I. part., pag.* 63, 64. — 11. *II. part., pag.* 106. — 12. *Idem,* 357. — 13. *Ibid.,* 112, 113. — 14. *Ent.* 12, *n.* 10.

est si contente, qu'elle n'en désire plus rien que ce qu'elle en a, comme si elle n'était plus dans le lieu de pèlerinage et d'exil. Une seconde raison contre les demandes, c'est que si Dieu s'est « donné lui-» même, il nous donnera nos besoins sans que » nous les demandions : et que les âmes dépouil-» lées de tout sont bien en peine que demander à » Dieu si ce n'est sa volonté[1]. » Elles sont donc bien en peine, si elles doivent lui demander ce qu'il leur explique lui-même, ce qu'il leur ordonne. Ainsi quand on veut, contre son précepte, tout réduire à cette seule demande : *Votre volonté soit faite*, et que l'on ajoute que *l'homme qui n'a qu'une volonté*[2], c'est-à-dire, celle de Dieu, *n'a jamais qu'une demande à faire ;* on suppose que ceux qui font, pour ainsi parler, tout du long les sept demandes du *Pater*, ont une autre volonté que celle de Dieu. Pour troisième et dernière raison, *on demande tout en s'unissant amoureusement à celui qui est tout*. Sans doute Jésus-Christ aura ignoré ce mystère, il ne songeait pas à la force de cette demande : *Fiat voluntas tua*. S'il fallait supprimer les autres, à cause qu'elles sont comprises dans celle-ci seule, pourquoi Jésus-Christ ne les a-t-il pas supprimées, et d'où vient qu'il nous a donné l'Oraison dominicale comme elle est ? Qui pourrait souffrir des chrétiens qui disputent contre Jésus-Christ, et qui viennent reformer une prière, qui dans sa simplicité et dans sa grandeur est une des merveilles du christianisme ?

IV. *Que le livre qui outre le plus la suppression des demandes, c'est le* MOYEN COURT. — Mais le livre où l'on se déclare le plus contre les demandes, c'est sans doute le *Moyen court et facile :* on n'y attend pas que l'âme soit arrivée à la plus haute perfection, et dès les premiers degrés elle « se trouvera, dit-on[3], dans un état d'impuissance » de faire des demandes à Dieu, qu'elle faisait au-» paravant avec facilité. » Remarquez ceci : ceux qui veulent qu'on réduise à rien les expressions par des interprétations forcées, entendent par cette impuissance un manquement de facilité, ne songeant pas que l'on oppose la facilité d'autrefois, à l'impuissance d'aujourd'hui ; ce qui n'a point d'autre sens, si ce n'est que l'âme, qui avait auparavant des facilités, ne trouve plus que des impuissances, et des impuissances *par état*, afin qu'on ne pense pas que ce soit des impuissances passagères. La raison qu'on en allègue est universelle : *car c'est alors que l'Esprit demande pour les saints*, selon la parole de saint Paul[4] ; comme si cette parole ne regardait qu'un état particulier d'oraison, et non pas en général toute prière bien faite, en quelque état qu'on la fasse. C'est déjà une erreur grossière, bien contraire à saint Augustin[5], qui prouve par ce passage que toute prière, et celle des commençants comme des autres, est inspirée de Dieu : mais c'est l'erreur ordinaire des nouveaux mystiques d'attribuer à certains états extraordinaires et particuliers ce qui convient en général à l'état du chrétien. Laissons à part cette erreur, qu'il n'est pas temps de relever, et considérons seulement la conséquence qu'on tire de la parole

1. *Pag.* 414. — 2. *Idem.* — 3. *Moyen court*, § 17, *p.* 68. — 4. *Rom.*, VIII, 26. — 5. *De dono persev.*, *cap.* XXIII, *n.* 64 ; *tom.* X, *col.* 85. *Epist. ad Sixt. olim.* CV, *nunc.* CXCIV, *n.* 15, 16, 17 ; *tom.* II, *col.* 719, *etc.*

de l'Apôtre : « C'est, dit-on, qu'il faut seconder les » desseins de Dieu, qui est de dépouiller l'âme de » ses propres opérations pour substituer les siennes » à la place : laissez-le donc faire. » Ce *laissez faire*, dans ce langage, c'est ne faire rien, ne désirer rien, ne demander rien de son côté, et attendre que Dieu fasse tout. On ajoute : « La volonté de » Dieu est préférable à tout autre bien ; défaites-» vous de vos intérets, et vivez d'abandon et de » foi ; » c'est-à-dire, comme on va voir : vivez dans l'indifférence de toutes choses, et même de votre salut et de votre damnation : défaites-vous de cet intérêt comme de tous les autres ; ne regardez plus comme une peine l'impuissance de faire à Dieu aucune demande, puisqu'il ne lui faut pas même demander le bonheur de le posséder : « C'est ici, continue-t-on, que la foi commence d'opérer excel-» lemment, » quand on fait cesser toutes les demandes comme imparfaites et intéressées. Voilà de tous les égarements des nouveaux mystiques le plus incompréhensible ; c'est un désintéressement outré, qui fait que le salut est indifférent ; une fausse générosité envers Dieu, comme si c'était l'offenser et l'importuner dans un extrême besoin de demander quelque chose à celui dont les richesses aussi bien que les bontés sont inépuisables.

V. *Le désir et la demande du salut entièrement supprimés : étrange excès dans l'*INTERPRÉTATION DU CANTIQUE. — C'est ce qu'on explique précisément sur le Cantique des cantiques, où l'on remarque que l'Epouse demeure *sans rien demander pour elle-même*[1]. A quoi on ajoute un peu après ces étranges paroles[2] : « C'était une perfection qu'elle avait au-» trefois, que de désirer ardemment cette charmante » possession ; car cela était nécessaire pour la faire » marcher et aller à lui ; mais maintenant c'est une » imperfection qu'elle ne doit point admettre, son » bien-aimé la possédant PARFAITEMENT dans son » essence et dans ses puissances d'une manière » TRÈS-RÉELLE ET INVARIABLE, au-dessus de tout « temps, de tout moyen et de tout lieu. » Elle est donc parfaitement heureuse ; elle est dans la patrie, et non pas dans l'exil : autrement elle aurait encore et des désirs à pousser, et des demandes à faire : mais au contraire, « elle n'a plus que faire de sou-» pirer après des moments de jouissance distincte » et aperçue ; outre qu'elle est dans une si entière » désappropriation, qu'elle ne saurait plus arrêter » UN SEUL DÉSIR sur quoi que ce soit, NON PAS » MÊME SUR LES JOIES DU PARADIS, » quoique ces joies du paradis ne soient autre chose que le comble, la surabondance, la perfection de l'amour de Dieu, et le dernier accomplissement de sa volonté.

Cependant cette âme est tellement pleine ou indifférente, qu'elle laisse l'Epoux céleste répandre où il lui plaira, et dans d'autres âmes, comme un baume précieux, toutes sortes de saints désirs[3] : « Mais pour elle, elle ne saurait lui rien demander, » ni rien désirer de lui, A MOINS QUE CE NE FUT » LUI-MÊME qui lui en donnât le mouvement, non » qu'elle méprise et rejette les consolations divines : » mais c'est que ces sortes de grâces ne sont plus » guère de saison pour une âme aussi anéantie » qu'elle l'est, et qui est établie DANS LA JOUIS-

1. *Cant.*, *ch.* VIII, *v.* 16, *p.* 200. — 2. *Idem*, 207. — 3. *Cant.*, *chap.* VIII, *v.* 16, *p.* 208.

» SANCE DU CENTRE, et qu'ayant perdu toute vo- » lonté dans la volonté de Dieu, elle NE PEUT PLUS » rien vouloir; » pas même vouloir Dieu, et l'aimer comme on fera dans le ciel, c'est-à-dire de la manière la plus excellente.

VI. *La vertu d'espérance entièrement supprimée.* — On ne pouvait pousser plus loin la présomption et l'égarement; car encore qu'il ne s'agisse en apparence que des visites particulières du Verbe qui vient à nous par ses consolations, on pousse l'indifférence jusqu'à l'éternelle possession de Dieu; on prononce généralement qu'on ne saurait lui rien demander, ni désirer rien de lui, par conséquent en rien espérer, puisqu'on désire ce qu'on espère, et que l'espérance renferme, ou est elle-même, selon les docteurs, une espèce de désir. Ainsi, de trois vertus théologales, on en éclipse la seconde, qui est l'espérance; et on porte si avant l'extirpation du désir, qu'on ne saurait plus en former ni en arrêter *un seul sur quoi que ce soit.*

VII. *Deux raisons des nouveaux mystiques pour supprimer les demandes : la première combien outrée.* — Mais les raisons qu'on allègue de cet état sont encore plus pernicieuses que la chose même : il y en a deux dans le passage qu'on vient de produire; l'une est la plénitude de la jouissance qui empêche tous les désirs, et par conséquent toutes les demandes; l'autre est le parfait *désintéressement et désappropriation* de cette âme, qui l'empêche de rien demander pour elle. La première est le comble de l'égarement : cette plénitude qu'on vante *dans la jouissance du centre*, avec cette parfaite possession « du Bien-Aimé dans son essence » et dans ses puissances d'une manière très-réelle » et invariable, au-dessus de tout temps, de tout » moyen, de tout lieu : » c'est comme on verra en son lieu, une illusion des béguards. Il y a une telle disproportion entre la plénitude qu'on peut concevoir en cette vie, et celle de la vie future, qu'il y reste toujours ici-bas de quoi espérer, de quoi désirer, de quoi demander jusqu'à l'infini; et que supprimer ses demandes, c'est oublier ses besoins, et nourrir sa présomption de la manière la plus dangereuse et la plus outrée.

VIII. *Que le désir du salut n'est point un désir intéressé : trois vérités tirées de saint Paul : abus d'une doctrine de l'Ecole.* — La seconde raison de cet état où l'on supprime les demandes, c'est qu'il les faut regarder comme intéressées. Je suis ici obligé d'avertir que nos mystiques se fondent principalement sur une opinion de l'Ecole, qui met l'essence de la charité à aimer Dieu, comme on parle, sans retour sur soi, sans attention à son éternelle béatitude. J'aurai dans la suite à faire voir que ce n'est là dans le fond qu'une dispute de mots entre les docteurs orthodoxes, et qu'en tout cas cette opinion ne peut servir de fondement aux nouveaux mystiques. J'oserai seulement avec respect avertir les théologiens scholastiques, de mesurer de manière leurs expressions, qu'ils ne donnent point de prise à des gens outrés. Mais en attendant qu'on développe cette théologie de l'Ecole dans le Traité qui suivra celui-ci, je dirai avec assurance que désirer son salut comme l'accomplissement de la volonté de Dieu, comme une chose qu'il veut, et qu'il veut que nous voulions; et enfin comme le comble de sa gloire, et la plus parfaite manifestation de sa grandeur, c'est constamment de l'avis de tout le monde, un acte de charité. C'est là une vérité manifestement révélée de Dieu par ces paroles de saint Paul, où en exprimant avec toute l'énergie possible le désir de posséder Jésus-Christ, il conclut que nous l'avons *par une bonne volonté : bonam voluntatem habemus*[1] : or la bonne volonté, c'est la charité. Saint Paul nous exprime encore cette bonne volonté comme un effet de notre choix : « Je suis, dit-il[2], » pressé d'un double désir, l'un d'être avec Jésus- » Christ, ce qui est le mieux de beaucoup; l'autre » de demeurer avec vous, ce qui vous est plus né- » cessaire; et je ne sais que choisir : » nous montrant très-expressément, par ces paroles, que lequel des deux qu'il eût fait, c'eût été l'effet de son choix. Mais ce choix aurait eu pour fin naturelle la gloire de Dieu, comme le même saint Paul le témoigne manifestement, lorsqu'il se propose dans l'adoption éternelle des enfants de Dieu la possession de l'héritage céleste *pour la louange de la gloire de sa grâce*[3], à laquelle il rapporte aussi tout le conseil de la prédestination[4]. Ainsi le Saint-Esprit nous a révélé expressément par saint Paul trois vérités importantes sur le désir d'être avec Jésus-Christ. Premièrement, que c'est un acte de charité; secondement, que c'est un acte très-délibéré; troisièmement, que c'est un acte d'amour, et d'un amour pur et parfaitement désintéressé, où l'on rapporte non point Dieu à soi, mais soi-même tout entier à Dieu et à sa gloire. Dès lors donc on l'aime plus que soi-même puisqu'on ne s'aime soi-même qu'en lui et pour lui.

Pour réduire ce raisonnement en peu de paroles : un acte n'est point intéressé lorsqu'il a pour fin naturelle et premièrement regardée la gloire de Dieu. Ce principe est incontestable. Or est-il que le désir du salut a pour sa fin naturelle et premièrement regardée la gloire de Dieu. La preuve en est manifeste dans les passages de saint Paul qu'on vient d'alléguer : j'ajoute celui de David lorsqu'il espère à la vérité *d'être rassasié;* mais seulement *quand la gloire de Dieu lui apparaîtra : Satiabor cùm apparuerit gloria tua*[5]. Donc le désir du salut ne peut être rangé sans erreur parmi les actes intéressés.

Sur ce fondement, il est certain que tous les désirs de posséder Dieu, qu'on voit dans les Psaumes, dans saint Paul, et dans tous les saints, sont des désirs inspirés par un amour pur, et qu'on ne peut accuser d'être imparfaits sans un manifeste égarement, ni s'élever au-dessus sans porter la présomption jusqu'au comble.

IX. *Deux excuses des nouveaux mystiques : la première qu'ils n'excluent pas les demandes inspirées de Dieu : distinction importante.* — Aussi nos nouveaux mystiques tâchent de tempérer leurs excès par deux excuses : l'une en disant que lorsqu'ils rejettent si expressément dans l'âme parfaite tous désirs et toutes demandes, ils y apportent cette exception : « à moins que ce fût Dieu même qui » lui en donnât le mouvement[6]. » Ce que Malaval explique en ces termes : « Qu'il faut être sans

1. *II. Cor.*, v. 8. — 2. *Phil.*, I. 22, 23. — 3. *Ephes.*, I. 6. — 4. *Rom.*, XI. 33. — 5. *Ps.*, XVI. 15. — 6. *Cant.*, p. 208.

» aucune pensée distincte, si ce n'est que le Saint-» Esprit nous y applique par la volonté divine, et » non par la nôtre qui n'agit plus, ni par notre » choix[1]. » L'autre excuse, c'est qu'en excluant ainsi les désirs et les demandes, ils entendent seulement *les désirs connus et les demandes intéressées et aperçus* [2], sans prétendre exclure les autres.

Les faux-fuyants de l'erreur ne servent qu'à la découvrir plus clairement, et une courte distinction le va faire voir. Quand on « dit qu'on ne sau-» rait plus rien demander à Dieu, ni rien désirer » de lui, qu'il n'en donne le mouvement[3]; » ou l'on entend par ce mouvement l'inspiration prévenante de la grâce commune à tous les justes, ou l'on entend une inspiration particulière : si c'est le premier on dit vrai, mais on ne dit rien qui soit à propos. On dit vrai, car il est de la foi catholique qu'on ne peut faire aucune prière agréable à Dieu, ni produire aucun bon désir, qu'on ne soit prévenu par sa grâce : mais en même temps on ne dit rien à propos, puisqu'on n'explique point ce qu'on prétend, qui est de montrer dans un état particulier la cessation des demandes. Mais, si, pour dire quelque chose qui soit particulier à cet état, on veut dire qu'on y attend une inspiration particulière pour faire à Dieu les demandes qu'il a commandées, c'est en cela qu'est l'erreur. L'erreur est, dis-je, de croire que pour prier ou demander, le commandement exprès de Jésus-Christ, son exemple, et celui de tout ce qu'il y a de saints ne suffisent pas à certaines âmes, comme si elles étaient exemptes de pratiquer ces commandements, ou de suivre ces exemples. Cette erreur est directement condamnée dans cette détermination du concile de Trente[4], tirée de saint Augustin, et de la tradition de tous les saints : « Dieu ne commande rien d'impossible; mais en » commandant il nous avertit de faire ce que nous » pouvons, et de demander ce que nous ne pou-» vons pas, et il nous aide à le pouvoir. » Selon cette définition, toute âme juste doit croire que la prière lui est possible autant qu'elle est nécessaire et commandée : que Dieu frappe à la porte, et que ce n'est que par notre faute que nous la tenons fermée : et enfin que le mouvement de la grâce ne nous manque pas pour accomplir ce précepte de Jésus-Christ : *Demandez, et vous obtiendrez : cherchez, et vous trouverez : frappez, et il vous sera ouvert*[5], ni celui-ci de saint Jacques[6] : *Si l'on a besoin de sagesse*, et qui n'en a pas besoin sur la terre? *qu'on la demande au Seigneur*. Que si la foi nous assure que ce mouvement de la grâce ne manque point au fidèle, en attendre un autre, et en l'attendant demeurer en suspens; attendre que Dieu *nous applique*, et encore *sans notre choix*, *par sa volonté* particulière, et non par la nôtre, à cause qu'elle n'agit plus, c'est pécher contre ce précepte : *Vous ne tenterez point le Seigneur votre Dieu*[7]; c'est résister à sa grâce commune à tous les fidèles, et à son commandement exprès; c'est enfin ouvrir la porte à toute illusion, et pousser les âmes infirmes jusqu'au fanatisme.

Par là il est aisé d'établir la note ou la censure précise dont la proposition des nouveaux mystiques doit être qualifiée; en disant qu'on ne peut *plus* rien demander que Dieu n'en donne le mouvement; si par ce *plus* on entend qu'on le pouvait auparavant sans le mouvement de la grâce prévenante, c'est une hérésie : et si l'on entend qu'on ne le peut *plus*, parce que le commandement général, et la grâce commune à tous les justes ne nous suffisent pas dans de certains états, en sorte qu'il y faille attendre pour nous remuer, que Dieu nous remue par une inspiration plus particulière; c'est une autre hérésie contraire à la manifeste révélation de Dieu, et à l'expresse détermination du concile de Trente.

X. *Seconde excuse des nouveaux mystiques : que rejeter tout acte aperçu, c'est la même chose que de rejeter tout acte en général.* — Que si l'on en revient à dire qu'en assurant qu'on ne peut plus faire de demandes ou produire des désirs, on ne veut exclure que les demandes connues et les désirs aperçus : j'avoue que c'est la doctrine perpétuelle des nouveaux docteurs, et que les actes qu'ils veulent suspendre ou supprimer sont partout les actes connus : mais c'est là précisément retomber dans l'erreur qu'on veut éviter. Qui ne peut souffrir en soi-même la connaissance d'un acte, par soi-même n'en veut aucun. On trouve en effet cette décision dans le *Moyen court*[1], « qu'il » faut RENONCER à toutes inclinations particu-» lières, quelque bonnes qu'elles paraissent, sitôt » qu'on les sent naître. » Ces *inclinations particulières* sont celles où l'on voudrait quelque autre chose que la volonté de Dieu en général, et c'est pourquoi on conclut après, pour « l'indifférence à » tout bien, ou de l'âme ou du corps, ou du » temps, ou de l'éternité. » Ainsi il ne suffit pas de ne produire aucun de ces actes; il y faut renoncer dès qu'*on les sent naître;* ce qui n'emporte rien moins que l'entière extinction de tout acte de piété, dont le moindre commencement, la moindre étincelle, et la pensée seulement pourrait s'élever en nous. Si l'on y doit renoncer lorsqu'ils paraissent, à plus forte raison se doit-on empêcher d'en produire : et par conséquent dire qu'on n'en veut jamais avoir qui soit connu ou aperçu, c'est-à-dire qu'on n'en veut point avoir du tout? ce qui est précisément la même hérésie dont on vient de voir la condamnation.

XI. *Equivoques et illusions des nouveaux mystiques sur les actes et sur Jésus-Christ.* — Cet endroit est plus important qu'on ne saurait dire, et si l'on ne sait entendre ces finesses des nouveaux mystiques, on n'en évitera jamais les illusions, car ils vous disent souvent qu'ils font des demandes, qu'ils font des actes de foi explicite en Jésus-Christ et aux trois personnes divines, qu'ils ont même des dévotions particulières aux mystères de Jésus-Christ, comme à sa croix ou à son enfance : mais ce n'est rien dire, puisqu'ils entendent qu'ils font de tels actes y étant poussés par inspiration extraordinaire et particulière à certains états, et aussi que pour en produire ils attendent toujours cette inspiration; en sorte que si elle ne vient, c'est-à-dire, s'ils ne s'imaginent que Dieu la leur donne par une inspiration extraordinaire,

1. *Malaval*, 1. *part.*, *p.* 55. — 2. *Cant.*, *p.* 207; *Moyen, etc.*, *p.* 129, *etc.* — 3. *Idem*, *p.* 208. — 4. *Sess.* VI, *cap.* 11. — 5. *Matth.*, VII. 7. — 6. *Jac.*, I. 5. — 7. *Matth.*, IV. 7.

1. *Moyen court*, § 6, *p.* 29.

ils vivront paisiblement dix et vingt ans sans penser à Jésus-Christ, et sans faire un seul acte de foi explicite sur aucun de ses mystères, comme on a vu[1]; ce qui est visiblement retomber dans l'erreur qu'ils font semblant de désavouer.

Et pour achever de les convaincre, lorsqu'ils laissent subsister dans leurs âmes des actes qu'ils y remarquent, à cause qu'ils se persuadent qu'ils leur sont inspirés d'en-haut par ce genre d'inspiration particulière aux états d'oraisons extraordinaires; il leur faut encore demander à quoi ils connaissent cette inspiration. S'ils répondent selon leurs principes, que s'étant abandonnés à Dieu afin qu'il fît seul en eux ce qu'il lui plairait, ils doivent croire que rien ne leur vient dans la pensée qui ne soit de Dieu : leur présomption qui n'est soutenue d'aucune promesse les met au rang des hommes livrés à l'illusion de leurs cœurs, et prêts à appeler Dieu tout ce qui leur plaît.

XII. *Fondements des nouveaux mystiques : l'abus qu'ils font du passage où saint Paul dit que* le Saint-Esprit prie en nous. — C'en serait assez quant à présent sur cette matière, s'il ne fallait exposer les fondements des nouveaux contemplatifs. Les voici dans le *Moyen court*, au chapitre *de la Demande*[2], où en traitant ce passage de saint Paul : « *Nous ne savons pas ce qu'il nous faut demander ; mais le Saint-Esprit prie en nous avec des gémissements inexplicables :* Ceci, dit-on, est positif : si nous ne savons pas ce qu'il nous faut, et s'il faut que l'Esprit qui est en nous, à la motion duquel nous nous abandonnons, le demande pour nous, ne devons-nous pas le laisser faire? » C'est bien là un raisonnement capable d'éblouir l'esprit ignorant et prévenu d'une femme, qui ne sait pas, ou ne songe pas que saint Paul ne dit pas ceci d'une oraison extraordinaire ; mais de l'oraison commune à tous les fidèles : où *le laisser faire* qu'on veut introduire, c'est-à-dire la suspension de tout acte exprès, et de tout effort du libre arbitre, n'a point de lieu. Car le dessein de l'Apôtre[3] visiblement est de faire voir que le Saint-Esprit est l'auteur, non pas des prières d'un certain état, mais de celles de tous les fidèles. Mais si dire que le Saint-Esprit forme nos prières, c'est dire qu'il ne faut pas s'exciter soi-même, mais attendre comme en suspens que cet Esprit nous remue d'une façon extraordinaire, c'est attribuer cet état à tous les justes; c'est leur ôter *cet effort du libre arbitre*, *conatus*, que saint Augustin[4] et tous les saints y reconnaissent ; c'est introduire la passiveté, comme on l'appelle, dans l'oraison la plus commune. Au lieu donc de dire, comme on fait, Si le Saint-Esprit agit en nous, il n'y a qu'à le laisser faire ; il fallait dire, au contraire, S'il agit en nous, s'il nous excite à de saints gémissements, il faut agir avec lui, gémir avec lui, avec lui s'exciter soi-même, et faire de pieux efforts pour enfanter l'esprit de salut *et d'adoption*, comme saint Paul nous y exhorte dans tout ce passage[5].

XIII. *L'abus qu'ils font de cette parole :* Il n'y a qu'une seule chose qui soit nécessaire : *quelle multiplicité nous est défendue*, — Ainsi la conséquence qu'on tire en ces mots : « Pourquoi après cela nous accabler de soins superflus, et nous fatiguer dans la multiplicité de nos actes, sans jamais dire, demeurons en repos[1] ? » est un abus manifeste de l'Evangile : car c'est mettre au rang des soins superflus le soin de s'exciter à prier Dieu ; c'est attribuer à une mauvaise multiplicité la pluralité des actes que Dieu nous commande ; c'est induire les âmes à un faux repos, à un repos que Dieu leur défend, et où elles sont livrées à la nonchalance : c'est avoir une fausse idée de cette parole où le Sauveur reprend Marthe *de se troubler dans plusieurs choses*, *au lieu qu'il n'y en a qu'une qui soit nécessaire*[2]. Il est vrai, une seule chose est nécessaire, qui est Dieu ; mais il y a plusieurs actes pour s'y unir. Il n'y a qu'une fin, mais il y a plusieurs moyens pour y arriver, autrement la foi, l'espérance, et la charité, qui, selon saint Paul, *sont trois choses*[3], seraient supprimées par cette unité où le Fils de Dieu nous réduit, et son apôtre lui serait contraire. On ne peut donc pas tomber dans un plus étrange égarement, que de tourner contre les actes de piété ce que Jésus-Christ visiblement a prononcé contre la multiplicité des actes vains et turbulent que donnent les soins du monde ou qu'une dévotion inquiète et mal réglée peut inspirer.

XIV. *Comment ils abusent de cette demande :* Votre volonté soit faite. — Nos nouveaux docteurs posent encore un autre fondement, et celui-ci est le principal, qu'il n'y a rien à vouloir ni à désirer que la volonté de Dieu, et qu'ainsi toute autre demande est superflue. Nous avons déjà répondu que Jésus-Christ savait bien la force de cette demande : *Votre volonté soit faite*. Il devait donc supprimer les autres demandes ; et s'il les juge nécessaires, il ne faut pas être plus sage que lui.

C'en serait assez pour convaincre l'erreur; mais pour en connaître toute l'étendue, il faut développer un peu davantage ce qu'on entend dans le quiétisme par se conformer à la *volonté de Dieu :* c'est, en un mot, être indifférent à être sauvé ou damné ; ce qui emporte une entière indifférence à être en grâce ou n'y être pas, agréable à Dieu ou haï de lui, avoir pour lui de l'amour, ou en être privé dans le temps et dans l'éternité par une entière soustraction de ses dons.

Ces sentiments font horreur, et ceux qui ne sauront pas les prétentions des mystiques d'aujourd'hui, auront de la peine à croire qu'ils aillent jusqu'à ces excès ; mais il n'y a rien pourtant de si véritable.

XV. *Abandon des nouveaux mystiques : prodige d'indifférence.* — C'est ici qu'il faut expliquer cet abandon « qui est, dit-on, ce qu'il y a de conséquence dans toute la voie, et la clé de tout l'intérieur[4]. » Qu'on retienne bien ces paroles : il faut se rendre attentif à cet endroit de la doctrine nouvelle, dont on voit que c'est ici le nœud principal. L'abandon, selon qu'il est révélé dans ces paroles de saint Pierre[5] : *Jetez en lui toute votre sollicitude*, tous vos soins, toutes vos espérances, et dans cent autres semblables, est d'obligation pour tous les fidèles : il faut donc que nos prétendus parfaits,

1. Ci-dessus, *liv.* II, *ch.* V. — 2. *Moyen court, ch.* XX, *p.* 95. — 3. *Rom.*, VIII. 26, 27. — 4. *Aug.*, *in Ps.* XXVI, *enarr.* 2, *n.* 17. *tom.* IV, *col.* 126. *De nat. et grat.*, *cap.* LXV, *n.* 78; *tom.* X, *col.* 161; — 5. *Rom.* VIII. 22, *etc.*

1. *Moyen court*, *ch.* XX, *p.* 95. — 2. *Luc.*, X. 41. — 3. *I. Cor.* XIII. 13. — 4. *Moyen court*, *p.* 26. — 5. *I. Petr.*, V. 7.

qui veulent nous expliquer des voies particulières, entendent aussi dans l'abandon, qui en fait le fond, quelque chose de particulier. Or jeter en Dieu tous ses soins, et s'abandonner à lui, selon ce que dit saint Pierre, c'est vouloir tout ce qu'il veut; par conséquent vouloir son salut, parce qu'il veut que nous le voulions; en prendre soin, parce qu'il veut que nous prenions ce soin; lui demander pour cela tout ce qui lui est nécessaire; c'est-à-dire, la continuation de ses grâces et notre persévérance; croire avec une ferme et vive foi que notre salut est l'œuvre de Dieu plus que la nôtre; dans cette foi, en attendant l'effet, et les grâces qui y conduisent, de sa pure libéralité, et lui demander ses dons qui font nos mérites : voilà jusqu'où l'abandon se doit porter selon les communes obligations. Il n'y a rien au delà pour composer un état et une oraison extraordinaire, que l'abandon à être damné, dont nous avons déjà vu un petit essai dans l'indifférence de Molinos et de Malaval; mais dont nous allons voir le plus grand excès dans l'*Interprétation du Cantique*[1] : « L'âme arrivée à ce degré » entre dans les intérêts de la divine justice, et à » son égard et à celui des autres, d'une telle sorte » qu'elle ne pouvait vouloir autre chose, soit pour » elle ou pour autre quelconque, que celui que » cette divine justice lui voulait donner pour le » temps et pour l'éternité. » Voilà dans cette âme prétendue parfaite une indifférence inouïe parmi les saints : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*[2] : celle-ci ne veut ni ne peut avoir cette volonté. Une des interprétations de ce passage de saint Paul; c'est que Dieu inspire à tous les justes la volonté du salut de tous les hommes. Celle-ci se met au-dessus de cette inspiration, et aussi indifférente pour les autres que pour elle-même, quoiqu'elle fût, dit-elle[3], « toute prête à être anathème » pour ses frères, comme saint Paul, et qu'elle ne » travaille à autre chose qu'à leur salut, elle est » néanmoins indifférente pour le succès, et elle ne » pourrait être affligée ni de sa propre perte, ni de » celle d'aucune créature regardée du côté de la » justice de Dieu. » Ce correctif est bien faible, puisque l'abandon où cette âme vient de déclarer qu'elle se trouvait, l'empêche de regarder les autres âmes, non plus qu'elle-même, d'un autre côté que de celui de la volonté et de la justice de Dieu. Les excès énormes où se jettent ces esprits outrés, les obligent de temps en temps à de petits correctifs, qui ne disent rien dans le fond, et qui ne servent qu'à faire sentir qu'en voyant l'inévitable censure de leurs sentiments, ils ont voulu se préparer quelque échappatoire; mais en vain, puisqu'après tout, disent-ils[4], « l'indifférence est si grande, que » l'âme ne peut pencher ni du côté de la jouissance, » ni du côté de la privation; et quoique son amour » soit incomparablement plus fort qu'il n'a jamais » été, elle ne peut néanmoins désirer le paradis, » ni pour elle, ni pour aucun autre, comme on a vu; et la raison qu'on en apporte, c'est que « l'effet le » plus profond de L'ANÉANTISSEMENT doit être l'in» différence pour le succès » de tout ce qu'on fait pour son salut, et pour celui du prochain. Saint Paul, dont on allègue l'exemple, ne fut jamais anéanti de cette sorte. Pendant qu'il se dévoue pour être anathème, il déclare qu'il est saisi *d'une tristesse profonde*, et ressent *une continuelle et violente douleur*, ὀδύνη, *pour le salut de ses frères les Israélites*[1]. Celle-ci le pousse plus loin que cet apôtre, et « ne peut être affligée ni de sa propre perte, » ni de celle d'aucune autre créature. » Voilà une nouvelle générosité de ces âmes si étrangement désintéressées, la perfection de saint Paul ne leur suffit pas, il leur faut faire un autre Evangile.

XVI. *Suite de l'indifférence sous prétexte de la volonté de Dieu.* — La même doctrine est établie dans le *Moyen court*, et la différence qui se trouve entre ces deux livres, c'est que le *Cantique* va plus par saillies, et que l'autre va plus par principes. C'est pourquoi après avoir supposé l'idée générale du *délaissement total*, on en vient à l'application par ces paroles : « Il faut ne vouloir que ce que » Dieu a voulu dès son éternité[2]. » Voilà, sous une expression spécieuse, d'étranges sentiments cachés. Dieu a voulu de toute éternité priver les réprouvés de lui-même, et ne leur pardonner jamais; ce qui est le plus malheureux, et aussi le plus juste effet de leur damnation. Au lieu donc de demander pardon pour eux, ou de le demander pour soi-même; dans l'ignorance où l'on est du secret de Dieu; il faut supprimer ces demandes, à moins de se mettre au hasard de vouloir autre chose que ce que Dieu veut de toute éternité : d'où aussi l'on est forcé de conclure « qu'il faut » être indifférent à toutes choses, soit pour le » corps, soit pour l'âme, pour les biens temporels » et éternels, laisser le passé dans l'oubli, l'avenir » à la Providence, donner le présent à Dieu; » c'est-à-dire, pour le passé et pour l'avenir se mettre dans la disposition la plus opposée au soin que Dieu nous commande d'avoir de notre salut, au souvenir de nos péchés pour lui en demander pardon, à la prévoyance des périls et à la demande des grâces. Voilà où l'on en voulait enfin venir par ces mots spécieux de délaissement et d'abandon; et par tout ce bel appareil, où l'on semble n'avoir d'autre but que de se livrer soi-même à la volonté divine.

XVII. *Quelle volonté de Dieu nous devons suivre, et qu'il y a des volontés divines sur lesquelles Dieu ne nous demande aucun acte.* — C'est donc ici que l'on tombe manifestement dans ce déréglement étrange, et si justement reproché aux nouveaux mystiques, qui est, sous prétexte de s'abandonner aux volontés inconnues de Dieu, de mépriser celles qu'il nous a révélées dans ses commandements, pour en faire notre règle. La volonté que Dieu nous déclare par ses saints commandements, c'est qu'il veut que nous désirions notre salut, que nous lui demandions ses grâces, et que nous craignions plus que toutes choses d'en mériter la soustraction par nos péchés; que nous en demandions tous les jours pardon à Dieu, et le priions qu'il nous fasse vaincre les tentations qui nous y portent. Voilà ce que Dieu commande, et à quoi les nouveaux mystiques ne peuvent plus seulement songer; au contraire, ils font sur les volontés inconnues de Dieu, des actes qu'il ne leur demande pas, comme sur leur réprobation et celle des autres : il est certain,

1. *Interpr. du Cant.*, ch. VIII, v. 14, pag. 206. — 2. *I. Tim.*, II. 4. — 3. *Idem.* — 4. *Ibid.*, p. 209.

1. *Rom.*, IX. 2. — 2. § *De l'abandon*, p. 28.

et il faudra peut-être bientôt démontrer plus amplement, que Dieu ne commande à ses créatures aucun acte de leur volonté sur ce sujet; de sorte qu'il n'y a rien de moins conforme à la volonté de Dieu que cet abandon à sa damnation éternelle, et ce tranquille consentement à celle des autres.

Cette barbare indifférence emporte une plus funeste disposition que celle des libertins qui se contentent de dire en leur cœur : Dieu a décidé de mon sort; je n'ai qu'à demeurer sans rien faire, et attendre la suite de ma destinée : mais ceux-ci y ajoutent encore : Je ne m'en mets point en peine, et je tiens pour indifférent d'être sauvé ou damné. On déteste l'impiété d'un Prodigue et des autres qui rejetaient la prière, sous prétexte que Dieu sait de toute éternité ce qu'il nous faut, et qu'il a résolu de nous donner. Ces impies ne songeaient pas que ce n'est point pour instruire Dieu que nous lui offrons des prières; mais pour nous mettre nous-mêmes dans les bonnes dispositions où nous devons être envers lui. On ramène le mauvais effet de cette doctrine sous prétexte de perfection, puisqu'on en vient à la suppression de la prière, et qu'on cesse d'honorer Dieu par les demandes qu'il a daigné lui-même nous mettre à la bouche.

XVIII. *Que selon les nouveaux mystiques, les Psaumes et l'Oraison dominicale ne sont pas pour les parfaits : doctrine du Père la Combe.* — C'est une suite de cette doctrine que ni l'Oraison dominicale, ni les Psaumes, qui sont remplis de tant de demandes, ne sont pas les oraisons des parfaits. Sur cela il faut écouter le père François la Combe dans son livre intitulé : *Analysis orationis :* et encore qu'il n'ait osé déclarer une erreur si insupportable qu'avec quelque sorte de détour, son sentiment ne paraîtra point obscur à ceux qui sauront entendre toute la finesse de ses trois espèces d'oraison mentale : *Celle de méditation ou de discours; celle d'affection, et celle de contemplation*[1]. La distinction est commune; mais cet auteur y ajoute deux choses[2] : « l'une, qu'il est certain » qu'on doit quitter la méditation ou le discours » dans l'oraison d'affection, et qu'il faut aussi » s'abstenir des affections lorsque l'oraison de silence ou de quiétude (qui est celle qu'il appelle » aussi contemplation) nous est commandée; ce » que l'on connaît, poursuit-il, par des règles sû» res et très-excellentes, que les bons directeurs » savent discerner : » et il confirme sa proposition par cette sentence : « que celui qui a la fin quitte » les moyens, que celui qui est au terme quitte le » chemin; que celui qui demeure toujours dans » les moyens, et veut toujours être dans la voie, » n'arrivera jamais; » c'est-à-dire, selon ses maximes, qu'il faut quitter la méditation et les affections, qui sont les moyens et la voie, aussitôt qu'on est parvenu à la contemplation qui est la fin et le terme.

Mais l'autre chose qu'ajoute le père la Combe[3], c'est que « les Psaumes, les lamentations des pro» phètes, les plaintes des pénitents, les joies des » saints, toutes les hymnes de l'Eglise, et toutes » ses oraisons, principalement l'oraison divine que » Jésus-Christ nous a enseignée, avec sa préface » où nous adorons Dieu dans les cieux comme » notre père, et ses sept demandes, appartiennent » à l'oraison d'affection; » par conséquent aux moyens qu'il faut laisser, au chemin qu'il faut quitter, lorsqu'on est dans la quiétude; et enfin à cette oraison qui doit céder la place à une meilleure.

Il confirme cette doctrine en répétant *que l'Oraison dominicale est entièrement aspirative*[1]; c'est-à-dire, qu'elle appartient à l'affection : d'où il conclut, « qu'encore qu'elle semble contenir toute » la plénitude de la perfection, elle élève ceux qui » se la rendent familière à un état plus haut : » où il abuse d'un passage de Cassien que nous examinerons ailleurs; et quoi qu'il en soit, il est constant, selon lui, que les Psaumes et le *Pater* appartiennent à un genre d'oraison inférieure à celle des parfaits.

XIX. *Contrariétés entre l'oraison des nouveaux mystiques, et celle des Psaumes, et de Jésus-Christ.* — Et en effet comment ajuster nulle demande avec sept demandes expresses; nul acte distinct avec cent actes distincts, sans lesquels on ne peut dire les Psaumes; nulle affection, nul désir, avec ces perpétuelles affections et désirs, dont sont pleins ces divins cantiques; enfin nul soin de s'exciter soi-même à produire des actes et des désirs, avec ces continuelles excitations, où David se dit à lui-même : « Mon âme bénissez le Seigneur; encore » un coup, bénissez le Seigneur : mon âme, louez » le Seigneur : Seigneur je vous aimerai, élevez» vous ma langue, élevez-vous ma lyre et ma gui» tare; je chanterai au Seigneur tant que je serai » en vie[2] : » et le reste qu'on ne peut citer sans transcrire tous les versets des Psaumes.

XX. *Autre doctrine sur le* PATER. — On a vu en plusieurs mains une défense du *Moyen court* de son auteur même, où il est dit « que les plus résignés » ne s'exemptent jamais de dire le *Pater,* » dont on rend cette raison; « car quoique l'on sache que » l'on puisse en cette vie acquérir l'entière rési» gnation, nul ne présume de l'avoir : » et l'on en infère cette conséquence : « Concluons donc que » l'on peut acquérir la parfaite résignation; mais » que cette acquisition étant ignorée presque tou» jours de celui qui la possède, n'est pas une ex» clusion de dire le *Pater.* » Cette réponse contient une erreur insupportable avec une illusion manifeste. L'erreur est que la parfaite résignation soit incompatible avec les demandes du *Pater,* et l'illusion de faire croire au lecteur qu'on ne sait pas quand on a atteint cette parfaite résignation. Car lorsqu'on supprime jusqu'au moindre petit mouvement de demande ou de désir qu'on aperçoit dans son cœur : ou l'on sait que l'on est dans ce haut état de résignation prétendue, ou l'on ne le sait pas : si on le sait, c'est une illusion de dire qu'on n'en sait rien; et si on ne le sait pas, c'est une autre illusion bien plus dangereuse de se dispenser de l'observance d'un commandement exprès, sans savoir si on est dans le cas où l'on prétend que ce précepte n'oblige plus : quoi qu'il en soit, on voit assez que tout le système, tout l'esprit du livre, tous les principes et tous les raisonnements de la

1. *Anal. orat., c.* I, *p.* 18. — 2. *Idem,* x, 53. — 3. *Ibid., c.* IV, *pag.* 25, 26.

1. *Anal. orat., ch.* VI, *p.* 35. — 2. *Ps.,* CII, 2; XVII. 2; LVI 9; CXLV. 2.

nouvelle mystique, conspirent à la cessation de toute demande, même de celles qui sont les plus pures, et les plus expressément contenues dans l'Oraison dominicale.

XXI. *Que le prétendu acte éminent qui dispense de tous les autres, est inconnu à l'Ecriture et aux saints.* — Il ne reste qu'une défaite aux nouveaux mystiques, c'est de dire qu'ils font toutes les demandes et tous les actes commandés, dans un seul *acte éminent qui comprend les autres*[1], comme on l'a vu exprimé et si souvent répété par Malaval. Qu'on me définisse cet acte; où le trouvera-t-on? dans quel endroit de l'Ecriture? est-ce l'acte de charité? mais cet acte est commun à tous les justes, qui pourtant ne prétendent pas être exempts de tous les autres actes. Saint Paul a compté trois choses ou trois vertus principales, *la foi*, *l'espérance et la charité*[2], qui ont chacune leur acte distinct : et si l'on veut ne faire qu'un acte de ces trois actes et de tous les autres qui en dépendent, à cause qu'ils se rapportent à la charité, ou à cause qu'elle les anime, ou à cause qu'elle les commande, selon cette parole de saint Paul, *la charité croit tout, elle espère tout, elle soutient tout*[3]; cela est encore commun à tous les états. Enfin de quelque manière que l'on définisse ce prétendu acte éminent, ou abandon, ou indifférence, ou présence fixe de Dieu, ou comme on voudra, cet acte, s'il est véritable, aura été reconnu de Jésus-Christ; et cependant il n'en a pas moins commandé les autres à tout le monde indifféremment.

Il a bien su que la charité en un certain sens comprenait toutes les vertus; qu'elle poussait tous les bons désirs; qu'elle excitait toutes les demandes : il n'en a pas moins pour cela commandé tous les exercices particuliers pour être faits au temps convenable. Il a bien su ce que voulait dire *Fiat voluntas tua*, et si quelqu'un osait demander, pourquoi donc il a ordonné les autres demandes, que celle-là en un certain sens les contenait toutes, on pourrait dire à ce téméraire demandeur : *O homme, qui êtes-vous pour disputer avec Dieu*[4]? Mais sans lui fermer la bouche avec une autorité si absolue, disons-lui que vouloir supprimer les actes que la charité contient en vertu d'une certaine manière, ou les demandes sous prétexte qu'elles semblent renfermées dans une seule, c'est de même que si l'on disait qu'il ne faut point développer dans un arbre les branches, les feuilles et les fruits, sous prétexte que la racine ou le pépin même les contiendra en vertu. C'est au contraire dans ce développement que consiste non-seulement la beauté et la perfection, mais encore l'être de l'arbre : et pour aller jusqu'au fond, il est aisé de comprendre que ce n'est pas pour instruire Dieu que nous lui faisons nos demandes, car il sait tout ce qu'il nous faut, je ne dirai pas avant que nous lui parlions, ni pour le persuader ou l'émouvoir, comme on fait un homme; ni pour lui faire changer ses décrets, puisqu'on sait qu'ils sont immuables, mais pour faire ce que demandent nos devoirs. De cette sorte, il faut croire d'une ferme foi que Jésus-Christ, qui sait ce qui nous est propre, a vu qu'il était convenable et nécessaire à l'homme de développer tous ses actes, et de former toutes ses demandes pour entrer dans la dépendance où l'on doit être envers Dieu; pour exercer les vertus et les mettre au jour; pour s'y affermir; pour se rendre attentif à ses besoins, et aux grâces qui sont nécessaires; en un mot pour exercer davantage, et par là mieux conserver, ou même accroître et fortifier la charité même. Ceux qui en veulent savoir davantage, ou qui recherchent des sublimités exorbitantes, sans preuve, sans témoignage, sans exemple, sans autorité, ne savent ce qu'ils demandent, et il n'y a plus qu'*à leur répondre*, avec Salomon[1], *selon leur folie*; c'est-à-dire, à condamner leur erreur.

1. *Moyen court*, 15, 64. — 2. *I. Cor.*, XIII. 13. — 3. *Ibid.*, 7. — 4. *Rom.*, XI. 20.

LIVRE IV.

Où il est traité plus à fond de la conformité à la volonté de Dieu.

I. *Qu'on doit demander à Dieu absolument les grâces les plus efficaces.* — On demande en théologie si tous les fidèles peuvent et doivent demander à Dieu ces grandes grâces qui sont suivies de l'effet, et surtout ce don spécial de persévérance qui n'est donnée qu'aux élus[2]; et tous répondent unanimement qu'on doit demander tous ces dons, sans entrer dans la question si Dieu a résolu de toute éternité de les accorder ou non. La raison est, en premier lieu, qu'il est de la foi que Dieu veut donner tous ces dons, et même ce grand don de persévérance à ceux qui l'en prient de la manière dont il veut être prié; d'où il s'ensuit qu'il l'en faut prier de tout son pouvoir. Secondement, on est obligé de demander à Dieu son royaume céleste, et par conséquent ce qui y conduit. En troisième lieu, on est obligé de s'aimer soi-même conformément à ce précepte : *Vous aimerez votre prochain comme vous-même*[3]; selon lequel il est clair qu'on ne peut aimer son prochain sans s'aimer soi-même auparavant; mais on ne s'aime pas soi-même comme il faut, sans se procurer, du moins sans se désirer tous les biens que Dieu a proposés à notre foi. En quatrième lieu, c'est à nous une perfection et une vertu de faire cette demande; et au contraire ne la faire pas, c'est négliger les moyens d'éviter le péché, et entretenir dans nos cœurs une pernicieuse indifférence à pécher ou ne pécher pas. Enfin, en cinquième et dernier lieu, tout le monde demeure d'accord que la demande des grâces qu'on nomme efficaces, et celle du don de persévérance sont clairement et formellement renfermées, non-seulement dans les prières de l'Eglise, mais encore (ce qui est bien plus important) dans les demandes du *Pater*, et en particulier dans celle-ci : *Ne souffrez pas que nous succombions à la tentation, mais délivrez-nous du mal*; ce qui emporte une délivrance éternelle du péché, et une victoire entière sur la tentation.

Par ces raisons les docteurs décident sans hésiter qu'on peut, et par conséquent qu'il y a obligation de demander à Dieu toutes ces grâces, et en particulier le don spécial de persévérance, et même de le demander absolument; car on met cette différence entre la demande des biens temporels et celle des éternels, que les premiers n'étant pas des

1. *Prov.*, XXVI. 5. — 2. *Suar.*, *De relig.*, *t.* II, *lib.* I, *cap.* XX, XXI, *p.* 51 *et seq.* — 3. *Marc.*, XII. 33.

biens absolus, on ne peut aussi les demander absolument; mais seulement sous la condition de la volonté de Dieu; au lieu que les biens éternels étant les vrais biens et absolument tels, il n'y a point à hésiter à les demander absolument à Dieu, et on ne peut sans lui faire injure les lui demander avec la condition s'il veut les donner, parce qu'on ne peut pas douter, qu'il ne les veuille donner à ceux qui les lui demandent, puisqu'il s'y est engagé par sa promesse.

Ainsi on ne peut douter de l'obligation ni de désirer ni de demander de si grands biens, et tous les moyens préparés de Dieu pour nous y conduire, sans entrer dans la question de ce que Dieu a voulu ou n'a pas voulu sur ce sujet par ses décrets éternels; parce que, comme raisonnent très-bien ces théologiens, et entre autres Suarez, nous n'avons pas à examiner ce que Dieu a voulu en cette sorte, mais ce qui nous convient, et ce qu'il nous ordonne de vouloir.

II. *Distinction des deux volontés de signe et de bon plaisir, et l'usage qu'on en doit faire : principes de saint Augustin.* — C'est aussi à quoi aboutit cette distinction de l'école : il y a une volonté qu'on nomme le bon plaisir, par laquelle Dieu décide des événements, et il y a une volonté qu'on appelle signifiée, par laquelle il nous commande ce qu'il veut de nous. Cette dernière constamment est la règle de notre vie, et il y a des occasions où nous ne pouvons ni ne devons regarder l'autre.

Et pour remonter à la source, il convient à Dieu comme cause universelle, absolue, première et toute-puissante, de vouloir des choses qu'il ne convient pas aux hommes de vouloir. Saint Augustin[1], qui a établi doctement cette règle contre les pélagiens, en a donné cet exemple, que Dieu peut ne vouloir pas empêcher les crimes qu'il pourrait empêcher s'il voulait, au contraire il veut les permettre, et cependant il demeure très-bon; au lieu que si l'homme agissait ainsi, il ne pourrait être que très-mauvais. De cette sorte, dit ce Père, Dieu veut des choses par une bonne volonté que nous ne pouvons vouloir que par une volonté perverse; et ainsi sans raisonner sur ce qu'il veut ou ne veut pas en lui-même, nous n'avons qu'à considérer ce qu'il veut que nous voulions.

III. *L'abandon mal entendu des nouveaux mystiques est contraire à toutes ces règles.* — Toutes ces règles sont renversées par les fondements dans l'abandon et l'indifférence des nouveaux mystiques. Un des fondements des demandes qu'on doit faire pour soi et pour les autres, et peut-être le principal, c'est l'amour que Dieu nous commande pour le prochain comme pour nous; mais nos faux mystiques y renoncent, et ils ne s'en cachent pas, puisqu'ils parlent de cette sorte[2] : « Il faut que » cette âme, laquelle par un mouvement de cha- » rité se voulait tous les biens possibles par rap- » port à Dieu, s'oublie entièrement de toute elle- » même pour ne plus penser qu'à son bien-aimé. » Remarquez que ce qu'elle oublie ce n'est pas un amour-propre, mais *le mouvement de charité qu'elle avait pour elle-même par rapport à Dieu;* c'est-à-dire, qu'elle s'oublie du second précepte de la charité, par lequel Dieu lui commandait de s'aimer soi-même avec le prochain, d'un même amour : elle refuse au contraire d'exercer cet acte, et ne veut plus ni à soi-même ni au prochain tout le bien qu'elle lui voulait par rapport à Dieu. Si on lui demande qui l'a exemptée de ce commandement, et où en est écrite la dispense, et qu'elle réponde que c'est qu'elle craint de vouloir ce que Dieu ne veut pas, ou ce qu'elle ne sait pas que Dieu veuille; nul ne le sait sur la terre, et voilà une raison générale de supprimer ce second précepte. Mais si elle dit que c'est l'abondance de son amour envers Dieu qui l'empêche de s'aimer soi-même, et ses frères par rapport à lui, c'est précisément où est l'erreur de croire qu'on s'en aime moins, et qu'on aime moins le prochain en aimant Dieu davantage, puisqu'au contraire ce second amour étant une suite de celui qu'on a pour Dieu, nous le pratiquons d'autant plus que nous aimons Dieu plus fortement; ainsi cette âme prétendue parfaite prend un vain prétexte de ne plus exercer l'amour qu'elle se doit à elle-même, en disant qu'elle *s'oublie de tout intérêt de salut et de perfection pour ne penser qu'à l'intérêt de Dieu :* comme si Dieu avait un autre intérêt que celui de faire du bien à ceux qui l'aiment, ou une autre gloire plus grande que celle de se rendre admirable dans ses saints.

On voit donc que cette manière de séparer nos intérêts d'avec ceux de Dieu, poussée à l'extrémité où la poussent les faux mystiques, éteint le second précepte de la charité. La même sécheresse qu'ils ont pour eux-mêmes, ils l'ont aussi pour les autres : et au lieu que Samuel ne cessait de pleurer et de prier pour Saül, et que pour faire cesser ses gémissements il fallut que Dieu révélât expressément au saint prophète la réprobation de ce malheureux roi[1]; ceux-ci au contraire suppriment d'eux-mêmes leurs lamentations. Dieu nous tient ses décrets cachés de peur que nos prières ne discontinuent; et, comme dit saint Augustin[2], il n'y a que le diable et ses anges pour qui il ne soit plus permis de prier, parce que leur sentence est déclarée, et leur éternel endurcissement révélé : par où l'on voit en quel rang nos mystiques se mettent eux-mêmes, et tous ceux pour qui il déclarent qu'ils ne peuvent plus faire aucune demande.

IV. *Pourquoi c'est un sentiment détestable de consentir à sa damnation quoique juste.* — Il est vrai qu'en nous tenant le sort des réprouvés si caché, Dieu, dont les jugements sont toujours justes, n'a pas laissé de révéler qu'il ne donne pas à tout le monde le don de persévérance, ni de gloire éternelle qu'il y a attachée. A ceux-là il est certain qu'il a voulu et destiné par sa justice la soustraction de ses dons, de son amour, et de tout lui-même, comme une juste peine de leur défection volontaire, conformément à cette règle de justice expressément déclarée dans l'Evangile : *Il sera donné à celui qui a :* la gloire sera donnée à celui qui a la grâce; la couronne de justice sera donnée à celui qui a les mérites : *mais pour celui qui n'a pas* (la grâce et la charité) *même ce qu'il a* (ces pe-

1. *Op. imperf., lib.* III, *cap.* XXII *et seq., usque ad* XXVII; *et lib.* IV, *cap.* XXXIV, XXXVI, *tom* X, *col.* 1060, *etc.*, 1151, *etc.* — 2. *Cant. des cant., ch.* II, *v.* 4, *p.* 41.

1. *I. Reg.*, XVI. 1. — 2. *De Civit. Dei, lib.*, XXI, *cap.*, XXIV; *tom.* VII, *col.* 642.

tits restes de grâces et de justice qui demeurent dans les plus méchants) *lui sera ôté*, et par cette soustraction, il sera *jeté dans les ténèbres du dehors*[1] : c'est-à-dire, séparé de Dieu et livré à lui-même. Tel sera donc le sort de ces malheureux, *et nul ne sait* en cette vie *s'il est digne d'amour ou de haine*[2]. Mais Dieu n'exige des hommes aucun consentement à leur perte, quoique justement résolue par un irrévocable décret; au contraire, il nous défend expressément d'exercer sur ce sujet-là aucun acte de volonté, parce que cet acte est de ceux qui ne conviendraient pas à notre nature. Il ne conviendrait, dis-je, pas avec l'horreur que nous devons avoir de l'état où l'on est privé de Dieu; et ce serait diminuer cette horreur, et pour ainsi dire nous apprivoiser et nous familiariser avec un si grand mal, que de nous permettre d'y consentir; ce serait nous rendre cruels et envers nous et envers les autres, et nourrir dans les cœurs chrétiens la sécheresse et l'inhumanité. Mais nos mystiques méprisent ces règles invariables de la Sagesse divine, et nous avons ouï de leur bouche cette étonnante parole[3] : « Elle entre (cette âme prétendue » parfaite) dans les intérêts de la justice de Dieu, » consentant de tout son cœur à tout ce qu'elle » fera d'elle, soit pour le temps, soit pour l'éternité; » sans songer que ce que Dieu veut faire des réprouvés par sa justice, c'est de les priver de lui-même, de ses grâces, de son amour, de tout bien; à quoi une âme pieuse ne peut jamais consentir, tant à cause des maux que contient cette privation, qu'à cause de ceux qu'elle attire, comme sont la haine de Dieu, le désespoir, et pour tout dire en un mot, l'endurcissement dans le péché.

V. *Que l'excessif abandon des nouveaux mystiques diminue en eux l'horreur du péché.* — Il arrive aussi de là que ces âmes prétendues parfaites, mais qui déclarent l'extinction de leur charité par les dispositions qu'on vient de voir, perdent peu à peu l'horreur du péché que la piété inspire à toute âme juste : car dans ses fausses sublimités, premièrement nous avons vu qu'on ne demande point pardon à Dieu, puisqu'on ne lui demande rien du tout; secondement qu'on n'y laisse aucun lieu à la componction. De telles âmes en approchant du confessionnal, « au lieu du regret et d'un acte de » contrition qu'elles avaient accoutumé de faire, » n'ont plus, à ce qu'elles disent[4], « qu'un amour » doux et tranquille qui s'empare de leur cœur; » et toute la vivacité de la componction, avec les douces larmes de la pénitence, demeure à jamais éteinte.

Il est étrange qu'on ose faire ici une règle pour tout un état de cette cessation de la contrition. C'est une doctrine commune, que les péchés véniels, même hors de la confession, peuvent être effacés par un acte d'amour. Je ne veux pas entrer dans la question si et comment un acte d'amour sans regret de chaque péché, ou du péché si l'on veut, en général, peut concourir ou suffire selon ses diverses circonstances à la justification du pécheur : ce que je condamne sans hésiter avec tous les saints docteurs, c'est de vouloir être ainsi par état; d'exclure, dis-je, par état l'acte de contrition de ses péchés; et non-seulement de le supprimer quand il se présente; mais encore faire profession de ne s'y exciter jamais : car, avec ces exclusions et ses suppressions, l'acte d'amour qu'on croit avoir n'est qu'imaginaire. C'est pourtant où l'on veut mener les âmes par ces prétendus états d'oraison; on y blâme en général « ceux qui veulent se reti- » rer de là (de ce doux et tranquile amour) pour » faire un acte de contrition, parce qu'ils ont ouï » dire que cela est nécessaire, et il est vrai[1]. » On a bien peur que ces âmes ne se portent à la contrition. S'il est vrai qu'elle soit nécessaire et qu'on le reconnaisse de bonne foi, fallait-il blâmer comme sortant de leur état, ceux qui forment un acte de contrition, ni leur dire « qu'ils perdent la véritable » contrition, qui est cet amour infus infiniment » plus grand que ce qu'ils pourraient faire par » eux-mêmes? » Tout ce discours est plein d'erreur : car premièrement, s'ils sont vraiment chrétiens, loin de prétendre rien faire *par eux-mêmes*, ils croient que sans Jésus-Christ on ne peut rien : secondement, si par acte infus ils entendent cette infusion extraordinaire et passive dont nous parlerons en son lieux, il est faux que cet acte là soit la *véritable contrition* à l'exclusion de celui qui est répandu d'une autre sorte dans les cœurs; et faux encore que cet acte d'amour infus exclue la contrition, comme s'il était incompatible avec elle : au contraire, on sait que l'acte de contrition peut être infus comme tous les autres. C'est d'ailleurs un prodige inouï, dans la théologie, de dire que la contrition déroge à l'amour : et quand après pour exclure l'acte de contrition de certains états d'oraison, l'on ajoute qu'en ces « états on a un acte » éminent qui comprend les autres avec plus de » perfection, quoiqu'on n'ait pas ceux-ci comme » distincts et multipliés[2]; » nous avons vu que c'est un prétexte pour détruire la pluralité des actes expressément et distinctement commandés, sous couleur *d'un acte éminent* qu'on ne trouve nulle part, ni dans l'Ecriture, ni dans les saints Pères, comme il a été démontré[3].

VI. *Les nouveaux mystiques proposent une nouvelle et superbe manière de haïr le péché.* — Pour supprimer la contrition on a un dernier recours à l'excellence de l'opération divine, « et l'on dit que c'est » haïr le péché comme Dieu le hait, de le haïr de » cette sorte, » sans en être contrit ni affligé; à quoi on ajoute cette autre sentence : « Que c'est l'amour » le plus pur que celui que Dieu opère en l'âme : » mais tout cela est faux encore dans toutes ses parties. Car pour commencer par la dernière, où l'on définit l'amour le plus pur celui que Dieu opère en l'âme, on a déjà vu qu'il n'y a point d'amour que Dieu n'opère dans l'âme; et celui qu'il y opère par cette infusion qu'on nomme passive, n'est pas plus pur que les autres ni plus parfait; parce que sa pureté et sa perfection dépend de son objet, et non pas de la manière dont il est produit, comme il sera plus amplement démontré ailleurs. Quant à cette superbe sentence, où l'on assure qu'il est plus parfait de haïr le péché sans s'en affliger et sans être contrit, parce que *c'est le haïr comme Dieu le hait lui-même*; ce sont là de spécieuses paroles, mais

1. *Matth.*, XIII, 12, *et* XXV, 29, 30. — 2. *Eccle.*, IX, 1. — 3. *Idem*, 44. — 4. *Moyen court*, 20, 63.

1. *Moyen court*, p. 63. — 2. *Idem*, p. 64. — 3. Ci-dessus; *liv.* III, *ch.* XXI.

dont la signification est pernicieuse, et l'on y reconnaît ces âmes qui ne conçoivent la perfection qu'en la poussant sans mesure au delà du but. Car la créature doit haïr le péché, non pas comme Dieu, qui n'en peut être ni affligé ni contrit; qui le permet pouvant l'empêcher; et qui par son éternelle sagesse a mieux aimé en tirer du bien que d'empêcher qu'il ne fût. Il n'appartient pas à la créature de haïr le péché en cette sorte. Dieu nous commande de le haïr comme le doivent haïr des créatures pécheresses; c'est-à-dire, comme étant en elles le souverain mal; le plus nuisible de tous les maux; ce qui n'est point à l'égard de Dieu, à qui ses ennemis ne peuvent nuire; et encore comme étant un mal qui est de leur fond, qui les tente, et qui les attire, qui se forme en elles naturellement depuis le péché originel, et qui les sépare de Dieu; contre lequel aussi il nous est expressément commandé de nous munir, en disant, non pas toujours, mais en tout état, et dans les temps convenables : *Pardonnez-nous nos fautes, et ne nous induisez pas en tentation.*

VII. *S'il est vrai que l'oubli de son péché, est, comme le prétendent les nouveaux mystiques, une marque qu'il est pardonné.* — C'est encore un autre excès également condamnable de donner pour règle générale, *que l'oubli est une marque de la purification de sa faute*[1]; car saint Pierre n'a pas oublié son reniement, qu'il a pleuré toute sa vie, jusqu'à s'en caver les joues, si l'on en croit une sainte et pieuse tradition; et saint Paul bien certainement s'est souvenu avec douleur durant toute sa vie des persécutions qu'il avait faites à l'Eglise dans son ignorance. A son exemple saint Augustin a pleuré dans son extrême vieillesse, et après trente ans d'une vie si sainte, les péchés qu'il avait commis avant son baptême. David, à qui le prophète avait annoncé la rémission de son péché, ne laisse pas de demander à Dieu *qu'il l'en lave encore davantage; Amplius lava me*[2] : lui et tous les saints ont repassé leurs années dans l'amertume de leur âme. J'accorderai donc si l'on veut à Cassien, ou à quelque autre spirituel ancien ou moderne, que quelquefois dans certains moments, et lorsque l'abondance des miséricordes se fait sentir plus pleinement à une âme, le grand calme où elle se trouve peut être une marque que Dieu a oublié son péché : mais de faire de cette marque une règle générale et une chose d'état perpétuel, c'est une erreur insupportable et un manifeste affaiblissement de l'horreur qu'on doit avoir en tout état pour le péché.

VIII. *Les nouveaux docteurs font un mystère de leurs défauts et les imputent à Dieu : passage de Gerson.* — Ces parfaits passent pourtant encore plus avant, puisqu'ils imputent leurs péchés à Dieu; témoin celle qui dit sur le Cantique[3] : « Ne » jugez pas de moi par la couleur brune que je » porte au dehors, ni par mes défauts extérieurs, » soit réels ou apparents, car cela ne vient pas, » comme aux âmes commençantes, faute d'amour » et de courage; mais c'est que mon divin soleil » par ses regards continuels, ardents et brûlants » m'a décolorée, et c'est la force de l'amour qui » me sèche la peau et la brunit. » On ne sait ce que c'est que ces défauts qu'on attribue à Dieu et à ses regards, *soit qu'ils soient réels ou apparents.* On entend encore moins que ces défauts ne soient des défauts que *pour les âmes qui commencent*, et n'en soient plus pour les âmes parfaites. « Cette » noirceur, poursuit-on, est un avancement, et non » pas un défaut; mais un avancement que vous » ne devez pas considérer, vous qui êtes encore » jeunes, parce que la noirceur que vous vous » donneriez serait un défaut : elle ne doit venir, » pour être bonne, que du soleil de justice. » Ce que c'est dans les âmes, que cette noirceur et que ces défauts qui viennent du soleil de justice, c'est un mystère qui m'est inconnu, et que l'Ecriture ni les saints ne m'apprennent pas : nos défauts et notre noirceur viennent de nous-mêmes, et le contraire est impie.

Dans la suite l'amante fidèle prie l'Epoux d'ôter les petits renards, qui *sont quantité de petits défauts,* qu'on veut appeler petits, encore qu'ils *gâtent la vigne, qu'ils la ravagent, qu'ils en abattent la fleur, et y fassent d'étranges ravages*[1]. On avoue pourtant que ces défauts viennent du maître de la vigne, c'est-à-dire de Dieu même : car on ajoute : « Que ferez-vous, pauvre âme, pour abandonner » cette vigne à laquelle vous êtes attachée sans le » connaître. Ah! le maître y mettra lui-même de » petits renards; c'est-à-dire, ces défauts qui la » ravagent, qui en abattent les fleurs; » c'est-à-dire, du moins les ornements, et y font tout le dégât qu'on vient de voir. Au lieu de s'humilier de ces défauts, on les impute à Dieu même, et on s'en fait un sujet de gloire.

Le saint homme Gerson, dans le savant livre qu'il a composé de la *Distinction des véritables visions d'avec les fausses*[1], dit « qu'on trouve de faux » dévots, qui se glorifient témérairement de leurs » défauts, de leurs négligences et de leurs néces» sités (ou de leurs faiblesses); chose absurde à » penser : mais il est vrai qu'ils s'en glorifient de » telle manière, qu'ils pensent que Dieu les per» met, comme dans saint Paul, de peur que la » grandeur des révélations ou de leur vertus ne » les enfle. Quelle misère, poursuit-il, d'une cons» cience arrogante, qui n'est ni humiliée, ni guérie » de ses défauts, et loin de s'abaisser s'en fait un » argument de son élévation! » Celles-ci poussent encore la chose plus loin, puisqu'elles disent qu'il a fallu pour les détacher d'elles-mêmes, non-seulement que Dieu permît, mais qu'il mît en elles ces défauts.

IX. *Suite des mauvaises maximes sur l'extinction de la componction.* — C'est encore une autre maxime qui tend à éteindre l'horreur du péché, de dire que la perfection consiste *à ne s'en plus souvenir*, sous prétexte qu'on est arrivé *à un degré où le meilleur est d'oublier ce qui nous concerne, pour ne se souvenir que de Dieu*[2]. Quoi donc, c'est oublier Dieu que d'être affligé de son péché pour l'amour de lui? faut-il, pour oublier ce qui nous concerne, ne songer plus que le péché souille notre conscience, nous rend odieux à Dieu, nous en sépare? où prend-on ces raffinements, et pourquoi par tant d'artifices affaiblir l'esprit de componction.

Cependant sur ces fondements on annonce aux

1. *Moyen court, p.* 65. — 2. *Ps.*, L. 4. — 3. *Cant.* I, 5, *pag.* 19.

1. *Cant.*, II, 15, 62. — 2. *De dist. ver. vis. à falsis.* § Tertium igitur signum, *tom.* I, *col.* 50. — 3. *Moyen court, p.* 65.

âmes qui tâchent de s'affliger de leurs péchés *dans le confessionnal*, *qu'elles s'en tiennent à leurs simples occupations*[1]; c'est-à-dire, que la simplicité se perd par la componction. On dit de même, à l'égard de la communion, que les âmes de ce degré *laissent agir Dieu, et qu'elles demeurent en silence.* On a déjà entendu ce que c'est que *ce silence et ce* LAISSER AGIR; c'est-à-dire, demeurer perpétuellement et par état sans s'émouvoir à la contrition, ni à aucun acte de piété, c'est la seule préparation qu'on leur permet; avec cette impérieuse décision[2] : *Qu'elles se donnent bien de garde de chercher d'autre disposition*, *quelle qu'elle soit*, *que leur simple repos* (dans l'entière cessation de tous les actes). Cette loi s'étend à tout, *à la confession*, *à la communion, à l'action de grâces;* en tout cela, leur dit-on, *il n'y a rien à faire qu'à* SE LAISSER *remplir de cette effusion divine*, sans jamais s'aider à bien faire. Voilà toutes les leçons que l'on donne aux âmes dans ce degré d'oraison, qui n'est pourtant encore que le second. A quelle cessation de toute componction, de tout désir, et en un mot de tout acte, ne viendra-t-on pas dans la suite?

On a pourtant ressenti que ces hardies déterminations feraient de la peine au lecteur, et on tâche de l'amuser par cette restriction[3] : « Je n'en- » tends pas parler des préparations nécessaires » pour les sacrements; mais de la plus parfaite » disposition intérieure dans laquelle on puisse » les recevoir, qui est celle que je viens de dire. » On n'entend rien dans ce discours; quand on est *dans la plus parfaite disposition intérieure*, à plus forte raison doit-on avoir *les préparations nécessaires :* ainsi cette restriction apparente n'est dans le fond qu'un amusement; et on laisse pour assuré que ni la confession, ni la communion, ni l'action de grâces, ni aucun exercice chrétien ne demande ni componction de cœur, ni aucun effort quel qu'il soit pour s'élever à Dieu.

X. *Mauvaise règle des nouveaux mystiques pour connaître la volonté de Dieu.* — La règle de nos mystiques pour connaître la volonté de Dieu, ne peut pas être soufferte, puisqu'elle oblige à se « convaincre fortement que tout ce qui nous ar- » rive de moment en moment est ordre et volonté » de Dieu, et tout ce qu'il nous faut[4]. » Si nous poussons ces paroles dans toute leur étendue, le péché y sera compris. On le trouve encore plus dans celles-ci, où l'on nous oblige « à nous contenter » du moment actuel de Dieu, qui nous apporte » avec soi l'ordre éternel de Dieu sur nous[5] : » à la fin pourtant, après avoir si longtemps frappé le lecteur par des propositions si universelles, on en ressent le mauvais effet, et on conclut en disant[6] « qu'il ne faut rien attribuer à la créature de » tout ce qui nous arrive, mais regarder toutes » choses en Dieu comme venant infailliblement de » sa main, à la réserve de notre propre péché. » Je recevrais l'exception sans peine si elle était plus précise : mais que veut dire cette *réserve de notre propre péché?* est-ce que le péché d'autrui peut-être imputé à Dieu plutôt que le nôtre propre. Mais s'il faut excepter de l'abandon du moins notre péché propre, il ne faut donc pas y demeurer indifférent jusqu'à ne vouloir plus s'en affliger, ni en demander pardon, ou prier d'être délivré de tous les maux qu'il attire en cette vie et en l'autre.

XI. *Vaines définitions de la prière pour en exclure les demandes.* — Pour soutenir ces excès et la suppression des demandes, il fallait changer la nature de la prière, et c'est à quoi se rapporte tout un chapitre dans le *Moyen court*, où d'abord on définit ainsi la prière[1] : « La prière n'est autre » chose qu'une chaleur d'amour qui fond et qui » dissout l'âme, la subtilise, et la fait monter jus- » qu'à Dieu : à mesure qu'elle se fond elle rend » son odeur, et cette odeur vient de la charité qui » la brûle. » Voilà, en passant comme ces spirituels bannissent les images; tout en est plein dans leurs livres, et il n'y a pas une demi-page qui en soit exempte : mais ce n'est pas de quoi il s'agit, et il nous suffit de remarquer que dans cet amas de phrases, il n'y en a pas une seule où il soit parlé de demande. Voici au même chapitre une autre définition[2] : « La prière est un état de sacrifice es- » sentiel à la religion chrétienne, par laquelle » l'âme se laisse détruire et anéantir pour rendre » hommage à la souveraineté de Dieu. » On ne voit non plus la demande dans cette définition que dans la première, et vous diriez qu'elle ne soit pas essentielle à la religion chrétienne. Nous pouvons donner pour troisième définition de la prière ce petit mot[3] : « L'anéantissement est la véritable » prière. » On ajoute mille belles choses sur la gloire que la prière donne à Dieu; mais sans songer seulement à l'humble demande, quoiqu'elle glorifie Dieu d'une manière si admirable. Enfin tout ce chapitre n'est fait que pour montrer la prière sans demande. Ce n'est pas ainsi que les saints ont traité cette matière. Saint Jean de Damas a défini la prière : « L'élévation de l'esprit à » Dieu, ou la demande qu'on a fait à Dieu des » choses convenables[4]. » Aucun docteur, excepté ceux-ci, n'a expliqué la prière sans expliquer la demande, et c'est l'esprit de l'Evangile. Jésus-Christ, supplié par ses apôtres de leur apprendre à prier, leur donne les sept demandes du *Pater*, pour leur montrer combien la demande était de l'intention de la prière. C'est pourquoi l'apôtre saint Paul, le plus divin interprète de l'Evangile, parle en cette sorte : *Ne vous inquiétez de rien, mais qu'en toute prière et supplication vos demandes paraissent devant Dieu accompagnées d'actions de grâces*[5]; ou, comme porte l'original, d'une manière encore plus universelle : *Qu'en quelque état où vous soyez, vos demandes paraissent devant Dieu dans la supplication et dans la prière :* ce qui décide en termes formels que la demande est renfermée dans l'esprit et dans le dessein de la prière, et que l'exercice actuel en doit être très-fréquent *en quelque état qu'on se trouve*, comme dit saint Paul.

XII. *L'action de grâce également supprimée dans la nouvelle oraison.* — Si la demande est au-dessous des nouveaux parfaits, l'action de grâces ne leur conviendra pas davantage, puisque ce sont deux actes qui se répondent l'un à l'autre, et qu'a-

1. *Moyen court, p.* 66. — 2. *Idem*, *ch.* XIII, *pag.* 57. — 3. *Ibid.* — 4. *Ibid.*, *ch.* VI, *p.* 26. — 5. *Ibid.*, *p.* 29. — 6. *Ibid.*

1. *Moyen court, ch.* XX, *p.* 73, 74. — 2. *Idem*, *p.* 75. — 3. *Ibid.*, *ch.* XX, *p.* 77. — 4. *Lib.* IV. *Orth. fid.* 24. — 5. *Phil.*, IV. 6.

près avoir demandé, il est naturel qu'on rende grâces d'avoir obtenu. Cependant une action si convenable et si juste, qui se trouve à toutes les pages de l'Ecriture dans la bouche des plus saints, et qui est d'ailleurs si expressément commandée, et en termes si universels, est rayée du nombre des actes parfaits, à deux titres : l'un, plus général, parce qu'elle est intéressée comme la demande; l'autre, plus particulier, parce que c'est un acte réfléchi, et que toute réflexion est prescrite dans la nouvelle voie de perfection qu'on veut introduire, qui est une des erreurs des nouveaux mystiques, qu'il faut examiner avec plus de soin.

LIVRE V.

Des actes directs et réfléchis, aperçus et non aperçus, etc.

I. *Dessein de ce livre.* — Il nous faut donc ici examiner la nature, et la perfection des actes directs et réfléchis, où il faudra aussi parler des actes distincts et confus, des actes aperçus et non aperçus; et voilà une ample carrière ouverte à notre discours; mais que nous pouvons expliquer en assez peu de paroles en la réduisant à ses principes.

Pour y procéder avec ordre, posons avant toute chose la doctrine des nouveaux mystiques sur les réflexions : voyons ensuite ce qui est certain sur cela dans les saintes Ecritures : en troisième lieu, nous résoudrons par ces principes les difficultés qui se présentent. C'est ici un des nœuds les plus importants de toute cette matière, et il n'y faut laisser aucun embarras.

II. *Doctrine des nouveaux mystiques sur les actes réfléchis.* — Premièrement, il est certain que la nouvelle spiritualité rejette généralement les *réflexions*, de tout l'état des contemplatifs ou des parfaits.

Molinos marche à la tête, et d'abord il pose pour fondement de l'état contemplatif, *d'abandonner toutes les réflexions* pour marcher dans la voie qu'on nomme *directe*[1]. Il poursuit : « Vous ne » sauriez avec tous vos efforts faire une seule ré- » flexion[2]. » Aussi la *réflexion* est-elle un si grand obstacle à la vie intérieure, qu'une raison de blâmer certains sentiments, c'est qu'ils sont réfléchis : selon lui « une réflexion de l'âme sur ses actions » l'empêche de recevoir la vraie lumière, et de » faire un pas vers la perfection[3]. » Il ne compte pour de vrais actes de piété que les directs; et au reste, il faut « marcher sans réflexion sur vous- » mêmes, ni sur les perfections de Dieu[4]. » Ce serait perdre le temps que d'en rapporter davantage.

Malaval a suivi son exemple, et si l'on pense, ou qu'on se souvienne de Jésus-Christ homme-Dieu, il veut *que ce soit d'une seule vue d'esprit*[5]; c'est-à-dire par un acte direct, *sans aucune pensée distincte, et sans notre choix :* ce qui emporte l'exclusion de tout acte réfléchi : c'est à quoi tend encore tout ce qu'on a vu de cet acte continu et universel, *de cette vue simple et amoureuse qui comprend tous les actes, de cet acte imminent qui les absorbe*[1], et qui fait ainsi cesser toute réflexion.

III. *Etranges discours sur les réflexions dans le livre du* Moyen court. — Mais le livre où l'on s'explique le plus hardiment, et avec le moins de mesures sur ce sujet comme sur les autres c'est le *Moyen court*. Le principe est que *le mouvement* du Saint-Esprit que l'âme doit suivre, « ne la porte » jamais à reculer; c'est-à-dire, à réfléchir sur la » créature, ni à se recourber contre elle-même; » mais à aller toujours devant elle avançant inces- » samment vers sa fin[2]. » On voit ici que *reculer* c'est réfléchir, ce qu'on appelle *se recourber contre soi-même*, et on oppose ce mouvement à celui d'avancer toujours à sa fin, comme si la réflexion y était un obstacle, ou que les bons mouvements directs ou réfléchis ne fussent pas également du Saint-Esprit. C'est ce qu'on appelle ailleurs *se reprendre soi-même*, à quoi l'on oppose, *se quitter soi-même, laisser faire Dieu*, et les autres choses semblables; c'est cesser de s'exciter au bien, et attendre que Dieu nous mène. Voilà ce qu'on appelle l'abandon, ou cette « renonciation absolue à » toutes les inclinations particulières, quelque » bonnes qu'elles paraissent[3]. » Quand donc on réfléchit sur ses besoins et sur les actes que Dieu nous commande, ou que l'on commence à s'y exciter, c'est alors *qu'on se reprend soi-même*, qui est comme on verra, la plus grande faute que l'on puisse commettre dans la nouvelle voie.

En conséquence de ce principe, on lit dans *le Cantique des cantiques*[4] que « la vertu de simpli- » cité, tant recommandée dans l'Ecriture, nous » fait agir à l'égard de Dieu incessamment sans » hésitation, directement sans réflexion. » Par cette simplicité *l'âme dont le regard est* toujours direct et sans réflexion *ne connaît pas son regard*[5], où l'on met deux choses ensemble. La première de n'avoir plus que des actes directs et sans réflexion; d'où suit aussi la seconde, qu'on n'a plus d'acte aperçu; principe dont on a vu les mauvaises suites[6]. Au reste *quand on jette encore quelques regards sur soi-même*, c'est une *infidélité*[7]; et cela se pousse si avant, que *par cette légère faute l'âme périrait si son bien-aimé ne l'eût soutenue;* par où l'on voit jusques à quel point les réflexions sont bannies, et on ne sait plus où en trouver d'innocentes. Il ne faut donc pas s'étonner si l'on dit *que cette belle âme a deux qualités*[8], dont l'une, qui fait à notre sujet, est *de ne se courber jamais vers elle-même pour aucune grâce qu'elle ait reçue de Dieu*, pas même pour lui en faire ses remerciements. Il est maintenant aisé de voir dans quels périls on jette les âmes, en les rendant si ennemies des réflexions, puisque suivant à l'aveugle les mouvements directs qu'on leur donne dans certains états pour inspirés, elles iront partout où les portera leur instinct avec une rapidité sans bornes.

Il est pourtant véritable, tant cet état est peu naturel, qu'on ne cesse de réfléchir, en disant qu'on ne réfléchit pas, et quand cette âme non réfléchissante dit tout court : *Je ne suis plus en*

1. *Guide, Introd.*, *sect.* I, *n.* 2, *pag.* 23. — 2. *Idem*, *liv.* I, *ch.* II, *n.* 6, *pag* 18. — 3. *Ibid.*, *chap.* V, *n.* 35, *p.* 31. — 4. *Ibid.*, *chap.* XI, *n.* 65, *p.* 46. — 5. *Malaval*, *I. part.*, *p.* 55.

1. *Malaval*, *p.* 63, *etc.* — 2. *Moyen court*, § 81. — 3. *Idem*, 6, 26, 27, 28. — 4. *Cant.*, *chap.* IV, ỷ. 1, *p.* 85. — 5. *Idem*, ỷ. 9, *p.* 97. — 6. Ci-dessus, *liv.* III, *ch.* X. — 7. *Cant.*, *ch.* VI, ỷ. 10, *p.* 159. — 8. *Idem*, *ch.* VII, ỷ. 7, *p.* 172.

état de me regarder[1], c'est dans la plus apparente extinction des réflexions une des réflexions les plus affectées sur soi-même et sur son état.

IV. *Que la réflexion est une force de l'âme, et ne doit pas être renvoyée aux états imparfaits.* — Comment accorder ce sentiment avec les préceptes dont les saints livres sont remplis : *Veillez sur vous, considérez vos voies, que vos yeux précèdent vos pas, prenez garde à vous?* c'est-à-dire, selon saint Basile[2], *observez le temps présent, prévoyez l'avenir*, et cent autres de cette sorte : en vérité, je ne l'entends pas. Je n'accorde non plus ces discours avec ces sentences des Pères, où l'on nous montre que les précautions, les circonspections, les examens de la conscience, et les autres qu'on nous prescrit font la sûreté de la vie. On pourrait rapporter ici toutes les règles des solitaires, tous les traités ascétiques de saint Basile et des autres ; et si l'on répond sans autorité et sans preuve que ces saintes institutions ne regardent que les commençants : je répondrai au contraire que la réflexion est une force de l'âme, et que l'attribuer si universellement à faiblesse, c'est un manifeste parallogisme. J'avoue bien qu'en général la réflexion est une imperfection de la nature humaine ; puisqu'on ne la trouve point, je ne dirai pas dans la divinité, mais dans les plus sublimes opérations de la nature angélique, ou des esprits bienheureux. Mais en l'état où nous sommes, c'est une force de l'âme, que l'Ecriture nous marque dans les plus parfaits, pour trois raisons.

V. *Trois raisons de cette vérité : première raison, où est démontrée la nature, la nécessité, et la force de la réflexion.* — La première est que la réflexion affermit nos actes, et cet affermissement nous est nécessaire tant que nous sommes dans cette vie, où nous ne voyons *qu'en partie*, comme dit saint Paul[3]; c'est-à-dire, imparfaitement. De la faiblesse de nos vues vient celle de nos résolutions. En cet état, Dieu a voulu mettre dans l'esprit humain la force, pour ainsi parler, de redoubler ses actes par la réflexion, pour donner de la fermeté à ses mouvements directs ; ainsi les actes directs ont quelque chose de plus simple, de plus naturel, de plus sincère peut-être, qui vient plus du fond si vous voulez ; mais les réflexions qui ont la force de les confirmer venant par-dessus, elles font dire à David : *J'ai juré, et j'ai résolu de garder les lois de votre justice*[4].

C'est pourquoi la réflexion est appelée l'œil de l'âme, parce que l'acte direct n'étant le plus souvent assez aperçu, la réflexion en l'apercevant l'affermit avec connaissance, et comme par un jugement confirmatif. Elle a aussi ses profondeurs, lorsque nous faisons ces réflexions profondes, qui font entrer si avant nos résolutions dans notre cœur. C'est une vaine pensée de s'imaginer qu'à force d'avoir réfléchi on n'a plus besoin de le faire ; ce qui pourrait être vrai jusqu'à un certain degré, mais non jamais simplement et absolument. Tant que le jugement peut vaciller, et que la volonté est muable, la réflexion leur est nécessaire. Saint Thomas n'a pas prétendu affaiblir les actes de la volonté lorsqu'il a dit *qu'elle était naturellement réfléchissante sur elle-même, qu'on aimait à aimer, qu'on voulait vouloir*[1], et le reste. Tout cela grave, fortifie, imprime les actes dans le cœur, inspire des précautions ; et si l'on dit que les parfaits n'en ont pas besoin tant qu'ils sont en cette vie, on dément encore David, lorsqu'il dit[2] : *J'ai repassé mes années;* et encore : *J'approfondirai vos commandements;* et encore : *J'ai considéré mes voies, et j'ai tourné mes pas du côté de vos préceptes;* et encore : *Combien ai-je aimé votre loi;* et encore : *Votre serviteur garde vos préceptes; on est bien récompensé en les gardant :* et le reste qu'on trouve à toutes les pages.

VI. *Seconde raison pour la réflexion, en ce qu'elle produit l'action de grâces : réflexion d'un nouveau mystique sur celle de Job.* — Le second effet de la réflexion, c'est qu'elle produit l'action de grâces, tant commandée à tous les fidèles par saint Paul : « Rendez grâces à Dieu en toutes choses; que » votre action de grâces lui soit présentée en tout » état, en toute prière, en toute supplication[3], » et le reste. Cette action appartient aux plus forts, et elle est de la parfaite justice, puisqu'elle glorifie Dieu dans son ouvrage le plus excellent qui est la communication de ses grâces. Marie, pleine de grâces et de Jésus-Christ qu'elle porte dans son sein, chante les merveilles que le Tout-Puissant a faites en elle : elle s'en réjouit et l'en glorifie. Après son exemple faudrait-il parler des autres saints? Souvenons-nous néanmoins du saint homme Job, qui disait : « J'ai été l'œil de l'aveugle et le pied » du boiteux : j'ai été le père des pauvres, la con- » solation et la défense du délaissé[4] : j'ai fait un » pacte avec mes yeux pour ne point laisser aller » un regard furtif, ni le moindre désir vers une » vierge; si j'ai mangé mon pain seul, et que je » ne l'aie point partagé avec l'orphelin et l'étran- » ger[5], » et le reste, que tout le monde sait par cœur : il n'y a qu'à dire que ce sont là des discours d'un imparfait, et ne trouver la perfection que dans les Quiétistes.

J'en connais un des principaux, dont j'ai lu un commentaire sur Job, où il ose dire que ce discours du saint homme Job que lui inspire la confiance d'une conscience innocente, est celui que Dieu a repris dans le chapitre XXXVIII et dans les suivants; pendant que Dieu déclare lui-même que le sujet de ses invectives était les discours, non pas où Job racontait les bienfaits de Dieu pour le glorifier, mais ceux où il semblait vouloir disputer avec lui, et fulminer contre sa justice; ce que Dieu rabat en ces termes : *Anéantirez-vous mes jugements, et me condamnerez-vous pour vous justifier*[6]? et le reste, qu'il est inutile de rapporter.

VII. *Troisième raison pour la réflexion : elle produit la prière et la confiance.* — Le troisième effet de la réflexion est celui d'animer notre confiance, et d'exciter nos prières : « Si notre cœur nous re- » prend, Dieu est plus grand que notre cœur, et il » connaît toutes choses : si notre cœur ne nous re- » prend pas, nous trouvons de la confiance auprès » de Dieu, et nous pouvons tout obtenir par nos » prières[7]. Voilà ce qui nous fait connaître que

1. *Cant., ch.* VIII, ℣. 2, *pag.* 183. — 2. *Hom. in* Attende tibi ipsi, *t.* I. — 3. *I. Cor.*, XIII. 9. — 4. *Ps.*, CXVIII. 105.

1. I. 2, *q.* 26, 2. — 2. *Ps.*, CXVIII. 59, 69, *etc.* — 3. *Phil.*, IV. 6. — 4. *Job*, XXIX. 15 *et seq.* — 5. *Idem*, XXXI. 1. — 6. *Ibid.*, XL. 3, *etc.* — 7. *I. Joan.*, III. 20, 21, 22.

» nous sommes enfants de la vérité, et nous fortifions notre cœur en sa présence[1]. » Si c'est là encore un discours adressé aux imparfaits, c'est donc aussi imperfection de dire : « J'ai achevé un » bon combat; j'ai accompli ma course; j'ai gardé » la foi, et au reste la couronne de justice m'est » réservée, etc.[2]. »

Tels sont les fruits de la réflexion dans les plus grands saints, et dans l'apôtre saint Paul à la veille de son martyre et de la consommation de son sacrifice. Une sainte indignation saisit le lecteur, quand il voit éluder ces beaux sentiments par de vaines subtilités, qui n'ont pour tout fondement qu'une perfection imaginaire.

VIII. *Passage d'Ezéchiel qu'on oppose à la réflexion.* — Voici pourtant un passage qu'on allègue, et c'est dans le chariot d'Ezéchiel[3] : « Cet » esprit de vie qui est dans les roues : cette impé» tuosité de l'esprit qui les portait, et portait les » animaux mystiques chacun toujours devant soi, » sans s'arrêter dans leur marche ni retourner sur » leurs pas; » par où on entend la cessation des réflexions : je le veux, et je conclus que cette cessation se trouve en effet dans l'inspiration et impression prophétique; mais non pour cela dans un certain état d'oraison d'une manière fixe et perpétuelle. Dieu suspend la réflexion quand il lui plaît : la question est de savoir s'il y a des états en cette vie où il l'ôte tout à fait, et si l'on peut passer en règle qu'elle n'appartient qu'aux imparfaits, contre tant de témoignages exprès qu'on vient de voir du contraire dans l'Ecriture.

IX. *Quels retours sur soi-même sont blâmés par les spirituels : sentence de saint François de Sales après saint Antoine, que l'oraison ne se connaît pas elle-même.* — On prétend décréditer la réflexion en l'exprimant par ces odieuses paroles, *de retour sur soi-même;* mais c'est encore une illusion : il y a des réflexions et des retours sur soi-même d'un orgueil grossier, comme celui du pharisien pour vanter ses œuvres, sous prétexte d'action de grâces. Mais saint François de Sales nous apprend des tours plus délicats de l'amour-propre[4], lorsque » sans cesse et par des replis ou retours perpétuels » sur nous-mêmes, nous voulons penser quelles » sont nos pensées, considérer nos considérations, » voir nos vues, discerner ce que nous discernons; » ce qui jette l'âme DANS UN LABYRINTHE ET UN EN» TORTILLEMENT, qui ôte toute la droiture de nos » actions, et toute la bonne sève de la piété. » L'oraison de telles gens est *un trouble* perpétuel dans l'oraison même, dont ils quittent les doux mouvements, « pour voir comment ils se comportent, » s'ils sont bien contents, si leur tranquillité est » bien tranquille, leur quiétude assez quiète[5]; » jamais occupés de Dieu, et toujours attentifs à leurs sentiments.

C'est assurément un des plus dangereux amusements de ceux qui prient, parce qu'alors, dit ce grand maître de la vie spirituelle[6], *ce n'est plus Dieu qu'on regarde*, mais soi-même : d'où il conclut que « celui qui, priant s'aperçoit qu'il prie, » n'est pas parfaitement attentif à prier, et divertit » son attention pour penser à la prière, par la» quelle il prie; » ce qu'au rapport de l'abbé Isaac chez Cassien[1], saint Antoine exprimait encore plus fortement, lorsqu'il disait que « l'oraison du » solitaire n'est pas véritable, lorsqu'il se connaît » lui-même et sa prière; qui est, disait Cassien, » une sentence céleste, et plus divine qu'hu» maine. »

De tels retours sur soi-même sont une pâture de l'amour-propre, et un obstacle à la prière : « Si » vous voulez regarder Dieu, poursuit saint François » de Sales, regardez-le donc : si vous réfléchis» sez, et si vous retournez vos yeux sur vous» même pour voir la contenance que vous tenez en » le regardant, ce n'est plus lui que vous regardez, » mais votre maintien. »

L'on voit ici quel retour sur soi-même ce grand directeur des âmes a voulu combattre : c'est dans l'oraison un retour de l'amour-propre sur soi-même, pour s'appuyer sur ses actes comme siens; car si on les regardait comme étant de Dieu et allant à Dieu, comme ayant Dieu pour principe et Dieu pour objet, on ne se retournerait point sur eux pour s'y complaire, comme pour se mirer dedans et y regarder sa propre beauté; mais tout en mouvement vers Dieu, on ne ferait d'attention sur ses actes que pour en rendre à Dieu toute la gloire; ce qui est à la vérité une sorte de réflexion, mais qui bien loin d'arrêter l'homme en lui-même, se joint à l'impression de l'acte direct, et ne fait que le confirmer; en sorte que l'oraison avec ses réflexions et actions de grâces, est un encens brûlé devant Dieu qui monte tout entier vers le ciel.

X. *Différence des réflexions qu'inspire l'amour de Dieu d'avec celles qu'excite l'amour-propre.* — Remarquez donc cette différence des saintes réflexions qu'inspire l'amour de Dieu, et des retours sur soi-même qu'inspire l'amour-propre. Dans les premiers, l'âme, uniquement possédée de Dieu, ne réfléchit sur ses mouvements que pour les lui rapporter : dans les autres, elle se complaît en elle-même; elle veut se pouvoir dire à elle-même dans son cœur : Je prie, je m'occupe de Dieu; pendant que sous ce prétexte au fond elle s'occupe d'elle-même, et qu'elle cherche à se glorifier de faire bien, ce qui est se remercier soi-même, et non pas Dieu.

XI. *Preuve évidente par saint Paul.* — Saint Paul explique cette impression de la véritable piété par ces paroles[2] : « Tout ce que je fais, c'est » qu'en oubliant ce qui est derrière moi, et m'a» vançant vers ce qui est devant, je cours inces» samment vers le bout de la carrière, et à la ré» compense qui m'est destinée. » Voilà un homme dans un mouvement bien direct, puisqu'il ne regarde que le terme où il doit tendre, et qu'il oublie tout ce qu'il a fait : néanmoins après tout il se sent aller, et il dit[3] : « Je poursuis ma course, » je m'avance, je m'étends. » A Dieu ne plaise que nous pensions que ce soit là un mouvement de commençant, puisqu'il ajoute : « Ayons ce senti» ment tant que nous sommes de parfaits. » Que si l'on dit que saint Paul se sent aller par conscience, comme on parle, de son sentiment, plutôt que par réflexion; quoi qu'il en soit, il se sent

1. *Joan.*, III. 19. — 2. *II. Tim.*, IV. 7. — 3. *Ezech.*, I. — 4. *Am. de Dieu*, *liv.* VI, *ch.* 1. — 5. *Idem*, *ch.* XIII. — 6. *Ibidem*, *liv.* IX, *ch.* 10.

1. *Coll.* IX, *de Orat.* 31. — 2. *Phil.*, III 13, 14. — 3. *Idem.*

aller sans aucun retour d'amour-propre : et quand il en vient à la réflexion manifeste, qui lui fait dire : « J'ai livré un bon combat, j'ai gardé la foi, » j'ai achevé ma course, et la couronne de justice » m'est réservée[1], » l'amour-propre ne le domine pas davantage, puisque toutes ses réflexions ne font que se joindre au mouvement droit qui le porte à Dieu et le fortifie, pour accomplir ce qu'il dit lui-même : « Nous avons reçu un esprit qui » nous fait savoir ce qui nous est donné de Dieu[2]. »

On voit donc ici un homme parfait, qui se sent lui-même, qui réfléchit sur lui-même, mais uniquement pour glorifier Dieu davantage; et en passant ce parfait là se propose la récompense au bout de la carrière, où il réfute deux erreurs des nouveaux mystiques : l'une, que les parfaits ne réfléchissent pas; l'autre, qu'ils ne songent point à la récompense, et que ce n'est point là un acte d'amour pur; directement contre saint Paul, qui enseigne que c'est l'acte d'un homme parfait, par conséquent un acte d'amour très-pur, sans quoi il n'y a point de perfection.

XII. *Explication de saint Antoine et des autres saints, qui disent que l'oraison ne se connaît pas elle-même, et en quel sens : prière d'Anne, mère de Samuel.* — On demande ici comment il faut prendre cette parole de saint Antoine, et après lui du saint évêque de Genève, que la vraie oraison ne se connaît pas elle-même; à quoi je réponds que si cela était vrai universellement, sainte Thérèse, par exemple, n'aurait pas écrit avec tant de simplicité et d'humilité de si grandes choses sur son oraison. Saint François de Sales lui-même n'aurait pas dit avec la simplicité et la magnanimité qui ne se trouve que dans les grandes âmes : « J'ai » été ce matin un peu en solitude, où j'ai fait un » acte de résignation non pareille[3] : » il priait sans doute, et il priait très-parfaitement, puisqu'il produisait une telle résignation; mais en même temps il entendait sa résignation et sa prière, et dans cette vue, il s'écrie : « O que bienheureuses les » âmes qui vivent de la seule volonté de Dieu! » Dieu lui imprima dans le cœur qu'il s'était passé en lui quelque chose qui se ressentait de cet état. Cent traits semblables de ce saint auteur, et des autres saints, feront voir qu'on ne peut sans absurdité prononcer que tous ceux qui prient parfaitement n'entendent rien dans leur oraison; et saint Antoine lui-même, de qui est cette belle sentence, lorsqu'il voyait venir le soleil, et qu'il s'écriait dans la ferveur de son esprit : « O soleil, pourquoi » me troubles-tu[4]? » sentait bien qu'il avait prié avec un doux recueillement pendant toute la nuit, ce qui n'est pas ignorer absolument sa prière. Il veut donc dire que *souvent*, *frequenter*, dans l'oraison de transport, que Cassien, qui nous a conservé cette parole de saint Antoine, appelle pour cette raison l'oraison de feu, dans *le ravissement, dans le transport, in excessu mentis*, il se passe bien des choses dans le cœur, que des amants transportés disent en secret au Bien-Aimé qui voit tout, plutôt qu'ils ne les ressentent ou n'y réfléchissent; car tout n'est pas réflexion, et parmi les réflexions il y en a de si délicates, qu'elles échappent à l'esprit. On voit aussi, par toute la suite, que la sentence de saint Antoine regardait un genre d'oraison *extatique*, et non pas en général toute oraison, même parfaite. Quand Anne, mère de Samuël, fit juger au saint homme Héli par le mouvement irrégulier de ses lèvres, qu'elle était ivre, elle sut bien lui répondre *qu'elle ne l'était pas, mais seulement qu'elle avait parlé dans l'excès de sa douleur*[1] : il est dit expressément qu'elle ne parlait que dans le cœur; ses lèvres allaient sans proférer aucun mot. Ce mouvement marquait le saint transport de son âme, et pouvait l'empêcher d'entendre distinctement ce qu'elle disait à Dieu, dans *l'amertume de son cœur, et avec tant de larmes*[2]. Elle savait bien néanmoins ce qu'elle avait voulu demander à Dieu, et *le vœu* qu'elle lui avait fait pour obtenir *un fils*. Ce sont de ces oraisons de transport où la réflexion a peu de part, et peut-être point. Tout se passe entre Dieu et l'âme avec tant de rapidité, et néanmoins (quand il plaît à Dieu) avec tant de tranquillité et de paix, que l'âme, étonnée de se sentir mue par un esprit si puissant et si doux à la fois ne se connaît plus elle-même.

XIII. *Du transport de saint Pierre et de celui de saint Paul.* — On peut attribuer à un semblable transport et à une espèce d'extase, ce qui arriva à saint Pierre lorsqu'il fut délivré de la prison d'Hérode[3]. Il s'éveille frappé par l'ange, il se lève, et il voit tomber toutes les chaînes de ses mains; il prend ses habillements l'un après l'autre au commandement de l'ange, sans s'apercevoir de ce qu'il fait; enfin après avoir passé tout hors de lui-même deux corps-de-garde, et une porte de fer qui s'ouvrit devant lui, marchant le long d'une rue, il commence à revenir à soi, et tout ce qui s'était passé auparavant, lui avait paru comme un songe, tant il se sentait peu lui-même dans cette espèce d'extase, et tant l'étonnement d'un prodige si inespéré dérobait tout ce qu'il faisait à sa reconnaissance. C'est encore dans un transport et dans le ravissement de son esprit, que saint Paul enlevé au troisième ciel, et étonné des paroles qu'il y entend, ne se connaît plus lui-même, et ne sait s'il est dans son corps, ou s'il en est séparé[4]. Voilà ce qu'opère le transport; et il ne faut pas douter que dans de telles ou de semblables opérations de l'esprit de Dieu, il ne se passe beaucoup de choses que les âmes font ou souffrent sans le sentir distinctement.

XIV. *Souvent l'âme s'aperçoit de ses sentiments, et souvent elle ne s'en aperçoit pas : on ne sait lequel des deux est le plus parfait.* — S'il faut encore aller plus avant, je dirai que quelquefois l'âme s'aperçoit de ses sentiments, et que quelquefois elle ne s'en aperçoit pas, ou ne s'en aperçoit que confusément.

Qu'on s'aperçoive souvent de ses sentiments, saint Paul l'a déclaré expressément par ces paroles[5] : *Qui sait ce qui est en l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui?*

Qu'il y ait aussi dans l'homme des sentiments qu'il n'aperçoit pas, David le décide en s'écriant : *Qui connaît ses péchés? Purifiez-moi de mes fautes cachées*[6] : cela arrive dans les bonnes choses

1. *II. Tim.*, IV. 7. — 2. *Cor.*, XI. 12. — 3. *Liv.* IV, *lett.* 4. — 4. *Cass.*, *col.* IX, *De orat.* 31.

1. *I. Reg.*, I. 12 *et seq.* — 2. *Idem*, 10. — 3. *Act.*, XII. — 4. *II. Cor.*, XII 3. — 5. *I. Cor.*, II. 11. — 6. *Ps.*, XVIII. 13.

comme dans les mauvaises, puisque *nul ne sait s'il est digne d'amour ou de haine*[1]; l'on ne sait donc aussi si soi-même l'on aime Dieu, ou si l'on ne l'aime pas; puisque si on savait assurément qu'on l'aimât, on saurait aussi qu'on ne l'aime pas sans en être aimé, et on verrait l'amour que Dieu a pour nous dans celui qu'on aurait pour lui. Mais, encore un coup, lequel des deux est le plus parfait, ou de connaître ses actes pour en rapporter la gloire à Dieu, selon ce que dit saint Paul[2] : *Qui sait ce qui est en l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui?* et après : *Nous avons reçu de Dieu un esprit pour connaître ce qui nous est donné de Dieu;* ou de ne le pas connaître, et d'aimer Dieu sans songer qu'on l'aime, et sans même savoir ou songer ce que c'est qu'aimer : qui entreprendra de le décider, si ce n'est celui qui veut savoir ce que Dieu a réservé à sa connaissance?

XV. *Si et comment l'âme qui aime connaît son amour.* — Tout ce que je sais, c'est que Dieu veut quelquefois rendre une âme attentive à l'amour qu'elle a pour lui, à peu près de la même sorte que lorsqu'il dit à saint Pierre jusqu'à trois fois : *Pierre, m'aimez-vous*[3]*?* Combien de semblables interrogations se font souvent dans ces secrets colloques des âmes avec Dieu, où il semble leur demander en les examinant : *M'aimez-vous?* et l'âme ne peut répondre autre chose, sinon, sans hésiter, qu'elle l'aime. Mais par un mystère merveilleux, en reconnaissant avec un aveu sincère qu'elle l'aime, souvent dans un autre sens, si elle s'approfondissait elle-même, à moins d'une révélation particulière, elle n'oserait s'assurer qu'elle aime comme il faut; et contrainte d'appeler un meilleur témoin d'elle-même qu'elle-même, elle dirait enfin comme saint Pierre[4] : *Seigneur, vous savez tout, et vous savez que je vous aime*, et si je ne vous aime pas encore comme vous voulez, vous savez m'inspirer un vrai amour.

XVI. *Qu'il ne faut pas aisément juger quels actes sont les plus parfaits, les aperçus ou les non aperçus.* — Par là se découvre manifestement l'erreur des nouveaux mystiques, lorsqu'ils décident hardiment que les actes non aperçus ou aperçus confusément sont les plus parfaits, et des âmes les plus parfaites. Au contraire, régulièrement parlant comme un péché commis avec réflexion a plus de malice, il semble aussi qu'un acte vertueux produit avec réflexion et avec une connaissance plus expresse, ait plus de bonté. D'autres raisons peuvent tempérer celle-là, et c'est par les circonstances et par les effets qu'il faut juger du mérite de ces actes. Le mieux est le plus souvent de n'en juger point; il faut laisser voir le mérite à Dieu sans le voir soi-même; et la seule règle certaine est de rendre à Dieu tout le bien que nous apercevons en nous.

XVII. *Diverses causes par où il arrive qu'on ne connaît point les actes.* — Si l'on cherche comment et pour quelles causes nos actes intérieurs bons et mauvais échappent à notre propre connaissance, on en trouvera d'infinies, qui toutes ont lieu dans l'oraison. Un acte nous peut échapper quand il est si délicat qu'il ne fait point d'impression, ou en fait si peu qu'on l'oublie; car il est alors comme si on ne l'avait jamais produit. Il peut y avoir des actes si spirituels et intellectuels, ou en tout cas si rapides, qu'ils ne laissent aucune trace dans le cerveau, ou n'y en laissent que de fort légères, qui s'effacent comme d'elles-mêmes, ainsi qu'un flot qui se dissout au milieu de l'eau. Une grande dissipation et divagation de l'esprit apporte mille pensées qui se dérobent à nous en même temps qu'elles naissent. La disposition opposée, je veux dire, une véhémente occupation de l'esprit d'un côté, fait échapper ce qui s'insinue par l'autre. La même chose nous arrive, comme on vient de voir, par le transport, lorsque l'âme dans une espèce d'extase, ou saintement emportée de ses désirs, ne se possède plus. De même lorsqu'il s'élève dans l'intérieur un violent combat de nos pensées, elles partagent tellement notre cœur qu'on ne sait à laquelle on a cédé; ce qui arrive principalement dans les épreuves dont nous parlerons en leur lieu. Enfin ce qu'il y a ici de plus important, nos actes nous échappent par leur propre simplicité, ce qu'il faut tâcher maintenant d'entendre.

XVIII. *Comment l'âme en vient à ne se plus connaître elle-même : et ses actes intellectuels ou spirituels.* — Souvenons-nous donc que l'âme déchue de la justice originelle, et entièrement livrée aux sens, ne se connaît plus elle-même qu'avec une peine extrême; et comme dit saint Augustin[1], s'enveloppant avec les images sensibles dont elle est toute remplie et toute offusquée, elle se fait par ce moyen toute corporelle, et ne se distingue point elle-même d'avec son corps; ce qui est dans le fond ne se pas connaître, et nier en quelque façon sa propre existence. Néanmoins par un secret sentiment, ou comme on parle, par une certaine conscience de sa spiritualité, dans la connaissance qu'elle tâche d'avoir d'elle-même, elle se décharge le plus qu'elle peut de la matière, et s'imagine qu'elle est un air délié, ou une flamme subtile, ou une vapeur du sang et un mouvenent des esprits, ou quelque autre chose de semblable, le plus mince et le plus menu qu'elle puisse imaginer, Par une suite de cet état, ce qu'elle ignore le plus, ce sont ses actes et ses mouvements intellectuels : les sens occupent tout, et on se remplit tellement des objets corporels qu'ils nous apportent, que ne voyant rien qu'à travers ce nuage épais, on croit en quelque façon que tout est corps, et que ce qui n'est pas corps ou corporel n'est rien. D'où vient aussi que l'âme est si peu touchée des biens purement intellectuels, et que toute sa pente est vers les sens et les objets sensibles.

XIX. *Comment l'âme commence à sortir de cette ignorance dans la contemplation, et ce qui lui arrive alors.* — On ne sort de ce triste état que peu à peu, et avec d'extrêmes efforts. J'avoue bien que l'âme peut se redresser par son raisonnement, comme ont fait quelques philosophes. La foi la redresse aussi d'une manière plus prompte et plus efficace; mais c'est proprement dans la contemplation que recueillie en elle-même elle commence à se démêler comme expérimentalement d'avec le corps, dont elle se sent appesantie, et à séparer

1. *Eccl.*, IX. 1. — 2. *I. Cor.*, II. 11, 12. — 3. *Joan.*, XXI. 15. — 4. *Idem.*

1. *De Trin.*, *lib.* X, *cap.* III, IV, *etc. n.* 5, 6 *et seq.*, *tom.* VIII. *col.* 891, *etc.*

ses occupations intellectuelles, qui sont ses véritables actions, d'avec celles des sens et de la partie imaginative, qui n'est autre chose qu'un sens un peu plus intérieur que les autres; mais dans le fond aussi grossier, puisqu'après tout, ce qui y entre n'est toujours que corps.

L'âme donc, dans cette ignorance, naturellement dominée par l'habitude de sentir et de croire en quelque façon que rien n'est réel que ce qui se sent, ce qui se touche, ce qui se manie, en se réduisant peu à peu à la pure intellection, s'échappe à elle-même, et ne croit plus opérer pendant qu'elle commence à exercer ses plus véritables et plus naturelles opérations. Les actes de la volonté sont encore plus imperceptibles que ceux de l'intelligence; car encore que toute pensée soit prompte et rapide de sa nature, ce qui fait dire à ce sublime poète, pour exprimer la célérité d'un mouvement, *qu'il est vite comme la pensée ;* néanmoins l'acte de la volonté, si on le veut ranger parmi les pensées, se trouvera le plus vite de tous les actes humains, puisqu'il l'est tellement qu'à peine a-t-on le loisir de le sentir. L'entendement se promène sur diverses propositions pour former un raisonnement et tirer une conséquence, mais le coup du consentement, pour ainsi parler, se donne en un instant, et ne se connaît que par ses effets.

XX. *Epurement des actes de l'âme, et cessation du langage.* — L'âme donc dans l'état contemplatif, se trouve si épurée, ou comme parlent les spirituels après Cassien[1], *si mince et si déliée : extenuata mens*, et ses pensées si subtiles et si délicates, que les sens n'y ont point de prise. Mais toutes ces expressions, quelque effort que nous ayons fait pour les épurer, sont grossières, puisque le menu, le mince, le délié ne tombe après tout que sur des corps. Le même Cassien a trouvé une autre expression, d'autant meilleure qu'elle est évangélique. Il dit donc que, dans cet état de pure contemplation, « l'âme s'appauvrit, qu'elle perd les » riches substances de toutes les belles concep- » tions, de toutes les belles images, de toutes les » belles paroles[2] » dont elle accompagnait ses actes intérieurs. On en vient donc jusqu'à parler le pur langage du cœur. Jusqu'à ce qu'on en soit venu à ce point, on parle toujours en soi-même un langage humain, et on revêtit ses pensées des paroles dont on se servirait pour les exprimer à un autre. Mais dans la pure contemplation, on en vient tellement à parler à Dieu, qu'on n'a plus un autre langage que celui que lui seul entend, qui est celui que nous avons appelé le langage du cœur, surtout dans l'acte d'amour, qui ne se peut ni ne se veut expliquer à Dieu que par lui-même. On ne lui dit qu'on l'aime qu'en aimant, et le cœur alors parle à Dieu seul. Si l'on vient et jusqu'où l'on vient à la perfection d'un tel acte pendant cette vie, et si l'on en peut venir jusqu'au point de faire entièrement cesser au dedans de soi toute image et toute parole, je le laisse à décider aux parfaits spirituels : ici, où j'ai dessein d'éviter toute question, je me contente de dire que cet épurement s'avance si fort dans la sublime contemplation, qu'on entrevoit du moins la parfaite pureté, et que si l'on n'y parvient pas entièrement, on a quelque chose qui s'en ressent beaucoup. La pensée donc ainsi épurée, autant qu'il se peut, de tout ce qui la grossit, des images, des expressions, du langage humain, de tous les retours que l'amour-propre nous inspire sur nous-mêmes; sans raisonnement, sans discours, puisqu'il s'agit seulement de recueillir le fruit et la conséquence de tous les discours précédents, goûte le plus pur de tous les êtres, qui est Dieu, non-seulement par la plus pure de toutes les facultés intérieures, mais encore par le plus pur de tous ses actes, et s'unit intimement à la vérité, plus encore par la volonté que par l'intelligence.

XXI. *Grand épurement par la foi.* — Et pour ouvrir encore à l'esprit une voie plus excellente, je suppose l'âme entièrement captivée et subjuguée par la foi, qui sans besoin de raisonnement, ni de lumière, ni de clarté ou d'évidence, en croit Dieu, parce que c'est Dieu, et pour adhérer à la vérité n'a besoin que de se soumettre à l'autorité de la vérité même. Une telle âme, se réduisant à la seule foi, en vient enfin, dit Cassien, à cette *parfaite pauvreté d'esprit*, qui a fait dire à David : *Le pauvre et l'indigent vous donneront des louanges*[1]; parce qu'en effet, dépouillée de tout ce qu'elle peut avoir par elle-même, elle se met en état, par la pureté où Dieu seul l'a élevée, de ne plus rien approuver que ce qu'il enseigne.

XXII. — *Le recueillement de l'âme dans l'intérieur le plus profond.* — Elle entre alors véritablement dans l'école du Saint-Esprit, dans cette école intérieure où l'âme est excellemment enseignée de Dieu. *Qu'elle est éloignée*, dit saint Augustin[2], *des sens de la chair*, cette école où règne la paix et le silence; cette école *où Dieu se fait entendre*, où se tient le conseil du cœur, et où se prennent les résolutions: *encore un coup*, dit le même saint, *qu'elle est éloignée du sens de la chair!* Le sens étonné n'y voit rien, et l'âme qui lui échappe lui paraît comme réduite à rien. *Ad nihilum redactus sum*, *et nescivi : J'en suis réduit au néant*, disait David[3]; et ce néant même, que je trouve en moi dans un fond où Dieu me ramène, m'est impénétrable, *et nescivi;* ce qui lui fait ajouter : *Je suis devenu devant vous comme une bête : ut jumentum :* sans raisonnement, sans discours; et tout ce que je puis dire en cet état, *c'est que je suis toujours avec vous*, et que je ne trouve que vous dans l'obscurité de la foi où vous m'avez enfoncé : *et ego semper tecum :* voilà ce que je puis dire en bégayant de l'exercice parfait, et de l'imperceptible vérité des actes intellectuels dans la sublime contemplation.

XXIII. *Quels sont les actes du cœur.* — Il est maintenant aisé d'expliquer les actes qui sont commandés au chrétien, et la manière la plus excellente de les pratiquer. De tous ces actes, les plus impurs et les plus grossiers sont ceux qu'on réduit en formule, et qu'on fait comme on les trouve dans les livres sous ce titre : *Acte de contrition*, *acte d'offrande*, et ainsi des autres; ces actes sont très-imparfaits, et même ne sont souvent qu'un amusement de notre imagination, sans qu'il en entre rien dans le cœur. Ils ont cependant leur uti-

1. *Cass., Coll.* X, *c.* VII, IX : *Coll.* I, *c.* XVII. — 2. *Cass., Coll., etc.* II.

1. *Ps.*, LXXIII. 21. — 2. *De Præd. Sanct., cap.* VIII, *n.* 13; *tom.* X, *col.* 799. — 3. *Ps.*, LXXII. 21.

lité dans ceux qui commencent à goûter Dieu : c'est une écorce, il est vrai; mais à travers cette écorce la bonne sève se coule : c'est la neige sur le blé, qui en le couvrant engraisse la terre, et fournit au grain de la nourriture : on en vient peu à peu aux actes du cœur, que nous avons expliqués autant que Dieu l'a permis à notre faiblesse.

XXIV. *Comment David les explique.* — Le Psalmiste a poussé cette explication à la plus grande simplicité par ce verset : *Le Seigneur a exaucé le désir des pauvres; votre oreille a écouté la préparation de leur cœur*[1]. Dès qu'il commence à s'ébranler et à s'émouvoir pour vouloir, avant qu'il ait eu le temps de s'expliquer son acte à lui-même, Dieu le voit dans le fond le plus intime du cœur, et dès-là il l'écoute. Pour s'expliquer davantage, le même Psalmiste dit ailleurs[2] : *J'ai dit : Je confesserai contre moi-même mon injustice au Seigneur, et vous avez déjà remis l'iniquité de mon péché.* Quelle admirable précision : *J'ai dit : Je confesserai;* je n'ai pas encore confessé; j'ai résolu de le faire, et j'y ai préparé mon cœur; et il ne dit pas : *Vous remettrez;* comme si Dieu devait attendre ma confession pour me remettre ma faute; mais il dit : *Vous avez remis;* de notre côté, c'est le futur : *Je confesserai :* du côté de Dieu, c'est le passé : *Vous avez remis :* Dieu a plutôt remis que nous n'avons achevé la confession de notre faute. Je crois pour moi qu'il faut pousser ce sentiment de David, jusqu'à dire qu'avant que l'esprit ait formé aucune parole en lui-même, Dieu a déjà écouté la profonde résolution d'un cœur qui se détermine, avant toute expression, à reconnaître sa faute et à la corriger. Combien de fois dit-on en soi-même : Je m'en vais prier? et dès-là souvent la prière est déjà faite. On sera souvent devant Dieu comme un mendiant sans oser lui rien demander, tant on s'en répute indigne; mais on a déjà demandé, par la secrète intention du cœur, ce qu'on n'osait demander d'une manière plus expresse : Dieu voit le fruit commencé dans le nœud, et la prière dans l'intention de prier : *Il fera la volonté de ceux qui le craignent, et il exaucera leurs prières, et il les sauvera*[3]. Tels sont les actes du cœur, plus on les exerce, plus l'âme s'épure et se simplifie; ils se concentrent dans la charité, qui croit tout, qui espère tout, qui souffre tout, qui demande tout; et qui, dans les temps convenables, développe comme on a vu, tous les actes qu'elle contient en vertu.

XXV. *Que cet état est celui où les demandes, les actions de grâces, et tous les actes de piété abondent le plus.* — C'est en cet état que les faux mystiques voudraient faire accroire à l'âme qu'elle n'a rien à demander. Mais c'est alors au contraire que ses demandes sont plus vives comme les plus pures. Cassien, qui nous représente si à fond une âme réduite à cette bienheureuse pauvreté et simplicité d'esprit, y reconnaît la source des demandes, et reconnaît que l'âme ainsi appauvrie, « qui » ne sent dans l'indigence où elle est réduite au» cune sorte de secours[4] » qui lui viennent de son fond, entend mieux que jamais qu'elle « n'a de » force qu'en Dieu, et lui crie à chaque moment, » dans un esprit de supplication : Je suis un pau» vre et un mendiant, ô Dieu, aidez-moi; » c'est ce qu'il répète souvent, et jamais l'âme, selon lui, n'est plus demandante que lorsqu'elle est devenue plus simple. Ses réflexions sont aussi épurées que ses mouvements directs; elles s'y joignent, comme on a vu, non pour repaître notre amour-propre, mais pour aider et accélérer tous les mouvements vers Dieu en reconnaissant qu'ils viennent de lui. Ainsi tout se tourne enfin en humbles actions de grâces, qui sont le pur fruit d'un amour reconnaissant; ainsi naissent tous les autres actes, et l'âme est tenue, par leur exercice, en tendance continuelle vers Dieu, autant que le peut souffrir l'état malheureux de cette vie.

XXVI. *Dieu donne aux âmes des instincts cachés et des instincts plus découverts.* — Il ne faut donc point dans l'oraison ni dans l'exercice de la piété imaginer un seul acte, qui, comprenant tous les autres, en autorise la suppression : la foi, l'espérance et la charité sont et seront toujours trois choses, et leurs actes sont très-distincts, quoiqu'ils ne soient pas toujours distinctement aperçus. Le Saint-Esprit excite souvent dans les cœurs les désirs qu'il n'explique pas : l'âme sent à de certaines instigations confuses, qu'il veut d'elle quelque chose qu'elle ne peut comprendre. C'est ce que saint Paul semble avoir voulu exprimer dans ce passage tant de fois cité; mais qu'il faut répéter encore[1] : *l'Esprit nous aide dans notre faiblesse; car nous ne savons pas ce que nous avons à demander dans la prière pour prier comme il faut; mais l'Esprit demande en nous avec des gémissements inexplicables.* Voilà déjà quelque chose d'incompréhensible dans la prière; mais ce qui est encore plus remarquable, c'est que, comme ajoute l'Apôtre, *celui qui sonde les cœurs, sait le désir*, la pensée, l'intention *de l'Esprit*, φρόνημα, *et sait qu'il demande pour les saints ce qui est conforme* (à la volonté) *de Dieu.* Toutes ces paroles insinuent quelque instigation qui ne se découvre pas d'abord; car ce que dit le même saint Paul, *que Dieu sait l'intention de l'Esprit,* semble indiquer que celui en qui il agit ne le sait pas bien; par où cet apôtre paraît vouloir expliquer ce que dit le Sauveur lui-même : *l'Esprit souffle où il veut et on entend sa voix; mais on ne sait d'où il vient ni où il va*[2]. On sent qu'il veut quelque chose sans démêler ce que c'est : tout ce qu'on sait, en attendant, c'est que ce qu'il inspire est *pour les saints*[3]; *et* en général *conforme à Dieu*, sans savoir comment. Quand le même saint Paul disait à Jésus-Christ, *Que voulez-vous que je fasse*[4]? Dieu lui mettait dans le cœur je ne sais quoi de confus à quoi il fallait satisfaire; mais qui ne devait se développer que dans la suite. Tout n'est pas confus de cette sorte dans les mouvements du Saint-Esprit. Au même endroit de saint Paul, et trois versets auparavant, le même Esprit de prière dont nous *avons les prémices*, *nous fait entendre* (distinctement) *l'adoption des enfants et la rédemption de nos corps*[5]. Chacun de ces instincts du Saint-Esprit, et celui qui est plus confus, et celui qui est plus marqué, demande sa coopération particulière; et c'est, comme on a

1. *Ps.*, IX, X *sec. heb.*, ℣. 17. — 2. *Ps.*, XXXI. 12. — 3. *Idem*, CXLIV. 19. — 4. *Cass.*, *Coll.*, *etc.*, II.

1. *Rom.*, VIII. 26. — 2. *Joan.*, III. 8. — 3. *Rom.*, VIII. 27. — 4. *Act.* IX, 6. — 5. *Rom.*, VIII. 23.

vu, par les circonstances, qu'il faut décider lequel est le plus parfait.

XXVII. *Erreur des nouveaux mystiques, d'attribuer généralement à imperfection la perception de ses actes.* — J'oserai pourtant prononcer, et on avouera que ce n'est point témérairement, que les actes distinctement aperçus sont les plus parfaits en eux-mêmes ; et d'abord pour commencer si l'on osait par Jésus-Christ, qui dira qu'il n'a pas aperçu ses actes, ou que pour cela ils aient été moins parfaits et moins méritoires ? La joie où les âmes saintes sont abîmées dans le ciel, ne rend que plus nette la connaissance qu'elles ont d'elles-mêmes, et des actes par lesquels elles sont heureuses. Ces âmes choisies, à qui on croit que Dieu, par une bonté aussi rare qu'elle est admirable, a révélé leur prédestination, ressentent distinctement les actes qui les font saintes et persévérantes. Sans parler des grâces extraordinaires, combien d'âmes d'une sainteté éminente ont connu distinctement en elle les opérations du Saint-Esprit et les leurs ? L'ignorance de nous-mêmes et de nos actes, où nous sommes tombés, est une plaie du péché originel, et souvent même un effet ou un reste de la concupiscence et de l'empire des sens, dont Dieu dégage les âmes jusques au point qu'il sait. C'est ce qui fait dans les saints tant de grands actes qui leur sont connus, comme on l'a vu par tant d'exemples des prophètes et des apôtres ; de sorte que c'est une erreur visible et intolérable de mettre avec les nouveaux mystères la perfection de l'oraison à exterminer les actes dès qu'on en voit paraître la moindre lueur.

XXVIII. *Comparaison captieuse entre les actes de l'amour-propre, et les actes de l'amour divin.* — Avant que de passer outre, il faut encore proposer le raisonnement le plus captieux des nouveaux mystiques ; ils le tirent de l'amour-propre. Quand on en est possédé, et tous les hommes le sont par leur corruption naturelle, on ne se dit pas à tout coup : Je m'aime moi-même ; on s'aime sans s'y exciter, sans y songer même, et la pente est si naturelle qu'on ne s'en aperçoit pas. Sur ce fondement on raisonne ainsi : rien n'est impossible à Dieu, et il ne peut pas moins par sa grâce que la nature par sa corruption ; ainsi, quand l'amour divin dominera dans un cœur, et quand il sera tourné en habitude formée, les actes couleront de source sans aucun besoin de les exciter, et même sans qu'on s'aperçoive d'un sentiment qui nous aura passé en nature.

XXIX. *Doctrine importante sur le combat perpétuel de la convoitise, et différence notable entre la manière d'agir de l'amour-propre et de l'amour de Dieu.* — Il est aisé de répondre en supposant un principe de la foi ; c'est que l'amour-propre parvient à l'entière extinction de l'amour de Dieu ; mais que, par la constitution de la justice de cette vie, l'amour de Dieu ne parvient jamais à l'entière extinction de l'amour-propre : ainsi la concupiscence qui est l'amour-propre peut-être vaincue, mais non pas éteinte ni entièrement désarmée ; puisque le combat subsiste toujours, et que les plus justes n'en sortent pas sans quelques blessures, qui les font pleurer et confesser leurs péchés comme autant d'effets de leur amour-propre, tant que dure cette vie mortelle. Cela posé, il est faux qu'on puisse être aussi parfait dans cette vie qu'on y peut être corrompu, ni qu'un juste puisse venir à un état où il ne fasse non plus de faute contre sa fin, qui est Dieu, que l'homme livré à lui-même et à son amour-propre, en fait, pour ainsi parler, contre la sienne, qui est de se satisfaire. Ainsi l'homme abandonné à sa convoitise ne fait point de faute contre elle, dont il ait besoin de se relever par ses réflexions ; mais l'homme bien que soumis à la charité, qui sait qu'il pèche si souvent contre ses lois, doit être attentif à ses péchés, afin de s'en humilier et de s'en corriger.

XXX. *Autres différences aussi importantes.* — Pour continuer la différence, on n'a pas besoin de secours pour vouloir se satisfaire soi-même ; mais on a besoin d'un grand et continuel secours pour vouloir contenter Dieu. Ce serait donc une erreur extrême de ne point penser à ce secours, ou de croire qu'en ayant besoin on ne doive pas le demander ni même s'apercevoir de son indigence.

L'homme aussi n'a pas besoin d'exciter sa diligence à se contenter soi-même, puisque par sa pente naturelle il ne néglige rien pour cela, ou s'il néglige quelque chose, sa paresse sera encore un effet de son amour-propre. Mais comme il sait qu'il a dans son fond une extrême vigilance pour contenter Dieu, il doit détester la doctrine qui l'empêche de s'animer quand il languit, ou de se relever quand il tombe. Ainsi la comparaison de l'amour de Dieu avec l'amour-propre, qui paraissait si spécieuse, est absurde et pitoyable. Dieu peut tout, et il est certain qu'il pourrait faire dès cette vie que l'homme fût aussi attaché à lui, qu'il l'est à soi-même naturellement et par son fond corrompu. L'importance est de bien connaître l'ordre et les temps de sa grâce ; ce qu'il veut donner dans cette vie, et ce qu'il veut réserver au siècle futur. Il ne s'agit pas de former en son esprit de belles idées, à la manière des nouveaux mystiques ; mais de sonder celle de la perfection du chrétien sur cette vérité révélée, que jusqu'à la fin de sa vie ses humbles précautions font sa sûreté, et que ses faiblesses en l'humiliant sont une partie de son remède. C'est de quoi il n'est pas permis de douter après ce que saint Paul a dit de lui-même : *L'ange de Satan m'a été envoyé, de peur que la grandeur des révélations ne m'élevât*[1]. Le contraire change la nature de la grâce chrétienne ; et c'est cette fausse idée de perfection qui a fait Pélage, Jovinien, les béguards, et aujourd'hui les nouveaux mystiques.

XXXI. *Autre objection tirée de la nature de l'habitude : deux démonstrations pour montrer que celle de la piété n'éteint pas la réflexion.* — Quant à l'habitude et à ses actes qui coulent de source sans qu'on ait besoin de les exciter, non plus que de les apercevoir ; nos mystiques, en les objectant, tombent dans leur défaut ordinaire, qui est de rendre général ce qui n'est vrai qu'avec restriction, et jusqu'à un certain point. Il est donc vrai que l'habitude tournée en nature ôte en partie les réflexions ; mais non pas toutes ni toujours. Les réflexions que les habitudes éteignent ou diminuent sont principalement celles qui nous font paraître

1. *II. Cor.*, XII. 7.

nouveau, ou surprenant, ou admirable et trop remarquable, ce que nous faisons; mais de conclure de là que le chrétien élevé à la perfection de la vertu formée en habitude, ne réfléchisse point du tout sur ses actes : deux raisons l'empêchent; l'une, qu'il faudrait supposer que ce parfait chrétien ne peut rendre grâces à Dieu de tout le bien qu'il fait en lui, ni le reconnaître, ce qui serait démentir les Ecritures où ces actes se trouvent à toutes les pages; démentir en même temps tous les exemples des saints, et finalement se démentir soi-même, puisqu'il n'y a point de gens qui discourent davantage de tous leurs états et de tous les degrés de leur oraison, que nos prétendus mystiques.

L'autre raison n'est pas moins claire, c'est que, pour éteindre toutes réflexions sur leurs propres actes dans l'habitude parfaite de la vertu, il faudrait encore supposer que l'habitude est montée si haut et tellement affermie, qu'elle n'a plus aucun besoin de se redresser; ce qui est contraire à tout l'état de cette vie, ainsi qu'il est démontré par la doctrine précédente.

XXXII. *Autre objection de la nature de l'amour, et résolution importante.* — C'est une semblable idée de perfection qu'on se forme dans son esprit sans aucune autorité de la parole de Dieu, qui fait dire qu'une âme qui aime parfaitement, non-seulement aime sans songer si elle aimera toujours, mais aime même sans songer si elle aime. Car c'est, dit-on, un obstacle à la perfection de l'amour et une interruption de son exercice, que de réfléchir sur l'amour et sur sa durée, ou sur son accroissement et sa diminution. Voilà un piége subtil pour introduire une grande erreur : car on ne prétend rien moins que d'ôter par là aux parfaits le désir d'aimer davantage ou d'aimer toujours, et les demandes qu'on fait pour en obtenir la grâce. Ainsi quand David dit : *Je vous aimerai*[1]; quand saint Paul se sent pressé *de ces deux désirs*[2], dont l'un est de voir Jésus-Christ; quand les saints ont dit tant de fois après les apôtres : *Seigneur, augmentez notre foi*[3], ils interrompaient leur amour. On l'interrompt quand on dit : *Délivrez-nous du mal*, puisque le mal, dont on désire d'être délivré par cette prière, est le mal de n'aimer pas, et le bien qu'on y demande est d'aimer toujours; ce qui est en d'autres paroles demander de ne pécher plus. Ainsi cette divine demande sera une interruption de l'amour parfait, ou bien il le faudra tordre pour lui donner un autre sens que le naturel.

XXXIII. *Autre objection tirée de la comparaison de l'amour vulgaire, et réponse par la doctrine précédente.* — Mais voyons encore sur quoi l'on se fonde : on apporte l'exemple de l'amour profane. Nous n'examinons point, dit-on, si nous aimons une personne pour qui nous avons la plus tendre et la plus forte amitié : tout de même l'âme parfaite en aimant ne songe qu'à aimer, ou plutôt elle aime sans penser à aimer; et examiner si elle aime lui paraîtra une distraction : à quoi on ajoute que comme elle aime sans réflexion sur son amour, elle aime aussi sans désirer d'aimer. Voilà les subtilités de la nouvelle théologie pour éteindre tout désir et toute demande, jusqu'à la demande même et jusqu'au désir d'aimer Dieu persévéramment et de plus en plus.

Ce qui fait l'erreur, c'est que l'on compare l'amour vulgaire et sensible d'une créature, avec l'amour de Dieu; mais la différence est extrême : dans l'amour de la créature on n'est pas né dans l'impuissance; mais au contraire dans une pente naturelle à s'y livrer. On n'a point d'effort à faire pour aimer l'objet où tous nos sens nous attirent; on n'a point à combattre un tentateur au dehors qui est le démon, ni un tentateur au dedans encore plus dangereux qui est la concupiscence; on n'a pas besoin à chaque acte d'un secours perpétuel de l'objet aimé pour s'y attacher. Comme on trouve tout le contraire dans l'amour divin, il ne faut pas s'étonner si un amour d'une autre nature a des qualités et demande des accompagnements si divers. Ainsi, contre la nature de l'amour vulgaire, on demande la grâce d'aimer à celui qu'on aime; on craint de déchoir, et on demande la persévérance; on craint de ne le pas assez aimer, et on désire avec David de l'aimer et le désirer de plus en plus : *Concupiscit anima mea desiderare*[1]. Ces actes ne se trouvent pas dans l'amour profane : ce qui est de commun entre l'amour profane et le sacré, parce qu'il est de la nature de l'amour, est de désirer la possession assurée de ce qu'on aime : c'est toutefois ce désir de la possession que les nouveaux mystiques excluent comme étranger et intéressé, et ils n'abandonnent leur comparaison qu'à l'endroit où elle est juste.

XXXIV. *Autre objection captieuse tirée de la nature de l'amour, et réponse par les mêmes principes.* — C'est encore ce qui leur fait dire, et c'est le comble de l'illusion, qu'il vaut mieux exercer l'amour que d'en désirer ou d'en demander la persévérance, et qu'ainsi c'est se relâcher de l'acte d'amour que de faire celui des désirs ou des demandes. Sur cela on dit à l'âme prétendue parfaite : Au lieu de réfléchir sur l'amour, aimez : au lieu d'en rendre grâces, aimez : aimez enfin, au lieu de demander de l'amour : c'est assez demander l'amour que de l'exercer à chaque moment; ne demandez non plus la jouissance, aimez seulement; la jouissance est donnée sans qu'on la demande. C'est là encore une de ces spécieuses vanités qu'on oppose à la vérité de Dieu et à l'exemple des saints. Selon ces raisonnements il faudrait dire à l'épouse : Ne dites point au bien-aimé, *Tirez-moi à vous*[2]; aimez seulement, et ne songez pas au besoin que vous avez qu'il vous attire; ne dites plus, *sa gauche est sous ma tête* pour me soutenir dans ma faiblesse, *et sa droite m'embrassera*[3] pour m'enivrer des délices de ses célestes caresses : aimez seulement et laissez là les embrassements. De même quand, à la fin de l'Apocalypse, saint Jean parle ainsi[4] : *L'Esprit et l'épouse disent : Venez, que celui qui les écoute dise, Venez : oui venez, Seigneur Jésus* : il faut dire non-seulement à cet enfant de dilection, et à tous ceux qui l'écoutent, mais encore à l'épouse même, et à l'esprit qui la meut : Cessez de dire, Venez; aimez seulement, et il saura bien venir de lui-même. Les raisonnements qu'on oppose à ces décisions du Saint-Es-

1. *Ps.*, XVII. — 2. *Phil.*, I. 23. — 3. *Luc.*, XVII. 5.

1. *Ps.*, CXVIII. 20. — 2. *Cant.*, I 4. — 3. *Idem*, II. 6. — 4. *Apoc.*, XXII. 17, 20.

prit sont des fruits d'une superbe et creuse spéculation, ce sont des discours qu'on prend dans son cœur, et non pas dans la doctrine révélée de Dieu. Il est naturel à celui qui aime, et qui ne possède pas, de désirer : comme il sent sa faiblesse, il lui est naturel de demander du secours : tout cela, loin d'être une cessation de l'exercice d'aimer, est l'amour en toutes ses formes.

XXXV. *Quelle est la source de la suppression des demandes : fausse idée de pureté, de rassasiement et de perfection.* — Un abîme en attire un autre : c'est la fausse idée de la perfection et de la béatitude de cette vie qui attire cette exclusion des demandes et des désirs dans nos prétendus parfaits. Ils ont outré au delà de toute mesure la comparaison de la justice chrétienne avec *un or très-pur et affiné*, en disant « qu'il a été mis tant et tant de » fois au feu, qu'il perd toute impureté et toute » disposition à être purifié[1]. » Après cet excès, il ne faut pas s'étonner si on croit ne devoir plus demander la rémission de ses péchés, ni l'accroissement de la justice : et pour s'expliquer encore plus clairement on ajoute[2] : « Que l'orfèvre ne pou- » vant plus trouver de mélange à cause qu'il est » venu à sa parfaite pureté et simplicité, le feu ne » peut plus agir sur cet or, et il y serait un siècle » qu'il n'en serait pas plus pur, et qu'il ne dimi- » nuerait pas. » Les béguards à cet égard en disent-ils davantage, et n'est-ce pas précisément croire avec eux *qu'on ne peut plus profiter en grâce? Ampliùs in gratiâ proficere non valebit*[3]. Il semble qu'on ait pris plaisir, par tous ces discours, à combattre directement cette parole de saint Jean : *Que celui qui est juste, se justifie encore; et que celui qui est saint, se sanctifie encore*[4] : et celle-ci de David : *Nul homme* vivant *ne sera* pleinement et parfaitement *justifié devant vous*[5]; et cent autres de la même force, dont toute l'antiquité s'est servie pour montrer l'imperfection de la justice présente.

On ne peut donner de bon sens à tous ces excès qui obligent à répéter cent et cent fois *que toute propriété*, et avec la propriété *toute la malignité de l'homme*[6], c'est-à-dire en d'autres paroles, toute la concupiscence est détruite; en sorte que l'âme épurée, comme si elle avait passé par le purgatoire, est conduite *à la pureté de la création*[7], ou comme l'on dit ailleurs[8], *elle parvient* (et encore) *en peu de temps à la simplicité et unité en laquelle elle a été créée*, qui est précisément la même doctrine, avec presque la même expression de Molinos, lorsqu'il a dit, aux endroits déjà cités, qu'on revient *à sa première origine, et à l'heureuse innocence que nos premiers pères ont perdue*[9].

C'est de cette idée de perfection et de plénitude, ou comme on l'appelle ailleurs, *de rassasiement parfait*, que l'on a écrit que jusqu'au temps que l'âme y soit parvenue, *il lui échappera toujours quelque désir ou envie*[10]; ce qui montre que la suppression de tout désir, envie et inclination, qu'on a établie avec tant de soin, vient de ce *rassasiement*, qu'on suppose dès cette vie entier et parfait.

1. *Moyen court*, XXIV, *p.* 123. — 2. *Idem*, 126. — 3. *Clement.* Ad nostrum. — 4. *Apoc.*, XXII 11. — 5. *Ps.*, CXLII 2. — 6. *Moyen court*, *idem*, 122. — 7. *Idem*, 12, 133, 134. — 8. *Pag.* 84. — 9. *Guid.*, *liv.* II, *ch.* XX, *n.* 194, 202. — 10. *Moyen court*, *sur la fin.*

XXXVI. *Béatitude et sécurité dans cette vie, selon les nouveaux mystiques.* — Par la suite du même principe on pousse encore au delà des bornes l'idée de la béatitude de cette vie, puisqu'on assure que l'âme parfaite y possède *très-réellement*, et plus réellement *qu'on ne peut dire l'essentielle béatitude*[1] : ce qui oblige à décider que *l'essentielle béatitude* n'est pas dans *la vue de Dieu, et que l'on peut en jouir et le posséder sans le voir.* Il est vrai qu'on en peut jouir et le posséder sans le voir; *mais en espérance et non en effet : Spe, non re*, comme parle toute l'Ecole après saint Augustin; de sorte que l'on n'a point *l'essentielle béatitude*, parce qu'encore que Jésus-Christ soit présent en quelque façon et par la foi, absolument parlant il est *absent*, selon ce que dit saint Paul[2], lorsqu'il oppose l'état d'*absence*, qui est celui de cette vie, à l'*état de présence*, qui appartient à l'autre. Jésus-Christ nous a donné la même idée, puisqu'en nous déclarant huit fois heureux, il explique très-précisément que ce n'est pas parce que nous avons; mais parce que nous aurons, que nous le sommes : *Bienheureux les pauvres d'esprit, parce qu'ils posséderont le royaume : bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, parce qu'ils seront rassasiés*[3], et ainsi du reste. Ces faux parfaits affectent toujours des idées et des expressions contraires à celles de l'Evangile. C'est contre l'esprit de Jésus-Christ qu'on sépare de la vue de Dieu *la réelle et essentielle béatitude*, pendant que ce divin Maître la met précisément dans cette vue : *Bienheureux* dit-il[4], *ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu.* Mais il plaît aux nouveaux mystiques de trouver je ne sais quelle excellence *à avoir le bonheur de la jouissance sans avoir le plaisir de la vue*[5], Vous diriez qu'on déroge à l'amour de Dieu en se plaisant à le voir; ce qui est du même esprit, qui faisait dire à Malaval, *que s'il plaisait ainsi à Dieu, il voudrait l'aimer toute une éternité sans le voir*[6]. Goût bizarre, s'il en fut jamais, mais où l'on voit l'esprit des nouveaux mystiques, qui tend à exténuer la vue de Dieu, encore qu'elle soit la source certaine et inépuisable du plus pur et du plus parfait amour : aveugles et conducteurs d'aveugles, qui, en supprimant le désir de voir, induisent trop clairement à ne pas croire la vision si désirable. Ailleurs, pour nous porter à désirer moins, on fait croire à l'âme prétendue parfaite que Dieu lui dit ces paroles : « Je vous ai fait ressembler à mes » anges, et je veux que vous ayez le même avan- » tage qu'eux, qui est de contempler toujours ma » face[7]. » Je ne sais si les béguards en demandaient davantage : aussi cette âme n'a-t-elle rien à craindre; « Dieu la lie si fortement à lui qu'elle ne » craindra plus aucune défaillance[8] : » c'est le faible « des commencements d'éprouver les éclip- » ses, et de faire encore des chutes : » mais l'âme parfaite n'en fait plus; « elle est confirmée, si l'on » peut user de ce terme, dans la charité[9]. » Le correctif léger, *si l'on peut*, n'empêche pas qu'on ne voie que l'esprit est d'établir une fermeté absolue, en disant ailleurs de cette âme[10], « qu'on peut » dire qu'elle est pour toujours confirmée en amour,

1. *Cant.*, I, ℣, 1, *p.* 5, 6. — 2. *II. Cor.*, V. 6, *etc.* — 3. *Matth.*, V. 3, *etc.* — 4. *Idem.* — 5. *Cant.*, *p.* 5. — 6. *Pag.* 169. — 7. *Cant.* 18, 27. — 8. *Idem*, 2, 6, 47. — 9. *Ibid.*, 48. — 10. *Ibid.*, *ch.* VII, ℣. 10.

» puisqu'elle a été changée en lui : en sorte, dit- » elle[1], qu'il ne saurait plus me rejeter, et aussi je » ne crains plus d'être séparée de lui. »

Sans cette sécurité où l'on met les âmes, oserait-on assurer qu'elles n'ont point à demander la persévérance? mais leur *repos est confirmé pour n'être jamais plus interrompu*[2]? et encore qu'on ajoute qu'il le pourrait être, et que l'âme *par sa liberté pourrait* défaillir, on ajoute aussi *qu'elle ne le voudra jamais*, *à moins de la plus extrême ingratitude et infidélité*, sans vouloir dire qu'en cette vie on n'est jamais assuré que cette infidélité n'arrivera pas.

C'est pourtant ce qu'il fallait dire, si l'on voulait donner un vrai correctif à la doctrine répandue partout, que ces âmes sont assurées de ne tomber pas : c'est, encore un coup, ce qu'il fallait dire, avec saint Augustin et toute l'Eglise, qui reconnaît humblement *que cette sécurité* qu'on entreprend de donner aux âmes parfaites, non par un don spécial si rare qu'à peine en peut-on trouver deux ou trois exemples certains; mais par un état d'oraison où l'on vient régulièrement, « n'est pas » utile en ce lieu d'infirmité, où l'assurance pour- » rait produire l'orgueil[3]. »

XXXVII. *Les nouveaux mystiques éteignent dans les prétendus parfaits l'esprit de mortification et de vertu.* — C'est donc en quoi l'esprit de l'Eglise est directement opposé à celui des nouveaux mystiques. L'Eglise tient ses enfants dans l'incertitude, afin de les obliger à prier sans cesse pour obtenir la persévérance; ceux-ci au contraire induisent à un repos qui éteint par sa plénitude prétendue l'esprit de désir et de demande.

Il éteint même l'esprit de mortification et d'austérité, expressément enseigné par ces paroles de saint Paul[4] : *Je châtie, je mortifie, je flétris mon corps, je réduis en servitude mon corps*, et le reste qui est connu. Contre cette doctrine apostolique, confirmée par la tradition de tous les siècles, on a osé dire[5] que « l'austérité met les sens en vi- » gueur, loin de les amortir; qu'elle émeut les sens » et irrite la passion, loin de l'éteindre; qu'elle » peut bien affaiblir le corps, mais non jamais » émousser la pointe des sens : » encore que tous les saints et saint Paul même aient pratiqué ce remède, comme l'un des plus efficaces. C'est en vain que pour adoucir en quelque façon une proposition qui révolterait tous les lecteurs, on explique qu'on ne prétend autre chose sinon, « qu'il » ne faut pas faire son exercice principal de la » mortification[6] : » car qui jamais a pensé que ce fût l'exercice principal? ce qu'on ajoute « qu'il ne » faut pas se fixer à telles et telles austérités » est directement opposé à la pratique des saints. D'ailleurs on donne la vue, que « sans penser en parti- » culier à la mortification, Dieu en fait faire de » toute sorte[7]; » comme si le soin que Dieu prend de nous mortifier devait empêcher le sacrifice volontaire des mortifications particulières : et c'est sous prétexte de soumission à la volonté de Dieu, condamner saint Paul, et induire dans la discipline chrétienne un relâchement qu'elle n'a jamais connu.

1. *Pag.* 176. — 2. *Cant.*, 8, 4, 188. — 3. *De Cor. et Grat.*, c. XIII, n. 40; *tom.* X, *col.* 772. — 4. *I. Cor.*, IX. 27. — 5. *Moyen court*, 10, 38. — 6. *Idem, pag.* 40. — 7. *Ibid.*

On prend un autre prétexte d'éteindre l'esprit de mortification dans la *Règle des associés à l'enfant Jésus*, qui est un livre composé dans l'esprit, et presque des propres paroles du *Moyen court.* On y affaiblit les austérités « comme chose peu conve- » nable à l'enfance, un enfant étant plus capable » de pureté, de grâce et d'amour, que de rigueur » et d'austérité[1]; » qui est un abus visible du terme d'enfance, et une profanation du mystère de la sainte enfance de Jésus-Christ, qu'on tâche de séparer de la mortification et de la croix.

Enfin on affaiblit en général le soin particulier de cultiver les vertus, en disant « qu'il n'y a point » d'âmes qui pratiquent la vertu plus fortement, » que celles qui ne pensent pas à la vertu en parti- » culier[2]; » ce qui revient au principe de ne vouloir rien, de ne réfléchir sur rien, et de supprimer toute activité et tout effort; c'est-à-dire, toute action expresse et délibérée du libre arbitre.

Voilà l'exposition et une réfutation plus que suffisante de la doctrine des nouveaux mystiques. Pour un plus grand éclaircissement, et pour mieux préparer la voie à la juste qualification de leurs propositions, il faut encore en peu de paroles opposer à leurs nouveautés la tradition de l'Eglise.

LIVRE VI.

Où l'on oppose à ces nouveautés la tradition de l'Eglise.

I. *La tradition de l'Eglise s'explique principalement par ses prières.* — Le principal instrument de la tradition de l'Eglise est renfermé dans ses prières, et soit qu'on regarde l'action de la liturgie et le sacrifice, ou qu'on repasse sur les hymnes, sur les collectes, sur les secrètes, sur les post-communions, il est remarquable qu'il ne s'en trouvera pas une seule qui ne soit accompagnée de demandes expresses; en quoi l'Eglise a obéi au commandement de saint Paul[3] : *Qu'en toutes vos supplications vos demandes soient portées à Dieu avec action de grâces.* C'est une chose étonnante que l'Eglise ne fasse pas une seule prière, je dis, encore un coup, pas une seule sans demande; en sorte que la demande soit pour ainsi dire le fond de toutes ses oraisons; et qu'il y ait de ses enfants qui fassent profession de ne plus rien demander. La conclusion solennelle de toutes les oraisons de l'Eglise, par Jésus-Christ, et en l'unité du Saint-Esprit, fait voir la nécessité de la foi expresse en la Trinité, en l'Incarnation, et en la méditation du Fils de Dieu. Ce ne sont point ici des actes confus et indistincts envers les personnes divines, ou même envers les attributs divins; on trouve partout la toute-puissance, la miséricorde, la sagesse, la providence très-distinctement exprimées. La glorification de la Divinité dans la Trinité, et l'action de grâces ne sont pas moins répandues dans les prières ecclésiastiques; mais partout, selon l'esprit de saint Paul, elle se termine en demande, sans y manquer une seule fois; témoins ces deux admirables glorifications : *Gloria in excelsis*, et *Te Deum laudamus :* tout y a pour but la gloire de Dieu; ce que l'Eglise déclare par ces admirables paroles : *O Seigneur, nous vous rendons grâces à*

1. *Règle, etc., pag.* 30. — 2. *Moyen court, pag.* 36. — 3. *Phil.*, IV. 6.

cause de votre grande gloire : Gratias agimus tibi, etc. Les demandes viennent ensuite : *Ayez pitié de nous, écoutez nos vœux : Miserere nobis, etc. Suscipe deprecationem, etc.* On revient à la glorification : *Parce que vous êtes le seul Saint, le seul Seigneur*, et le reste.

Tel est l'esprit de la prière chrétienne, qui unit en soi ces trois choses : la glorification de Dieu en lui-même, l'action de grâces, et la demande; selon cet esprit, quand même on les sépare dans l'exercice, on doit toujours les unir selon l'intime disposition du cœur; et en venir à l'exclusion de l'une des trois, comme font les nouveaux mystiques, c'est éteindre l'esprit d'oraison. Quand l'Eglise invoque Dieu, comme elle fait partout, sous le titre de Miséricordieux ou de Tout-Puissant, et ainsi des autres, elle montre que les demandes qui suivent se terminent à le glorifier dans ses divines perfections, et plus encore pour ce qu'il est que pour ce qu'il donne. Ainsi c'est une erreur manifeste et injurieuse à toute l'Eglise, de regarder les demandes comme intéressées, et d'en suspendre l'usage dans les parfaits.

II. *Les prières de l'Eglise convainquent d'erreur ceux qui croient que les demandes sont intéressées.* — Les demandes de l'Eglise se rapportent à trois fins, que chacun désire obtenir pour soi dans cette vie : la rémission des péchés ; la grâce de n'en plus commettre, ce qui comprend la persévérance; l'augmentation de la justice : et ces trois fins particulières se terminent à la grande fin à laquelle toutes les autres sont subordonnées, qui est l'accomplissement des promesses dans la vie future. L'Eglise montre cette intention dans toutes ses prières, et je me contente de la marquer dans celle-ci : « Donnez-nous, ô Dieu tout-puissant, » l'augmentation de la foi, de l'espérance et de la » charité; et afin que nous obtenions ce que vous » avez promis, faites-nous aimer ce que vous avez » commandé. » Toutes les autres prières sont du même esprit; et si ces actes sont intéressés, c'est une chose horrible à penser, que l'Eglise ne songe pas une seule fois à nous en faire produire d'autres. Pour s'éloigner de tels actes, il faut renoncer à dire *Amen* sur la demande qu'on vient d'entendre, et en même temps sur toutes les autres, puisqu'elles sont toutes de même intention. C'est une règle constante de la foi, qu'on prie selon ce qu'on croit, et *que la loi de prier établit celle de croire : Ut legem credendi lex statuat supplicandi.* Les papes et les conciles nous ont enseigné que la doctrine de la prière est inséparable de la doctrine de la grâce. *La grâce*, dit le concile de Carthage, dans sa lettre synodique au pape saint Innocent[1], *est déclarée manifestement par les prières des saints : Gratia Dei sanctorum evidentius orationibus declaratur.* Voilà ce qu'on écrit à saint Innocent, et ce grand pape répond[2] : « Si nous n'avons pas be» soin du secours de Dieu, pourquoi le demandons» nous tous les jours; car soit que nous vivions » bien, nous demandons la grâce de mieux vivre; » et si nous nous détournons du bien, nous sommes » encore dans un plus grand besoin de la grâce. »

1. *Ep. Conc. Cart. ad Innoc. PP. ap. Aug. Ep.* CLXXV, *al.* XC, *n.* 6, *tom.* II, *col.* 620. — 2. *Idem*, *Ep.* CLXXXI, *al.* XCI, *n.* 5, *col.* 636.

Comme donc on disait alors aux pélagiens, qui niaient la grâce : Comment la demandez-vous si vous l'aviez? Je dirai à nos faux dévots : Comment cessez-vous de la demander si vous croyez en avoir besoin? L'erreur est égale, ou de nier ce qu'on demande, ou de ne demander pas ce qu'on croit absolument nécessaire.

III. *Doctrine de saint Augustin et de toute l'Eglise catholique, que nul n'obtient la persévérance sans la demander.* — Pour établir cette doctrine, saint Augustin, dans ses derniers livres tant autorisés par le Saint-Siége, a dit « qu'il était constant, » *constat*, que comme il y a des grâces que Dieu » donne sans qu'on les demande ; par exemple, le » commencement de la foi (et l'esprit même de la » prière), aussi y en a-t-il d'autres qu'il n'a prépa» rées qu'à ceux qui les demandent, telle qu'est la persévérance dans le bien[1] : »c'est pourquoi il était d'accord avec les semi-pélagiens qu'on la pouvait et qu'on la devait *mériter par d'humbles supplications : Suppliciter emereri*[2] : d'où il s'ensuit clairement que ceux qui ne veulent pas la demander ne veulent pas l'avoir, et qu'en évitant la demande on perd la grâce. De là vient que ce saint docteur enseigne encore, comme une vérité constante, « qu'il n'y a aucun des saints qui ne demande la » persévérance[3] : » ceux donc qui ne la demandent pas, selon lui ne sont pas saints; et il ajoute, selon la doctrine de saint Cyprien, que, loin qu'on ne doive pas demander la persévérance, « on ne de» mande presque autre chose que ce grand don » dans l'Oraison dominicale. »

IV. *Que saint Cyprien et saint Augustin n'ont jamais connu le prétendu désintéressement des nouveaux mystiques.* — Ces deux grands saints, je veux dire saint Cyprien et saint Augustin, ne connaissent point le mystère du nouveau désintéressement, qui persuade à nos faux mystiques à ne rien désirer pour eux-mêmes, puisqu'ils tournent tous deux à eux-mêmes toutes les demandes de l'Oraison domincale, et entre autres celle-ci : *Que votre nom soit sanctifié;* car, disait saint Cyprien, et saint Augustin après lui[4] : « Nous ne demandons » pas que Dieu soit sanctifié par nos oraisons; mais » que son nom (saint par lui-même) soit sanctifié » en nous; car qui peut sanctifier Dieu, lui qui » nous sanctifie? Mais à cause qu'il a dit : Soyez » saints comme je suis saint : nous lui demandons » qu'ayant été sanctifiés dans le Baptême, nous » persévérions dans la sainteté qui a été commen» cée en nous. Nous prions donc nuit et jour que » cette sanctification demeure en nous. » C'est donc pour nous que nous demandons : cette demande : *Votre nom soit sanctifié*, regarde Dieu en nous, et ne l'en regarde pas moins en lui-même, parce que toute notre sanctification se rapporte à lui.

V. *Suite de la doctrine de saint Augustin et de l'Eglise catholique.* — Ainsi, encore une fois, ce désintéressement tant vanté par les faux mystiques, qu'on fait consister à ne rien demander pour soi, est inconnu à saint Cyprien et à saint Augustin : il l'est à Jésus-Christ même qui nous commande de dire : *Pardonnez-nous, ne nous in-*

1. *De don. persever., cap.* XVI, *n.* 39, *t.* X, *col.* 842. — 2. *Idem, cap.* VI, *n.* 10, *col.* 826. — 3. *Ibid., cap.* II, *n.* 4, *col.* 824. — 4. *Cypr. de Or. Dom., p.* 207; *Aug., loc. mox. cit.*

duisez pas, *délivrez-nous :* c'est à nous que les péchés doivent être pardonnés; c'est nous qui voulons être délivrés du mal; et comme l'Eglise l'interprète à la fin de l'Oraison dominicale, *du mal passé, du mal présent et du futur : Ab omnibus malis præteritis, præsentibus et futuris :* ce qui enferme la persévérance dans le bien, puisque, comme dit saint Augustin, si nous sommes véritablement délivrés du mal, *nous persisterons dans la sainteté que nous avons reçue par la grâce*[1]. Non-seulement nous y persisterons, mais encore nous y croîtrons, en disant avec les apôtres[2] : *Augmentez-nous la foi;* et en cela nous aurons l'effet de cette demande : *Votre volonté soit faite*, parce que *la volonté de Dieu, c'est notre sanctification*, comme dit saint Paul[3], dans laquelle nous devons croître, selon cet exprès commandement : *Que celui qui est juste se justifie encore, et que celui qui est saint se sanctifie encore*[4] : c'est pour cela, continue saint Augustin, que *Dieu commande à ses saints de lui demander la persévérance*[5]; et nos faux contemplatifs osent dire qu'il ne le commande pas aux parfaits, comme si les parfaits n'étaient pas saints.

VI. *La doctrine précédente expressément définie par les conciles.* — Ce qu'a dit saint Augustin de cette demande, est expressément défini dans le second concile d'Orange par ce chapitre : « Il faut » que les saints implorent sans cesse le secours de » Dieu, afin qu'ils puissent parvenir à une sainte » fin, et persister dans les bonnes œuvres[6] : » et en dernier lieu par le concile de Trente, lorsqu'après avoir défini qu'on ne peut avoir ce grand don que de Dieu seul, il conclut que nous ne pouvons l'obtenir « que par des travaux, des veilles, des » aumônes, des prières, des oblations et des jeû» nes[7]. »

VII. *Il est défini par les conciles que l'Oraison dominicale est d'obligation pour les plus parfaits.* — On voit encore, par cette doctrine, que l'Oraison dominicale est supposée être l'oraison d'obligation de tous les fidèles; ce qui est confirmé par les décisions du concile de Carthage[8], où l'on suppose, comme un principe de foi, que les plus grands saints, et fussent-ils aussi saints *que saint Jacques, que Job et que Daniel*, ont besoin de faire cette demande : « *Pardonnez-nous nos péchés*, et que ce » n'est point par humilité, mais en vérité qu'ils la » font : *Non humiliter sed veraciter.* »

Le concile de Trente suppose aussi[9] que cette demande n'est pas « seulement humble, mais en» core sincère et véritable, » et que l'Oraison dominicale où elle est énoncée, est d'une commune obligation pour tous les chrétiens, même pour les plus parfaits, puisqu'elle l'est pour tous ceux qui n'ont plus que de ces péchés de fragilité, dont personne n'est exempt.

Telle a donc été la doctrine définie par toute l'Eglise contre les pélagiens; et par là on voit qu'il est de la foi catholique d'éviter ce prétendu désintéressement, qui empêche nos faux parfaits de rien demander pour eux, parce que ce n'est qu'orgueil et une manifeste transgression des exprès commandements de Dieu.

1. *De don. persever.*, *cap.* v, *n.* 9; *col.* 826. — 2. *Luc.*, xvii. 5. — 3. *I. Thess.*, iv. 3. — 4. *Apoc.*, xxii. 11. — 5. *De don. persever.*, *cap.* vi, *n.* 11; *col.* 827. — 6. *Idem*, *cap.* 10. — 7. *Sess.* vi, *c.* 13. — 8. *Conc. Carth.*, *cap.* vii, viii. — 9. *Sess.* vi, *c.* 11.

VIII. *Passages des Pères précédents, et nommément de saint Clément d'Alexandrie.* — Pour entendre maintenant que cette foi est aussi ancienne que l'Eglise, il ne faut que lire quelques passages de saint Clément d'Alexandrie, dont l'autorité est considérable par deux endroits; l'un, qu'elle a été révérée dès la première antiquité, puisqu'il a été dès le second siècle, après le grand Pantenus, et devant le grand Origène, le théologien et le docteur de la sainte et savante Eglise d'Alexandrie : et l'autre, qu'il nous propose ce qui convient aux plus parfaits, qu'il appelle les *gnostiques;* c'est-à-dire, selon le langage assez commun de son temps, et dérivé de saint Paul, les parfaits et les spirituels qui sont parvenus à l'habitude consommée de la charité.

Des hommes si parfaits et si élevés, dit saint Clément[1], *au-dessus de l'état commun des fidèles*, demandent à Dieu, non pas les biens apparents; comme font les imparfaits; *mais les vrais biens qui sont ceux de l'âme*[2] : ainsi les demandes qu'il met en la bouche de son gnostique sont les demandes des parfaits. Aussi quand il vient à spécifier ses demandes particulières, il n'y met rien que d'excellent. « Car il demande, dit-il[3], la ré» mission de ses péchés, de n'en faire plus, d'ac» complir tout le bien, d'y persévérer, de n'en » point déchoir, d'y croître, de le rendre éternel, » d'entendre toute la dispensation de Dieu, afin » d'avoir le cœur pur et d'être initié au mystère » de la vision de face à face. » Voilà ce que le gnostique, c'est-à-dire le spirituel et le parfait, demande pour lui-même, selon ce Père, qui est aussi précisément tout ce qu'on a vu dans les prières de l'Eglise; et pour les autres, *il demande leur conversion, leur élévation*, leur persévérance : pour ses ennemis, le changement de leur cœur. Il n'y a rien là que d'excellent et digne d'un homme parfait. Aussi saint Clément ajoute-t-il, que l'homme spirituel et parfait, qui est *dans la profession et dans l'habitude de la piété, demande à Dieu tout cela* (naturellement) *comme l'homme vulgaire demande la santé*, et le demande sur ce fondement de l'Ecriture, *que l'oraison est bonne avec le jeûne :* fondement commun à tous les états, et aux plus parfaits comme aux autres.

IX. *Raison de saint Clément d'Alexandrie, pour montrer que c'est proprement aux plus parfaits qu'il appartient de demander.* — Ce qu'il y a ici à remarquer, c'est que toutes ces demandes sont attribuées au spirituel par saint Clément, non comme des choses encore imparfaites, dont il tâche de se délivrer, mais comme des choses qui démontrent sa perfection. C'est pourquoi loin de penser qu'il ne soit pas de l'état de l'homme parfait de demander, ce Père dit au contraire que c'est à lui proprement à le faire; car pour les autres, dit-il[4], « ils » ne peuvent pas même prier Dieu pour en obte» nir les biens, parce qu'ils ne connaissent pas les » biens véritables, et n'en sauraient pas le prix, ni » l'usage qu'il en faudrait faire quand il les auraient » obtenus. » D'où il conclut que ceux à qui il convient le plus de faire à Dieu des demandes sont

1. *Strom.*, *lib.* iv, *p.* 519, *etc.*, *edit.* 1629. — 2. *Idem*, *lib.* vii. *pag.* 721. — 3. *Lib.* vi, *c.* 665; *lib.* vii, 725, 726. — 4. *Strom.*, *lib.* vi. 670.

les parfaits ; *les gnostiques*, ceux qui connaissent vraiment Dieu, « parce qu'ils savent quels sont » les vrais biens, et ce qu'il faut demander, et » quand et comment. » Il dit, dans le même esprit[1], « que le propre ouvrage du gnostique est de » demander, qu'il ne s'amuse pas à de longs dis- » cours dans la prière, parce qu'il sait ce qu'il » faut demander. »

Qu'on vienne dire après cela que ce ne sont pas les parfaits et les plus parfaits, les plus éclairés, les plus spirituels ; et selon le langage de ce Père, les plus gnostiques qui doivent demander, ou qu'il ne leur convient pas de le faire, eux à qui il convient tout au contraire de le faire préférablement à tous les autres. C'est pourquoi ceux à qui ce saint met la prière à la bouche[2], après l'Ecriture, sont les plus parfaits : un Moïse, une Esther, une Judith, une Marie sœur de Moïse qui était une prophétesse : dans le Nouveau Testament, un saint Barnabé, *homme juste et rempli du Saint-Esprit*, dont il rapporte cette prière[3] : « Dieu nous donne » la sagesse, l'intelligence, la science, la connais- » sance de ses justifications, la patience, » et ainsi du reste.

X. *Que selon ce Père c'est dans le plus haut point de la perfection que l'homme spirituel fait les demandes.* — Si l'on répond que la perfection a plusieurs degrés, saint Clément, qui les reconnaît, devait donc dire quelque part, qu'il y a un de ces degrés où l'on ne demande plus ; mais au contraire il dit en termes formels[4], *que le gnostique coryphée ;* c'est-à-dire, le parfait parmi les parfaits, celui qui est *parvenu au sommet de la spiritualité*, εἰς ἀκρότητα, *et à la plus haute sublimité de l'homme parfait :* celui à qui la vertu *a passé en nature*, en qui elle est devenue *permanente et inamissible* (au sens qu'on verra) est, après tout, celui-là même qui fait toutes ces demandes.

Il est si parfait « qu'il est déjà avec les anges, » et prie avec eux comme celui qui est leur » égal[5]. » Et cependant il demande « à n'être pas » longtemps dans la chair ; mais qu'il y vive » comme un spirituel et comme un homme sans » chair, ἄσαρκος ; et demande aussi à la fois d'ob- » tenir les biens excellents, et d'éviter les grands » maux. »

On voit donc que celui qui fait les demandes n'est pas seulement appelé le *coryphée*, le souverain parfait ; mais encore, par toutes les choses qu'on lui attribue, qu'il a le vrai caractère de perfection.

Ailleurs[6], « le même gnostique, qui prie par la » seule pensée, toujours uni à Dieu par la charité, » et familier avec lui : » en un mot, un de ces parfaits que Dieu exauce toujours, comme il exauça Anne, mère de Samuel, « demande que ses péchés » lui soient pardonnés, de ne pécher plus », et le reste que nous avons rapporté.

Je n'exagérerai point quand je dirai que j'omets trente passages de même force, et qu'il n'y a rien de plus inculqué dans ce Père que les demandes dans la bouche et dans le cœur des plus parfaits spirituels.

XI. *Que ces prières des parfaits ne sont inspirées qu'au même sens que le sont toutes les prières chrétiennes.* — Si l'on répond que ces prières des parfaits sont particulièrement inspirées, nous avons déjà répondu qu'on n'a pas besoin d'inspiration particulière pour les choses qui sont de l'état commun de la piété chrétienne, et nous répondons encore plus précisément sur saint Clément, qu'en tant d'endroits où il parle de ces prières des parfaits, il n'a pas donné la moindre marque qu'il les attribue à une autre sorte d'inspiration qu'à celle qui est commune à toute prière chrétienne, ni il ne les fonde sur d'autres préceptes, ou sur d'autres promesses que sur celles qui sont données à tous les fidèles. De sorte que ce recours à des inspirations extraordinaires dans des choses qui regardent l'état commun du chrétien, visiblement n'est autre chose qu'une échappatoire pour éluder une vérité manifeste.

XII. *Que le parfait de saint Clément pratique les réflexions et les précautions, et que c'est par là que sa vertu est inébranlable.* — Il ne reste plus qu'à examiner comment la vertu est inamissible ; c'est-à-dire, ne peut déchoir dans l'homme parfait, selon saint Clément d'Alexandrie ; et d'abord il est bien certain que ce Père est bien éloigné de l'erreur de Calvin : au même endroit où il parle ainsi[1], il a dit que son gnostique, son vertueux et son spirituel parfait demande « de ne tomber point, se » souvenant qu'il y a même des anges qui sont » tombés. » Il ne se croit donc pas exempt de la chute ; mais la raison qu'il a rendue de la constance invincible de l'homme parfait dans le bien, est très-remarquable pour le sujet que nous traitons. Car si le parfait se soutient, « c'est, dit-il, très- » volontairement par la force de la raison, par » l'intelligence et par la prévoyance ou la précau- » tion. » Voici un homme bien éloigné du parfait des nouveaux mystiques, qui n'admettent ni prévoyance ni réflexion, au lieu que celui de saint Clément en est tout plein : car « il arrive, pour- » suit-il, à une vertu indéfectible, à cause de sa » précaution qui ne se relâche jamais. Il joint à la » précaution, qui fait qu'on ne pèche point, le bon » raisonnement qui apprend à discerner les se- » cours qu'on peut donner à la vertu pour la » rendre permanente : d'où il conclut que la con- » naissance (pratique et habituelle) de Dieu est une » très-grande chose, puisqu'elle conserve ce qui » rend la vertu indéfectible ; » c'est-à-dire, qu'elle conserve les précautions, parmi lesquelles on a vu qu'il a rangé la prière, lorsque touché de l'exemple des anges qui sont tombés, il demande *de ne tomber pas comme eux*. La vertu est donc immuable et indéfectible, parce que nous avons tous les secours qui peuvent la rendre telle, au même sens que David disait[2] : « Il règle tous ses discours avec juge- » ment : éternellement il ne sera point ébranlé ; » son cœur est toujours prêt à se confier au Sei- » gneur ; son cœur est affermi et ne sera point » ému, » et le reste de même sens.

XIII. *L'action de grâces de l'homme parfait.* — A la demande il faut ajouter l'action de grâces, dont saint Clément a parlé en cette sorte[3] : « Le » genre de prières de l'homme parfait est l'action » de grâces pour le passé, pour le présent et pour

1. *Strom., lib.* VI, 728. — 2. *Idem, lib.* IV. 521, 522. — 3. *Ibid., lib.* II. 396. — 4. *Ibid., lib.* VII. 726. — 5. *Ibid.*, 746. — 6. *Ibid., lib.* VI. 665.

1. *Strom., lib.* VII. 726. — 2. *Ps.*, CXI — 3. *Strom., lib.* VII. 726.

» le futur, qui est déjà présent par la foi : » d'où l'on ne conclura pas qu'il ne fasse point de demandes après toutes celles qu'on a vues; mais seulement que l'action de grâces est toujours la principale partie de la prière, comme on le voit partout dans saint Paul. Loin d'exclure la demande, elle en est le fondement, selon cet apôtre, lorsqu'il dit : *Que dans toutes vos oraisons vos demandes soient connues à Dieu avec action de grâces*[1], n'y ayant rien de plus efficace pour obtenir le bien qu'on demande, que d'être reconnaissant de celui qu'on a reçu. C'est ce qu'explique saint Clément, lorsqu'il recommande « l'action de grâces qui se » termine en demande[2]. » Et pour montrer que c'est là son intention, au lieu où il dit « que le » genre de prière du gnostique est l'action de » grâces[3], » il ajoute que ce gnostique demande « que sa vie soit courte dans la chair, de n'en être » point accablé, d'avoir les vrais biens, et d'éviter » les maux, d'être délivré de ses péchés, » et le reste. Tant cela est fondé sur l'action de grâces, par laquelle on remercie Dieu d'avoir commencé en nous de si grands biens, et de nous en avoir assuré l'accomplissement par sa promesse.

XIV. *Désintéressement prétendu des nouveaux mystiques aussi bien que la cessation des réflexions, inconnus à l'antiquité.* — Après tout cela, on doit être convaincu que ces actes prétendus désintéressés sont entièrement inconnus à la pieuse antiquité. On voit aussi combien lui est inconnue l'exclusion des actes réflexes. Qui fait des demandes distinctes sur ce qu'il a, sur ce qu'il n'a pas, y réfléchit : qui rend grâces à Dieu sur le passé, sur le présent et sur le futur, comme fait le spirituel de saint Clément, et qui comme lui « remercie d'être » arrivé à la perfection de la connaissance[4]; » c'est-à-dire, de la spiritualité, y réfléchit aussi sans doute, et il n'y a rien en tout point de plus opposé que le parfait de saint Clément, et celui des nouveaux auteurs que nous combattons.

XV. *Qu'il n'est pas vrai généralement que le parfait spirituel ne connaisse pas les vertus.* — Par la même raison il est aisé de concevoir qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre le passage où saint Clément dit, « que le parfait spirituel ne doit point » savoir quel il est, ni ce qu'il fait; par exemple, » celui qui fait l'aumône ne doit point savoir qu'il » est miséricordieux[5]. » Cela, dis-je, ne peut pas être universellement véritable, et pour les raisons générales qui ont été rapportées, et encore pour des raisons particulières à ce Père, autrement, contre la doctrine qu'il vient d'enseigner, ce parfait ne rendrait pas grâces du passé, du présent et du futur, et encore moins d'être parvenu à la perfection.

XVI. *Comment le parfait demande les biens temporels.* — Après avoir établi la demande des biens spirituels par tant de moyens, on peut encore proposer cette question. Si les spirituels parfaits demandent aussi les biens temporels? et la raison de douter est, que saint Clément répète souvent[6] que « son gnostique ne demande pas les biens tempo» rels, parce qu'il sait que Dieu les donne aux » gens de bien sans qu'ils les demandent. »

1. *Phil.*, IV. 6. — 2. *Strom.*, *lib.* III. 427. — 3. *Idem*, *lib.* VII 746. — 4. *Ibid.*, *lib.* VII. 746; *Ibid.*, 719. — 5. *Ibid.*, *lib.* IV. 529. — 6. *Ibid.*, *lib.* VII. 726.

La difficulté se résout par les endroits, qui sont infinis, où ce Père a supposé, ce que personne aussi ne révoque en doute, que l'homme parfait, assistant aux prières communes, où l'Eglise demande les biens temporels, y assiste d'esprit autant que de corps, disant *Amen* avec tous les autres sur toutes les oraisons. Il est donc déjà bien certain de ce côté-là, qu'il demande avec tous les saints les biens temporels.

Saint Clément s'en explique encore plus précisément, lorsqu'il dit[1] que « le gnostique prie avec » les nouveaux croyants sur les choses qu'ils ont » à traiter tous ensemble avec Dieu : » c'est-à-dire, sans difficulté sur toutes les choses temporelles et spirituelles que l'on attend de sa grâce, ce qui confirme que comme les autres, les parfaits font de vraies demandes bien formées et bien réfléchies.

XVII. *Que la demande des biens temporels n'est pas intéressée.* — Cette manière de demander les biens temporels, bien loin d'être intéressée, est d'une charité exquise, puisqu'il est vrai que, sans le secours de ces biens, plusieurs fidèles succomberaient à la tentation d'impatience et de désespoir. Mais en les demandant avec l'Eglise, le vrai spirituel se distingue-t-il du reste des chrétiens, et ne dit-il pas avec eux dans le même esprit de simplicité : *Donnez-nous les biens de la terre*, *un temps benin*, *la santé*, *la paix*, et ainsi du reste? On serait trop insensible aux intérêts du genre humain si l'on négligeait de telles prières. Ainsi le spirituel comme vrai membre de l'Eglise, et comme rempli de l'esprit de la fraternité chrétienne, se met dans la cause commune, et il demande pour lui-même comme pour les autres. Que veut donc dire saint Clément, quand il dit que le gnostique ne demande pas les biens temporels, sinon qu'il ne les demande pas toujours en particulier, et ne les demande jamais comme absolument nécessaires, se reposant sur Dieu qui sait les donner autant qu'on en a besoin pour le salut?

XVIII. *Différence de demander absolument et sous condition.* — La raison que ce Père apporte pour ne demander point les biens temporels est remarquable : « C'est, dit-il, que Dieu les donne » sans qu'on les demande. » Il en pouvait dire autant des biens spirituels, si l'esprit de l'Evangile n'y eût résisté; mais Jésus-Christ, en nous défendant « de nous inquiéter des biens temporels » comme les Gentils, parce que notre Père céleste » sait de quoi nous avons besoin, » a expressément ajouté : « cherchez le royaume de Dieu[2]; » quoique notre Père céleste ne sache pas moins le besoin que nous en avons. C'est que ce Maître divin veut exciter en nous les bons désirs pour lesquels nous sommes pesants, et amortir les désirs des sens pour lesquels nous sommes trop vifs. Outre cela, il nous veut apprendre à faire la distinction des biens qu'il faut demander absolument, comme sont *le royaume de Dieu et la justice*, et de ceux qu'il faut demander seulement sous condition, et si Dieu veut. Car on suppose pour les premiers que Dieu les veut toujours donner, et à tous, comme saint Clément l'enseigne perpétuellement après l'Apôtre.

1. *Strom.*, *lib.* VII, 728. — 2. *Matth.*, VI. 31.

Au surplus, Jésus-Christ lui-même nous a appris à dire : *Panem nostrum*, où constamment l'un des sens est de demander les biens temporels. Le parfait spirituel n'exclut pas cette demande du nombre des sept, et si l'on dit néanmoins qu'il ne demande rien de temporel, c'est comme l'on vient de dire qu'il ne le demande ni comme un bien absolu, ni absolument; mais par rapport au salut, sous la condition de la volonté de Dieu; ce qui est plutôt demander la volonté de Dieu que ces biens mêmes.

Ainsi tout est expliqué; la sécheresse des nouveaux mystiques, qui ne veulent rien demander à Dieu, est confondue dès l'origine du christianisme; on voit qu'il faut demander même les biens temporels, mais avec restriction : et la manière différente dont on doit demander les biens spirituels, confirme l'obligation de les demander en tout état.

XIX. *Le combat de la concupiscence est perpétuel.* — Mais comme saint Clément d'Alexandrie a tant parlé des parfaits, et qu'il semble en avoir porté la perfection jusqu'à leur ôter la concupiscence, et les élever à l'apathie[1], c'est-à-dire, à l'imperturbabilité; il faut entendre d'abord que ce parfait, dont il dit de si grandes choses, selon lui, est composé « de deux esprits, dont l'un convoite contre l'autre, conformément à cette parole de saint Paul[2] : » *La chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre » la chair;* » car la chair a une partie de l'esprit qui lui adhère, comme dit le même saint Paul[3] : *Je ne fais pas* (parfaitement) *le bien que je veux, parce que j'ai en moi un mal inhérent, et une loi qui s'oppose au bien.* Ce principe étant supposé avec saint Paul par saint Clément, il faut entendre au septième livre où il pousse au dernier degré de perfection l'idée du gnostique, les correctifs qu'il y met, en disant[4] que « l'homme parfait a » en sa puissance ce qui combat contre l'esprit : » il n'en est donc pas entièrement délivré; mais il le tient sous le joug. Un peu après; « l'homme » parfait s'élève courageusement contre la crainte; » se fiant en Notre Seigneur : » c'est la posture d'un homme qui la combat. Et dans la suite : « Il » fait la guerre à la malice, » à la corruption qu'on porte en soi-même : elle résiste donc, elle combat. Un peu après[5] : « Il réprime et châtie sa vue quand » il sent un plaisir dans ses regards. » Et encore : « Il s'élève contre l'âme corporelle; » c'est-à-dire, comme il l'explique contre la partie sensitive de l'âme : « mettant un frein à la partie irraisonnable » qui se soulève contre le commandement (de la » raison); parce que la chair convoite contre l'es» prit. » Un des effets du combat perpétuel que saint Clément reconnaît avec tous les saints dans les plus parfaits, est qu'on y reçoit quelques légères blessures, et qu'on y tombe dans ces péchés qu'on appelle véniels. Ainsi la vie chrétienne est une perpétuelle purification : la plus parfaite spiritualité n'en est pas exempte, et saint Clément dit expressément que toute pure et toute parfaite qu'elle est, non-seulement *elle est prompte à se purifier*, mais encore, *elle est elle-même la plus parfaite purification de l'âme*[6]. Ainsi la purification est de tous les états; pourquoi non, puisqu'on y demande dans les états les plus parfaits la rémission des péchés, et la grâce de n'en plus commettre[1]? Après avoir reconnu ces vérités, comment saint Clément n'aurait-il pas vu qu'il est nécessaire qu'un chrétien, qui selon la foi catholique, après tout, jusqu'à la fin de sa vie est un pécheur, ne cesse de se purifier : *Qu'encore qu'il soit lavé, il lave encore ses pieds,* selon le précepte du Sauveur[2], *et qu'étant juste, il se justifie de plus en plus.*

XX. *De la mortification et de l'austérité en tout état.* — C'est à cause de ces combats et de ces péchés que la mortification est nécessaire en tous les états, pour les expier, et pour les prévenir. Aussi avons-nous vu que saint Clément attribue aux plus parfaits l'obligation d'accomplir ce précepte de l'Écriture : *L'oraison est bonne avec le jeûne.* Voilà pour ce qui regarde les austérités communes à tous les saints : mais ce saint prêtre reconnaît aussi celles que chacun peut s'imposer à soi-même selon les besoins; et c'est ce qui lui fait dire en parlant des *gnostiques* ou des parfaits qui vivent dans l'état conjugal[3] : « qu'il arrivera peut-être que quelques» uns d'eux s'abstiendront de viandes, de peur » que la chair ne se laisse trop emporter au plaisir » des sens. » Ainsi il n'est au-dessous d'aucun chrétien, pour parfait qu'il soit, de mortifier la chair par quelques austérités; et saint Clément loue en général, et sans distinction d'aucuns états, la sentence de ce philosophe qui donne *la faim*, c'est-à-dire, l'abstinence et le jeûne, *pour le vrai remède de la sensualité*[4].

XXI. *Toute perfection est défectueuse en cette vie : beau passage de saint Clément sur saint Paul.* — On voit par là qu'en tout et partout il est opposé à nos faux parfaits; et aussi n'a-t-il jamais dit que son gnostique fût inaltérable, imperturbable, impassible, sans apporter à ces grands mots ces correctifs nécessaires, *autant qu'il se peut, autant que l'état de cette vie le permet*[5]; ou ceux-ci : *Il tâche de l'être, il veut l'être*[6], il fait tous *ses efforts* pour y parvenir[7] : ce qu'il explique de dessein formé par ces paroles[8] : « Pour moi, je de» meure souvent étonné comment quelques-uns » osent s'appeler parfaits et gnostiques, se faisant » par ce moyen plus parfaits que l'Apôtre même, » qui dit[9] : Non que j'ai encore atteint au but que » je me propose, ou que je sois déjà parfait, je » m'avance donc, oubliant ce que j'ai fait, et m'é» tendant à ce qui me reste à accomplir, je cours » sans cesse, etc. Ainsi il s'estime parfait par rap» port à sa vie passée dont il a été délivré, et il en » poursuit une meilleure, non pas comme étant » parfait dans la connaissance (γνώσει), dans la » spiritualité, dans la science de Dieu; mais comme » désirant ce qui est parfait. »

On voit par ce beau passage qu'il y avait dès ce temps, comme il y en a toujours eu, de faux parfaits qui s'imaginaient des états de perfection au delà des bornes de cette vie. Saint Clément leur fait voir comment on est parfait, qu'on l'est non absolument, mais seulement par comparaison aux états inférieurs, et à cause qu'on tend à l'être, et

1. *Strom., lib.* VI, 649, 650, 651; *Lib.* VII. 652, 725. — 2. *Gal.*, V. 17. — 3. *Rom.*, VII. 19, 21. — 4. *Strom., lib.* VII. 725. — 5. *Idem*, 744. — 6. *Ibid.*, 732.

1. *Lib.* VI. 665. — 2. *Joan.*, XIII. 10. — 3. *Strom., lib.* VII. 718. — 4. *Lib.* II. 413. — 5. *Lib.* IV. 540. — 6. *Lib.* VII. 752. — 7. *Idem, p.* 725. — 8. *Pædag.*, I. 6, *p.* 107. — 9. *Phil.*, III. 15.

qu'on le désire. Ainsi la description du *gnostique* ou du parfait spirituel en cette vie est une idée de perfection, qui marque ce qu'on poursuit plutôt que ce qu'on possède. Si après cela on se trompe dans la perfection que saint Clément attribue à son gnostique, ce n'est pas la faute de ce savant prêtre, et il n'aura pas attribué aux autres spirituels ce qui manquait à saint Paul.

XXII. *Autre passage.* — Il s'explique souvent sur cette matière, et voici un des beaux endroits[1] : « Un gnostique, un spirituel qui de bon et fidèle » serviteur est parvenu à être ami par la charité, » à cause de la perfection de l'habitude qu'il s'est » acquise et où il est établi avec une grande pureté, » qui est orné dans ses mœurs, et qui a toutes les » richesses du véritable spirituel : le voilà ce me » semble assez parfait : et néanmoins celui-là même » fait de grands efforts pour arriver à la souveraine » perfection. » Ses efforts ne cessent jamais, parce que la vraie perfection n'est pas de cette vie ; c'est pourquoi aussi on a vu qu'il ne cesse de désirer et de demander.

XXIII. *En combien de manières on est parfait dans cette vie.* — Quand après cela on trouvera dans ses écrits que la parfaite habitude de l'homme spirituel « n'est pas une modération, mais un en» tier retranchement de la convoitise[2] : » si on prenait ses paroles en toute rigueur, on voit bien qu'il en dirait trop, et plus qu'il ne veut, et par conséquent qu'il faudrait entendre *ce retranchement* par rapport à certains effets, et non point par rapport à tous. Ainsi on est impassible et imperturbable, parce que non-seulement on tâche de l'être, selon les idées de notre auteur ; mais encore qu'on l'est en effet jusqu'à un certain point. On l'est pour les effets essentiels, et non pas pour tous les effets, ou pour parler plus précisément avec saint Augustin[3], on l'est non quant à l'effet d'accomplir dans le dernier degré de perfection ce précepte : *Non concupices : Vous ne convoiterez point*, vous n'aurez point de concupiscence ; mais quant à l'effet d'accomplir cet autre précepte : *Vous n'irez point après vos concupiscences*, vous ne vous y livrerez point : en un mot, on est impassible et imperturbable par comparaison aux faibles dont l'état est toujours vacillant. J'ajouterai, selon la doctrine du même saint Augustin[4], que la grâce chrétienne contient toutes ces qualités, et l'impeccabilité même ; en sorte que si nous usions comme nous devons de cette grâce, nous ne pécherions jamais : mais comme « le Saint-Esprit a prévenu que nul homme » n'y serait fidèle autant qu'il faudrait, ni ne dé» ploierait autant les forces de sa volonté qu'il est » nécessaire pour en profiter dans toute son éten» due, le Saint-Esprit a révélé que tout homme » serait pécheur, faible et imparfait jusqu'à la fin » de sa vie ; » en sorte, comme dit le même Père, qu'en tout état « la justice présente consiste plutôt » dans la rémission des péchés que dans la perfec» tion des vertus[5]. »

XXIV. *Explication d'un passage où saint Clément dit que le parfait n'est point tenté.* — Outre ces solutions générales, qui servent de dénouement à tous les passages de saint Clément, on trouvera en particulier et dans chaque lieu une clef pour en ouvrir l'intelligence : par exemple, dans cet endroit, qui est le plus fort, où il dit[1] « que son » parfait spirituel, non-seulement n'est pas cor» rompu, mais encore n'est pas tenté : » il faut ajouter le reste que voici dans la même page : c'est que ce parfait spirituel, ce gnostique *demande* à Dieu « la stabilité de ce qu'il possède, d'être rendu » propre à ce qui lui doit encore arriver, et de » conserver éternellement ce qu'il a déjà. » On ne peut pas dire qu'il ne s'agisse pas ici des plus parfaits, puisque celui dont on parle est ce gnostique qui ne donne rien du tout à ses passions, qui est immuable, et n'est pas même tenté ; c'est celui-là néanmoins qui « demande que les vrais biens qu'il » a dans l'esprit lui soient donnés et lui demeu» rent. » Un peu après : « Il a et il prie ; » comme qui dirait, il a et il n'a pas. Il n'a donc pas parfaitement et absolument. « Il tâche d'être spirituel » par un amour sans bornes : » c'est donc un homme qui tâche ; et c'est pourquoi on ajoute : « Il fait les plus grands efforts pour posséder la » puissance de contempler toujours, » encore qu'il l'ait déjà en un certain sens ; mais il s'efforce de la posséder de plus en plus, comme il a été expliqué : « il a en sa puissance ce qui combat l'es» prit : » Il n'est donc pas, encore un coup, entièrement délivré ni imperturbable.

XXV. *Sentiments des anciens sur l'apathie ou imperturbabilité.* — Il ne sera pas hors de propos de considérer ce que les anciens ont pensé de l'apathie ou impassibilité, depuis que les erreurs de Jovinien et de Pélage ont rendu l'Eglise plus attentive à cette matière. Saint Jérôme, en écrivant contre ce dernier[2], a remarqué qu'Evagre de Pont avait publié un livre et des sentences sur l'apathie, « que nous pouvons, dit-il, appeler im» passibilité ou imperturbabilité, qui est un état » où l'âme n'est émue d'aucun trouble vicieux, où, » à parler franchement, on est une pierre ou un » Dieu. » Les Latins n'avaient jamais donné dans ces sentiments, et ne connaissaient pas ces expressions ; mais Rufin traduisit ce livre de grec en latin, et le rendit commun en Occident. Cassien, dans les Conférences qu'il publia des Orientaux, parle beaucoup d'apathie, mais avec de grands éclaircissements que nous verrons dans la suite. Du temps de saint Jérôme, cette matière fut un grand sujet de contestation parmi les solitaires : ce Père, comme tous les Occidentaux, fut fort opposé à l'apathie, et encourut pour cela l'indignation de la plupart des moines d'Orient, comme il paraît dans Palladius. A la fin les livres d'Evagre furent condamnés dans le concile v, avec ceux d'Origène, dont il était sectateur ; et la doctrine de l'apathie a été mise depuis ce temps-là parmi les erreurs. On voit même dès auparavant, et même dans saint Jérôme[3], qu'Evagre avait été condamné de son temps par les évêques, et la condamnation de l'apathie passe pour constante.

XXVI. *Diverses expressions des Pères grecs : conformité avec les Latins : belle prière de saint Arsène.*

1. *Lib.* VII. 735, 736. — 2. *Strom., lib.* VI. 651. — 3. *De Nupt. et Concup., lib* I, *cap.* XXIII, *n.* 25, *tom.* X, *col.* 293, *et alibi passim.* — 4. *Lib.* I *De pecc. mer., cap.* XXXIX, *n.* 69, *tom.* X, *col.* 40. — 5. *De perfect. just. per tot., tom.* X, *col.* 167 *et seq.*

1. *Strom., lib.* VII. 725. — 2. *Ep. ad Ctesiph., tom.* II, *p.* 384, *nunc Ep.* XLIII ; *tom.* IV, *part. II, col.* 476. — 3. *Ep. ad Ctesiph., t.* II, *p.* 384. *nunc Ep.* XLIII ; *tom.* IV, *part. II, col.* 476.

— Il faut pourtant demeurer d'accord que ce terme d'*apathie* était familier aux spirituels parmi les Grecs, tant devant le concile v que depuis. On le trouve dans saint Macaire, disciple de saint Antoine : l'apathie fait un des degrés de l'*Echelle* de saint Jean Climaque[1] : mais partout on en parle plutôt comme d'une chose où l'on tend, que comme d'une chose où l'on arrive. Vous voyez ces spirituels grecs dans un combat perpétuel contre leurs pensées, et selon Isaac syrien[2], ce combat durait jusqu'à la mort. Combattre ses pensées, c'était combattre les passions qui les faisaient naître. C'est à cause des passions qu'on n'avait jamais assez vaincues que saint Jean Climaque disait « qu'après » avoir passé tous les degrés des vertus, il fallait » encore demander la rémission de ses péchés, et » avoir un continuel recours à Dieu, qui seul pou- » vait fixer nos inconstances[3]. » Il n'y avait rien qu'on fît tant craindre aux solitaires que la pensée d'être arrivé à la perfection, et on raconte de saint Arsène, ce grand solitaire, dont la vertu était parvenue à un si haut degré, qu'en cet état il faisait à Dieu cette prière : « O mon Dieu, faites-moi la » grâce qu'aujourd'hui du moins je commence à » bien faire[4]. » Ainsi les âmes les plus consommées dans la vertu, bien éloignées de se croire dans la perfection de l'impassibilité, ou de faire cesser leurs demandes, faisaient celles des commençants : comment, s'ils ne sentaient rien à combattre en eux? Il faut avouer après cela que le terme d'*apathie* n'est guère de saison en cette vie : saint Clément d'Alexandrie s'en est servi si souvent pour attirer les philosophes qui ne connaissaient de vertu que dans cet état : tous y aspiraient jusqu'aux épicuriens. C'est par là que ce Père a mis ce terme en vogue; mais il y a apporté les tempéraments que nous avons vus, qui reviennent à la doctrine de saint Augustin et de toute l'Eglise catholique, sur les combats et l'imperfection de la justice de cette vie.

XXVII. *Sentiment conforme de Cassien : quelle perfection il reconnaît dans les saints.* — Après saint Clément d'Alexandrie, celui des anciens qui est le plus propre à confondre les novateurs, c'est Cassien, parce que, comme saint Clément, il a expressément traité de l'oraison des parfaits contemplatifs, et même de leur apathie, qu'il appelle comme lui *leur immobile et continuelle tranquillité;* mais avec les mêmes tempéraments. Car d'abord, dans la neuvième Conférence, où l'abbé Isaac commence à traiter de l'oraison; il enseigne que les parfaits doivent « tendre à cette immobile tran- » quillité de l'esprit, et à la parfaite pureté de » cœur, autant que la fragilité humaine le peut » souffrir : *quantùm humanæ fragilitati concedi-* » *tur*[5]. » Or cette fragilité qui reste dans les parfaits consiste en deux points, dont l'un est le perpétuel combat de la convoitise jusqu'à la fin de la vie : le second est l'inévitable assujétissement au péché tant qu'on est sur la terre.

XXVIII. *La convoitise ne cesse de combattre.* — Il pousse si loin le premier point dans ses *Institutions monastiques*[6], qu'il ne craint point d'assurer « que les combats augmentent avec les triomphes, » de peur que l'athlète de Jésus-Christ, corrompu » par l'oisiveté, n'oublie son état : » ce qui est vrai principalement de l'orgueil à qui tout, jusqu'à la vertu et à la perfection, sert de pâture : « Et, dit- » il, l'ennemi que nous combattons est enfermé au » dedans de nous, et ne cesse de nous combattre » tous les jours, afin que notre combat soit un té- » moignage de notre vertu. »

Pour venir aux Conférences, la sixième, qui est de l'abbé Théodore, nous montre les plus parfaits en cette vie, « comme gens qui remontant une ri- » vière, en combattent le courant par de continuels » efforts de rames et de bras : d'où il conclut, que » pour peu qu'on cesse d'avancer on est entraîné; » ce qui oblige, dit-il, à une sollicitude qui ne se » relâche jamais[1] : » par où il fait voir, dans les plus parfaits, des exercices actifs jusqu'à la fin de la vie. Il conclut encore, qu'il n'y a personne de pur sur la terre; ce qui démontre que le repos et la pureté de cette vie ne peut jamais avoir ce nom à toute rigueur, ni autrement qu'en comparant un état à l'autre.

XXIX. *Le passage de saint Paul*, Rom., VII, 19, *entendu par saint Paul lui-même, et des plus parfaits : le péché véniel inévitable.* — Dans les Conférences XXII et XXIII, l'abbé Théonas entreprend de prouver que ce n'est point en la personne des infidèles, mais en la sienne propre; c'est-à-dire, en celle de tous les fidèles, sans en excepter les plus parfaits, que saint Paul a dit : *Je ne fais pas le bien que je veux*, et le reste; où ce saint apôtre porte ses gémissements sur le combat de la convoitise, jusqu'à cette exclamation : *Malheureux homme que je suis!* Le docte abbé conclut de là « que les plus » forts ne soutiennent pas un combat si continuel » sans y recevoir quelques blessures; que les plus » saints et les plus justes ne sont pas sans péché, » que ce n'est pas seulement par humilité, mais en » vérité qu'ils se confessent impurs[2]. »

XXX. *Les plus parfaits contemplatifs, selon Cassien, font avec David de continuelles demandes.* — Pour ce qui regarde les demandes, Cassien n'a pas seulement songé à les interdire aux parfaits contemplatifs, et une telle pensée n'était entrée dans l'esprit d'aucun chrétien avant nos jours; au contraire, parmi les six caractères de la plus sublime et de la plus simple oraison, le second est, selon Cassien[3], *de crier tous les jours*, *quotidie*, comme *un humble suppliant*, *suppliciter*, avec David : *Je suis un pauvre et un mendiant; ô Dieu, aidez-moi.* Voilà donc, dans le plus haut état de la contemplation, non pas l'extinction des demandes, mais une demande continuelle du secours de Dieu.

XXXI. *Autre passage pour les demandes.* — Il y a dans la neuvième Conférence, un chapitre exprès[4], où il est parlé de cette intime et simple oraison qu'on fait à Dieu en silence, et après avoir fermé les portes sur soi, selon le précepte de l'Evangile; et on y donne aux parfaits qui la pratiquent des marques pour connaître qu'ils sont exaucés; ce qui suppose qu'ils demandaient. Parmi ces marques, la principale est de finir toujours sa demande, *postulatio*, à l'exemple de Jésus-Christ

1. *Grad.* 39. — 2. *Thes. ascet.*, *opusc.* XII. 308, 309. — 3. *Grad.* 38. *de aut.* — 4. *Thes. ascet.*, *opus.* XVI; *Theod. Archiepisc. Edessæ.* 403. — 5. *Col.* IX. *De orat.* — 6. *Lib.* V, *p.* 19, 21; *p.* 691, 693.

1. *Coll.* VI, *c.* XIV, 805. — 2. *Coll.* XI. 9; *Coll.* XXII. 8. 9; *Coll.* XXIII. 17 18. — 3. *Coll.* X, *c.* 11. — 4. *Coll.* IX 34. *Ibid.*, 35.

dans son agonie, en disant : *Que ma volonté ne se fasse pas, mais la vôtre :* d'où il ne faut pas conclure qu'on ne doive rien demander en particulier, mais en général seulement la volonté de Dieu. Car Jésus-Christ, dont Cassien allègue ici l'exemple, faisait bien certainement une demande particulière; et s'il ne s'agissait que de demander la seule volonté de Dieu en général, on serait toujours exaucé; de sorte qu'il n'eût pas fallu chercher les moyens et les assurances de l'être, qui est ce que cet auteur se proposait dans ce chapitre.

XXXII. *Qu'on demande son salut non conditionnellement, mais absolument, comme une chose conforme à la volonté déclarée de Dieu.* — Au reste, cette demande qu'il faut terminer en disant : *Non ma volonté, mais la vôtre*, ne regarde pas les biens éternels et du salut, comme il paraît par l'exemple qu'on produit de Jésus-Christ dans la prière du jardin, dont le calice de sa Passion était le sujet. Car, pour ce qui regarde le salut, Cassien en expliquant cette demande de l'Oraison dominicale : *Votre volonté soit faite*, remarque que « la volonté » de Dieu est que tous les hommes soient sau- » vés[1] : » de sorte que demander l'accomplissement de la volonté de Dieu, c'est demander le salut de tous les hommes, où le nôtre est compris; ce n'est donc pas ici le cas de dire : *Votre volonté soit faite, et non la mienne*, puisqu'on suppose manifestement que sur le sujet de notre salut la volonté de Dieu est déclarée.

XXXIII. *Que la demande de son salut est très-pure, selon Cassien, et très-désintéressée.* — Ainsi cette demande *fiat voluntas*, qui est selon Cassien[2], *la plus parfaite* de toutes, et la vraie demande des enfants, et par conséquent des parfaits, comme il l'explique lui-même, contient la demande de notre salut. Elle est encore contenue dans cette demande : *Votre règne arrive.* Car ce règne, dit Cassien[3], consiste en deux choses, dont l'une est que *Dieu règne dans les saints*, quand il en chasse les vices; et l'autre, qu'à la fin il prononce : *Venez les bien-aimés de mon père; possédez le royaume, etc.* On demande donc son salut en demandant le règne de Dieu; et cette demande est celle des plus parfaits, puisqu'elle est, selon Cassien, *du plus pur esprit : Secunda petitio mentis purissimæ;* c'est-à-dire sans difficulté, du plus pur amour, puisque ce qu'on y regarde, et l'intérêt qu'on y prend, c'est que le règne de Jésus-Christ soit parfaitement accompli.

XXXIV. *Ce qu'il faut penser d'un passage de Cassien, où il préfère une certaine oraison à l'Oraison dominicale.* — C'est une doctrine constante de saint Augustin et de tous les Pères, que Jésus-Christ en nous proposant l'Oraison dominicale comme le modèle de la prière chrétienne, y a renfermé tout ce qu'il fallait demander à Dieu : en sorte qu'il n'est permis ni d'y ajouter d'autres demandes, ni aussi de se dispenser en aucun état de faire celles qu'elle contient. Le Père la Combe oppose à cette doctrine des Pères, un passage de Cassien, où il reconnaît une oraison plus parfaite que cette divine oraison. Il est vrai que seul des anciens, et contre leur autorité, il a prononcé cette parole. Je pourrais donc bien ne m'arrêter pas à l'autorité de Cassien, qui d'ailleurs est affaiblie par les erreurs qui l'ont fait ranger par le pape saint Gélase, et par le concile Romain, au nombre des auteurs suspects. Outre ses erreurs sur la grâce, il y a d'autres points encore où on ne le suit pas[1], comme est celui du mensonge, et quelques observations sur la chasteté, que les spirituels ont improuvées. Ainsi en lui laissant l'autorité que lui donnent les règles des moines sur les exercices de leur état, on pourrait mépriser la préférence qu'il attribue à la sublime oraison sur l'Oraison dominicale. Mais après tout je suis obligé de reconnaître de bonne foi, qu'encore que son expression soit inouïe avant lui, et que depuis personne ne l'ait suivie, dans le fond il convient avec tous les Pères, que tout ce qu'il faut demander se trouve dans l'Oraison dominicale[2], et qu'il n'y a rien de plus élevé ni de plus grand quant à la substance des demandes; de sorte que la préférence de cette oraison sublime ne regarde que la manière de prier. L'excellence du *Pater* est non-seulement que cette oraison est la plus parfaite de toutes les prières vocales, mais encore quant au fond, que dans l'oraison même la plus intérieure, qui est celle du cœur, bien qu'elle soit parfaite par la manière, on n'a rien à demander de plus excellent que ce qui est renfermé dans ce modèle.

XXXV. *Restriction de Cassien quand il regarde l'espérance comme intéressée.* — Ainsi Cassien ne connaît non plus que les autres ce désintéressement nouveau, que nos mystiques font consister dans la suppression des demandes. Celui-ci, comme on vient de voir, apprend aux plus parfaits à demander, et à demander tous les jours; et s'il parle de cet amour désintéressé qui n'agit ni par la crainte, ni par l'espérance[3], il s'explique précisément que l'espérance, qu'il appelle mercenaire ou intéressée, et qu'il exclut à ce titre de l'état de perfection, est « celle où l'on ne désire pas tant la » bonté de celui qui donne, que le prix et l'avan- » tage de la récompense[4]. » Si donc dans la récompense on regarde la gloire de Dieu déclarée par ses largesses et par ses bontés, on aura, selon Cassien, une espérance désintéressée.

XXXVI. *La même vérité plus amplement éclaircie.* — Selon cet esprit il décide que « la fin de la » profession chrétienne, c'est le royaume des cieux » et qu'on endure tout pour l'obtenir[5] : » il n'en regarde donc pas le désir et la poursuite comme notre intérêt, mais comme la fin nécessaire de notre religion. C'est pourquoi, en parlant des âmes parfaites qui ont *goûté par avance* la gloire du ciel[6], il veut que leur exercice soit « de désirer » comme l'Apôtre d'être avec Jésus-Christ, de s'é- » lever au désir de la perfection, et à l'espérance » de la béatitude future[7]. » Ce n'est donc pas un intérêt propre et imparfait; mais un exercice des parfaits de désirer Jésus-Christ, et dans lui sa béatitude et son salut éternel, puisque, comme on a déjà dit, cela même en vérité, et aussi selon Cassien, c'est désirer l'établissement du règne de Jésus-Christ, et le dernier accomplissement de la volonté de Dieu.

XXXVII. *Que Cassien n'a point connu l'acte con-*

1. *Coll.* IX, *c.* 20. — 2. *Idem.* — 3. *Ibid.*, *c.* 19.

1. *Lib.* VI. *Instit.*, *c.* 20, 22, 23. *Coll.* XV, *c.* 10. — 2. *Lib.* VI. *Instit.*, *cap.* 20, 28. — 3. *Coll.* XI, *etc.* — 4. *Idem*, 10. — 5. *Ibid.*, I, *c.* 3, 4. — 6. *Ibid.*, 14. — 7. *Ibid.*, 18.

tinu et perpétuel des nouveaux mystiques. — On demandera si à cause que Cassien, et avant lui le saint docteur de l'Eglise d'Alexandrie, parlent sans cesse de la perpétuité et continuité de la contemplation et de l'oraison dans les parfaits, et en particulier dans les solitaires; il faut conclure de là qu'ils ont reconnu cet acte unique et continu, qui fait tout le fondement de la nouvelle oraison; et je réponds que non, sans hésiter.

Cassien, dès la première Conférence, qui est de l'abbé Moïse, où il est traité de la fin que le solitaire se doit proposer, établit trois choses: l'une que la vie monastique, comme toute autre profession, « doit avoir une intention et une destination » fixe, et qui ne cesse jamais; l'autre qu'il n'est » pas possible de s'attacher continuellement à Dieu » dans la fragilité de ce corps mortel; la troisième, » que quand il y a eu quelque INTERRUPTION, » NOTRE INTENTION nous apprend où nous devons » rapppeler notre regard, et s'affligeant d'avoir » été distraite, toutes les fois qu'elle l'a été, elle » croit s'être éloignée du souverain bien. Ce qu'il » ajoute est terrible, que l'âme regarde comme » une espèce de fornication de s'éloigner de Jésus-» Christ, quand ce ne serait qu'un moment[1]. »

De tout cela il faut conclure, premièrement, que l'intention subsiste toujours, en quelque manière que ce soit; et secondement, qu'elle ne peut pas toujours subsister en acte formel; autrement on n'aurait jamais besoin de rappeler *son regard* à Dieu, ni de tant déplorer ces moments où l'on a été éloigné du souverain bien, puisqu'on ne l'aurait en effet jamais été. Voilà ce que Cassien a tiré de l'abbé Moïse, qu'il nous donne comme un homme qui excellait « en pratique comme en théorie, » et également dans la vie active et contemplative: » *Non solùm in actuali, verùm etiam in theoricâ* » *virtute*[2]. »

XXXVIII. *Autre passage pour démontrer que la contemplation ne peut être perpétuelle.* — Cette matière revient dans la Conférence XXIII, où l'abbé Théonas entreprend de confirmer par beaucoup de preuves ce qu'il allègue de l'Ecclésiaste, « qu'il » n'y a point de juste sur la terre qui fasse bien, » et ne pèche pas. C'est, dit-il[3], que le plus par-» fait de tous les justes, tant qu'il est attaché à ce » corps mortel, ne peut posséder ce souverain » bien de ne cesser jamais de contempler Dieu. » Et un peu après: « Nous assurons que saint Paul » n'a pu atteindre à cette perfection, et que son » âme, quoique sainte et sublime, ne pouvait pas » n'être pas quelquefois séparée de cette céleste » contemplation par l'attention aux travaux de la » terre, etc. Qui est celui-ci, poursuit-il[4], qui ne » mêle pas dans l'oraison même, des pensées du » ciel avec celles de la terre, et qui ne pèche pas » dans le moment même où il espérait obtenir la » rémission de ses péchés? Qui est l'homme si fa-» milier et si uni avec Dieu qui puisse se réjouir » d'avoir accompli un seul jour ce précepte apos-» tolique de prier sans cesse? Et quoique les » hommes grossiers fassent peu de cas de ces pé-» chés, ceux qui connaissent la perfection se trou-» vent très-chargés de la multitude de ces choses » quoique petites. » Cassien ne finit point sur cette matière; c'est pourquoi, dans la Conférence suivante[1], il établit la nécessité de relâcher l'esprit, même à l'égard des plus parfaits et des plus experts, pour éviter la tiédeur et même la maladie causée par la contemplation; concluant même que cette interruption est nécessaire pour conserver la perpétuité de l'oraison, parce qu'elle nous fait désirer davantage la retraite: *Cursum nostrum dum interpolare creditur jugem conservat,* QUI, SI NULLO OBICE TARDARETUR, USQUE AD FINEM CONTENDERE INDEFESSA PERNICITATE NON POTEST.

Là il n'oublie pas la comparaison de l'arc tendu, et l'exemple de l'apôtre saint Jean, que tout le monde sait. Il ne faut donc pas se persuader qu'il mette une rigoureuse et métaphysique continuité de l'oraison; mais une continuité morale à qui l'interruption même donne de la force.

XXXIX. *Ce qu'il y a d'immobile dans l'habitude consommée de la piété.* — Il faut pourtant ajouter à cette diversité de mouvements, un fond qui soutienne tout, c'est-à-dire, selon la doctrine de l'abbé Moïse, ce fond *de bonne intention qui est fixée* en Dieu seul par l'habitude du saint amour[2]: c'est un état immuable et inébranlable, au sens que nous avons vu, par la fermeté de cette divine habitude. On y tend à une oraison non interrompue, parce qu'on n'oublie rien pour y parvenir; et ce qu'on fait pour cela, c'est, comme dit Cassien, de fixer tellement en Dieu son intention; c'est-à-dire, de mettre tellement en lui sa dernière fin, non que nous soyons toujours actuellement occupés de cette pensée, ce qu'il a jugé impossible dans cette vie; mais par une pente, une inclination et une tendance habituelle, ou même virtuelle, comme l'appelle la théologie, avec une bienheureuse facilité; qui fait qu'en quelque état qu'on nous interroge, à qui dans le fond du cœur nous voulons être, nous soyons toujours disposés à répondre que c'est à Dieu, comme la suite nous l'expliquera davantage.

XL. *Que la doctrine des nouveaux mystiques, contre le renouvellement des actes, est contraire à Cassien et aux anciens solitaires.* — Après ces maximes générales de Cassien, et avant que d'en venir aux moyens particuliers de rendre l'oraison perpétuelle, souvenons-nous que, dans la doctrine des nouveaux mystiques, la perpétuité de l'oraison n'est ni dans les excitations qu'on se peut faire à soi-même, ni dans les efforts ou dans les renouvellements des actes du libre arbitre; mais dans cet acte inconnu et perpétuel qu'on ne réitère jamais qu'après qu'on l'a révoqué. Mais il n'y a rien de plus opposé à l'esprit de Cassien et des anciens solitaires, dont cet auteur nous rapporte les sentiments; car on leur voit pratiquer à tous la continuelle oraison par de continuels efforts et de continuelles excitations, que l'amour dont ils étaient remplis leur rendait douces. De là vient dans les *Institutions* du même Cassien[3], cette psalmodie presque perpétuelle, ces Psaumes interrompus de génuflexions, d'intercessions après trois ou quatre versets, d'antiennes, d'oraisons mentales, de collectes après chaque Psaume. De là vient aussi cette maxime de ces saints, « de faire de très-

1. *Coll.* I, *cap.* 4. — 2. *Idem*, 7. — 3. *Coll.* XXIII, *c.* 5. — 4. *Idem*, 7.

1. *Coll.* XXIV, *c.* 20. — 2. *Coll.* I, *cap.* 4. — 3. *Instit.*, *lib.* II, *c.* 8, 9 12, 664.

» courtes, mais de très-fréquentes oraisons : *bre- » ves, sed creberrimas*, et cela, disent-ils[1], afin » que priant Dieu plus fréquemment ils se puissent » continuellement attacher à ce cher objet[2]. »

Mais cette continuité consistait dans divers actes, et dans de continuels élans de leur dévotion; c'est pourquoi on leur voyait multiplier leurs oraisons, inclinations, ou génuflexions jusqu'à cent fois, jusqu'à deux cents fois, et même beaucoup plus souvent pendant le jour, et autant pendant la nuit. La chose est connue; et on voit par là que la perpétuelle oraison consistait manifestement dans des actes réitérés autant qu'ils pouvaient.

XLI. *Autres preuves de la réitération des actes.* — Dans le même livre des *Institutions*, Cassien continue à nous faire voir la pratique des solitaires de la Thébaïde, pendant le jour[3], en ce qu'encore qu'ils n'y fissent ordinairement aucune assemblée, « ils mêlaient leur continuel travail des mains dans » leurs cellules à la méditation des Psaumes et des » Ecritures, qu'ils n'omettaient jamais, y joignant » à chaque moment des prières et des oraisons, où » ils passent tout le jour. » Ce qu'il avait proposé dans les *Institutions*[4], il promet dans ce même livre de l'expliquer plus à fond dans les *Conférences*[5], et réciproquement, dans les Conférences il se propose d'expliquer plus amplement ce qu'il avait promis dans les *Institutions;* ainsi l'on ne peut douter que la perpétuité de l'oraison, dans l'un et dans l'autre livre, ne soit la même.

L'abbé Isaac donne encore cette maxime pour un fondement *de la vie spirituelle*, *de prier fréquemment, mais brièvement : Frequenter, sed breviter est orandum*[6], où il marque manifestement qu'on *multipliait les prières et les demandes*[7], et que c'était par cette multiplication qu'on tâchait de les rendre perpétuelles. Il parle en général de tous ceux qui prient, et en particulier des plus parfaits; de ceux dont l'oraison se faisait dans le plus intime du cœur, dans l'endroit où le démon ne voit rien, et où l'âme toute recueillie avec Dieu donne moins de prise aux attaques de l'ennemi.

Il trouve la perpétuité de l'oraison, de celle qui est selon lui, *jugis*, *incessabilis indisrupta*, *etc.*, dans cette continuelle récitation du verset, *Deus in adjutorium*, où il n'y a cependant qu'une perpétuelle multiplication de toutes *les affections* que la piété peut inspirer, et il y met la continuelle méditation qu'on doit pratiquer, « selon la loi de Moïse, » assis ou marchant, couché ou debout, et assis du reste[8]; » ce qui montre très-clairement la diversité et la nécessaire réitération des actes.

XLII. *Preuve de la même réitération dans une oraison plus simple, par une admirable récitation des Psaumes qui est expliquée ici.* — Quand par cette réitération on est arrivé à une oraison plus simple, et qu'aussi sa simplicité rend continuelle d'une manière plus haute, on n'est pas pour cela réduit à un seul acte; on y pratique au contraire les demandes, la contemplation des mystères, l'attention à ses faiblesses et à ses besoins; et ce qu'il y a de plus remarquable, la récitation des Psaumes pour en recevoir en soi « toutes les affections : » *omnes psalmorum affectus;* non comme composés » par le Prophète; mais comme produits par l'âme » même : *tanquam à se editos*[1] : » ce qui montre non pas une *répétition* dans sa mémoire, mais *une production originale* de tous les sentiments d'espérance, d'action de grâces, de demandes et de désirs, qu'on trouve dans ces divins cantiques : et, comme dit Isaac, l'homme élevé à cette oraison parfaite, *sait que tout cela se passe en lui*, et n'est *pas emprunté*, mais *propre et primitif dans son cœur :* en sorte qu'il prononce les Psaumes, non comme les répétant, mais comme s'il en était lui-même *l'auteur : velut auctores ejus facti*, parce qu'il en prend avec David tous les sentiments et les affections; ce qui emporte tous les divers mouvements et produits et réitérés dont les Psaumes sont remplis.

XLIII. *Comment on conserve le même fond d'oraison dans la succession des actes.* — C'est pourquoi Cassien conserve toujours dans les plus parfaits contemplatifs, ce qu'il appelle *voluntatio cordis;* c'est-à-dire, la succession et la volubilité des pensées et des mouvements du cœur[2]. C'est en les réglant que l'oraison est perpétuelle par un renouvellement et excitation de son esprit aussi fréquent qu'on le peut. A quoi pourtant il faut joindre ce fond qui soutient tout; c'est-à-dire, comme on a vu, le fond de bonne intention, qui produit une succession de mouvements si suivis et si uniformes qu'on voit bien que tout dépend du même principe; et c'est durant le cours de cette vie, ce qu'on appelle contemplation et prière perpétuelle.

XLIV. *Doctrine conforme de saint Clément d'Alexandrie.* — Ce principe de Cassien est aussi celui du saint prêtre d'Alexandrie : il assure que son gnostique ne prend plus des heures marquées *de tierce*, *de sexte*, *de none* pour prier; il prie toujours, dit ce Père[3] : je l'avoue en un certain sens, c'est-à-dire, par une disposition habituelle du cœur; mais cela n'empêche pas que les plus parfaits ne demeurent à leur manière, assujétis à des heures d'une attention particulière, témoin saint Pierre, que saint Clément n'a pas dessein d'exclure du nombre des parfaits, sous prétexte qu'il prie à sexte et à none[4]; témoin saint Clément lui-même, qui fait faire à son gnostique successivement, et par actes renouvelés, des prières particulières *le matin*, *devant le repas*, *durant qu'on le fait*, *le soir*, *la nuit même*[5], et ainsi du reste. Ce n'est pas là cet acte continu, invariable, irréitérable, ce sont des vicissitudes, de perpétuels renouvellements; et c'est par ces actes incessamment renouvelés que la vie du juste parfait est, dit saint Clément[6], *une fête perpétuelle;* c'est par là *qu'il se transporte dans le chœur divin*, où l'on chante les louanges de Dieu devant lui, et avec les anges, *par une mémoire* CONTINUELLE, parce qu'il ne cesse, comme on voit, de la rafraîchir; ce qui lui fait dire ailleurs[7] « que l'âme parfaite qui ne mé- » dite rien moins que d'être Dieu; ne cessant de » lui rendre grâces de toutes choses, par l'atten- » tion qu'elle prête à écouter la sainte parole, par » la lecture de l'Ecriture divine, par une soigneuse

1. *Instit.*, *lib.* II, *c.* 2. — 2. *Idem*, *cap.* 10. — 3. *Ibid.*, *c.* 2. — 4. *Ibid.*, *c.* 9. — 5. *Coll.* IX. — 6. *Idem*, *cap.* 36. — 7. *Ibid.*, *cap.* 35. — 8. *Coll.* X, *cap.* 10

1. *Coll.* X, *cap.* 11. — 2. *Idem*, *c.* 7, 8, 19, 13. — 3. *Strom.*, *lib.* VII, *pag.* 722. — 4. *Act.*, III. 1; X. 9. — 5. *Strom.*, *lib.* VII. 728. — 6. *Idem.* 7. *Lib.* VI, *pag.* 670.

» recherche de la vérité, par une sainte oblation, » par la bienheureuse prière, louant, chantant des » hymnes, bénissant, psalmodiant, ne se sépare » jamais du Seigneur en aucun temps. » Telle est donc manifestement la continuité de la prière que connaissent les saints : ils la soutenaient par des actes continuellement renouvelés; l'amour de Dieu en fait la liaison, l'habitude d'une parfaite charité y met la facilité et la permanence.

XLV. *Immobilité du spirituel, en ce que par l'habitude formée il ne change ni de sentiment ni d'objet.* — Il ne faut pas s'imaginer d'autre mystère dans les expressions dont ce docte prêtre relève la perfection de son gnostique et la continuité de son oraison. Il répète, pour ainsi parler, à toutes les pages, que celui qu'il appelle d'un si beau nom est constitué en cet état par l'habitude consommée de la vertu[1]. C'est par là qu'on dit qu'il ne change point de pensée ni d'objet, à cause que par un long exercice il a formé l'habitude de penser toujours de même; à quoi il faut ajouter que les choses dont il doit juger ne sont point celles qui dépendent de l'opinion ou des coutumes. Il a pour objet, dit-il[2], *les choses qui sont véritablement*, et non point par opinion ou en apparence, ὄντως ὄντα, comme il parle : d'où il s'ensuit qu'il ne change pas, parce qu'il juge des choses par les véritables raisons, qui sont stables et éternelles.

C'est en ce sens que l'on dit que celui qui sait ne change point, et que la science, à la différence de l'opinion, est une habitude immuable. L'homme spirituel de saint Clément[3], qui selon lui, est le savant véritable, s'occupe *d'objets qui sont stables et inaltérables en toutes manières;* et c'est pour cette raison qu'il possède seul la véritable science[4].

Cette science n'est autre chose que la foi, et la foi est définie excellemment par notre saint prêtre[5], « la stabilité dans ce qui est. Quiconque a » cette science ne varie jamais, et il devient, au- » tant qu'il se peut, semblable à Dieu, en s'atta- » chant aux choses qui sont toujours les mêmes. » C'est là, dit-il, l'état de l'esprit en tant qu'esprit : » les affections véritables arrivent à ceux qui sont » attachés aux choses matérielles (et changeantes;) » mais au contraire, l'âme de celui qui a reçu par » la foi la connaissance de la vérité est toujours » semblable à elle-même[6]. »

Par la même raison on avoue sans peine que le gnostique n'a jamais qu'un seul objet, parce qu'encore qu'il exerce les mêmes actes que le reste des chrétiens, la prière, l'action de grâces, et les autres; et qu'il fasse toutes les demandes différentes qu'on a remarquées, en sorte qu'il n'est pas possible de ne pas reconnaître en lui la succession des pensées; comme Dieu en est toujours l'unique objet, on peut dire à cet égard qu'il ne change pas.

XLVI. *Comment les actes du contemplatif se tournent en sa substance selon saint Clément.* — Enfin le spirituel est appelé immobile par l'opposition qui se trouve entre l'habitude formée et les premières dispositions changeantes et incertaines de ceux qui commencent : ainsi, dit notre prêtre[7], « l'entendement du spirituel par l'exercice conti- » nuel devient un toujours entendre; » (ce sont ses mots) c'est-à-dire, un acte perpétuel d'intelligence; « ce qui est la substance propre, οὐσία, du spiri- » tuel, dont la perpétuelle contemplation est une » vive substance : » par où il ne prétend autre chose que d'exprimer la force de l'habitude, qu'on appelle une seconde nature, à cause que par son secours ce qui était passager, changeant et accidentel, devient comme inséparable de notre être, et d'une certaine manière se tourne en notre substance.

Tout cela est du langage ordinaire, et tout le monde l'entend non métaphysiquement, mais moralement, comme on a dit : que si on voulait prendre ces expressions à la rigueur, on serait réfuté par l'endroit où saint Clément dit[1] que « celui-là » même qui a la science des choses divines et hu- » maines, par manière de compréhension, (c'est- » à-dire, sans difficulté, le spirituel parfait) parti- » cipe à la Sagesse éternelle, non par essence ou » substance, mais par une participation (un écou- » lement) de la puissance divine. »

XLVII. *Comment le spirituel ne peine plus.* — Par un semblable tempérament on dit que l'oraison est continuelle pour exprimer la pente, la disposition, la facilité qui fait qu'on ne peine plus; ce qu'il faut pourtant entendre avec correctif; autrement que voudrait dire, dans saint Clément même, ce relâchement de l'esprit jugé nécessaire, et pratiqué par saint Jean, un si grand apôtre et un spirituel si parfait, qui est aussi un exemple dont nous avons vu que Cassien s'est servi[2].

XLVIII. *Eclaircissement des locutions de saint Clément, et des autres, par l'exemple des locutions les plus vulgaires.* — Il ne sert de rien de répondre que la continuité qu'on veut établir est une continuité d'amour et d'union, qui est dans le cœur et non dans l'esprit. Ce n'est pas ce que dit saint Clément dans le passage allégué : c'est, dit-il, *une continuité d'entendre*, τοῦ νοεῖν, et s'il y a un mot dans toute la langue qui signifie proprement entendre, c'est celui-là. Au reste, que trouve-t-on d'extraordinaire dans les locutions de ce Père? qui ne tient tous les jours de mêmes discours sur les habitudes les plus naturelles? on dira d'un géomètre que nuit et jour il est occupé à cette science; l'habitude de démontrer géométriquement lui est passée en nature; en conversant, en mangeant il roule toujours quelque théorème dans sa tête; le sommeil même s'en ressent; il trouve jusque dans ses songes la résolution d'un problème dont il aurait été occupé durant tout le jour. On ne prétend pas pour cela qu'il y pense sans intermission à toute rigueur, et il faut être bien prévenu pour ne pas voir que les locutions de saint Clément ne sont pas d'un autre genre.

XLIX. *Passage de saint François de Sales pour expliquer ce qu'on dit de la continuité des actes.* — Au surplus, sans disputer davantage, tout va être décidé par ce seul passage de saint François de Sales[3], dont nos mystiques allèguent si souvent l'autorité : « L'Apôtre dit qu'il a une douleur con- » tinuelle pour la perte des Juifs; mais c'est comme » nous disons que nous bénissons Dieu en tout

1. *Strom., lib.* IV. 529; *lib.* VI. 645. — 2. *Lib.* VI. 691. — 3. *Lib.* VII. 708. — 4. *Lib.* VI. 695. — 5. *Lib.* IV. 530, 531. — 6. *Lib.* II. 383. — 7. *Lib.* IV. 529.

1. *Lib.* VI. 683. — 2. *Coll.* XXIII. — 3. *Am. de Dieu, liv.* IX, *ch.* 8.

» temps ; car cela ne veut dire autre chose, sinon » que nous le bénissons fort souvent, et en toutes » occasions : et de même le glorieux saint Paul » avait une continuelle douleur en son cœur, à » cause de la réprobation des Juifs, parce qu'à » toutes occasions il déplorait leur malheur. »

L. *Du sommeil des justes : passage de Salomon.* — On peut résoudre par là les endroits des Pères, de Clément d'Alexandrie, de Cassien, de saint Augustin même, et des autres spirituels anciens et modernes, qui en parlant du sommeil des justes, semblent dire que leurs exercices n'y sont point interrompus, et il est vrai que l'impression en demeure dans un certain sens. Les pensées qui leur viennent au réveil font voir où leur âme dans son fond était tournée ; et c'est où Salomon nous voulait conduire par ce beau passage des Proverbes[1] : « Attachez les commandements à votre cœur ; faites- » vous-en un collier qui ne vous quitte jamais ; qu'ils » marchent avec vous dans votre chemin, qu'ils » vous gardent dans votre sommeil, et en vous » réveillant entretenez-vous avec eux. » Savoir ce qui se passe alors dans l'âme, et quelle force secrète rappelle comme naturellement dans le réveil la pensée où le sommeil nous a surpris, je n'entreprendrai pas de l'expliquer. C'est une disposition commune à tous ceux, qui, fortement occupés de quelque objet, semblent en être jour et nuit toujours remplis : mais ce n'est rien moins que l'acte continu et perpétuel de nos mystiques, qui selon eux est une si vraie continuation de l'acte du libre arbitre, qu'il ne faut plus le renouveler après toutes les distractions qui ne sont pas volontaires, ni même après le sommeil : d'où il s'ensuivrait que cet acte étant toujours libre, il serait toujours méritoire. Mais il n'en est pas ainsi de cette pente secrète qui demeure dans le sommeil vers les objets dont on s'est rempli pendant le jour, qui est trop faible, et pour ainsi dire, trop sourde pour n'avoir pas besoin d'être renouvelée et vivifiée, afin d'être actuelle et méritoire ; si ce n'est dans quelque sommeil envoyé de Dieu, tel que celui de Salomon.

LI. *Résultat et abrégé de tout ce livre VI.* — Pour conclusion, on voit assez comment la contemplation est perpétuelle : elle l'est dans l'inclination qui la produit, elle l'est dans l'impression qu'elle laisse ; elle l'est enfin, parce qu'autant qu'on le peut on ne s'en arrache jamais, et qu'on en déplore les moindres interruptions ; et c'est le précis de la doctrine de saint Clément d'Alexandrie et de Cassien.

Pour une entière explication de cette matière, il faudrait peut-être définir ce qu'on appelle intention actuelle, virtuelle et habituelle, et par là en démontrer les différences, ce qu'aussi nous ferons peut-être en un autre lieu ; mais ici il n'en est pas question, puisque ce sont choses qu'il faut supposer comme avouées de tout le monde, et que nous ne nous proposons dans ce traité que celles où l'on est en différend avec les nouveaux mystiques ; autrement nous pousserions hors du temps la dispute jusqu'à l'infini.

LII. *Si l'on peut être assuré de ne perdre point l'actuelle présence de Dieu durant qu'on veille.* — Au reste, quand nos mystiques auraient prouvé qu'on en peut venir à un état de présence perpétuelle sans aucune interruption, il y aurait encore bien loin de là à leur acte unique et continu qui dure toute la vie, sans diversité ni succession de pensées, et aussi qu'on n'a pas besoin de renouveler ; car c'est à quoi personne n'a jamais songé avant peut-être Falconi ou Molinos ; et pour ceux qui sans avoir recours à cet acte absurde, qui ne sert qu'à introduire le relâchement et la nonchalance, prétendent qu'on peut toujours sans la moindre interruption, conserver du moins en veillant l'actuelle présence de Dieu : sans répéter ce qu'on vient de dire sur ce sujet, je leur dirai encore ici que personne ne peut avoir aucune assurance d'être en cet état, tout le monde demeurant d'accord qu'on ne peut assez réfléchir sur soi-même pour s'assurer qu'on ne s'échappe jamais. Que si l'on dit que, sans réfléchir, cette présence perpétuelle subsiste dans l'acte direct, c'est par là même qu'on prouve qu'on ne peut avoir sur cela aucune assurance, puisque cet acte direct sur lequel on n'aura point réfléchi, sera de ces actes non aperçus, ou dont en tout cas on ne conserve pas la mémoire. Et ici demeure conclu ce que nous avions à dire contre les principes des nouveaux mystiques.

LIVRE VII.

De l'oraison passive, de sa vérité, et de l'abus qu'on en fait.

I. *Dessein particulier de ce livre VII.* — Nous entrons dans le second point de notre première partie, où nous avons promis de découvrir[1], non tant les erreurs des nouveaux mystiques, que la cause de leurs erreurs, dans l'abus des oraisons extraordinaires, dans celui de l'autorité de quelques saints de nos jours, et enfin dans celui des expériences, dont ils prétendent que leurs pratiques sont autorisées, où il y aura encore une autre sorte d'erreur qu'il nous faudra reconnaître.

Ce point sera plus court que le précédent, parce que, sans nous mettre en peine d'expliquer à fond les principes de l'oraison extraordinaire, que nous réservons à leur lieu, nous aurons à les marquer seulement pour faire voir l'abus qu'on en fait dans la nouvelle oraison, pour appuyer les erreurs que nous venons d'exposer aux yeux du monde.

II. *De l'oraison qu'on nomme passive : explication des termes.* — Il y a donc plusieurs oraisons extraordinaires que Dieu donne à qui il lui plaît ; et celle dont on abuse en nos jours, est celle qu'on nomme passive, ou de repos et de quiétude, autrement de simple présence, de simple regard, ou, comme parle saint François de Sales, *de simple remise en Dieu*[2].

Pour éviter toute équivoque, il faut expliquer, avant toutes choses, que ce qu'on appelle pâtir et souffrir ou endurer en cette matière, n'est pas le pâtir et le souffrir qui est opposé à la joie et accompagné de douleur ; mais le pâtir et le souffrir qui est opposé au mouvement propre, et à l'action qu'on se peut donner à soi-même. C'est en ce sens

1. *Prov.*, VI. 21.

1. Ci-dessus, *liv.* I, *ch.* 12. — 2. *Am. de Dieu*, *liv.* VI, *ch.* 9, 10, 11. *Liv.* VII. *Ep.* 22, *etc.*

qu'en parlant de son Hiérotée, quel qu'il soit, l'auteur connu sous le nom de saint Denis Aréopagite, disait que c'était « un homme qui non-seulement » opérait, mais encore endurait les choses di- » vines; » c'est-à-dire, qui recevait des impressions de Dieu, où il n'avait point ou très-peu de part.

C'est apparemment de cette expression qu'est venue la passiveté ou l'oraison passive, célèbre dans les mystiques depuis trois à quatre cents ans: mais dont on ne trouve dans saint Denis que ce petit mot, et rien du tout dans les Pères qui l'ont précédé.

III. *Principes de la foi, sur lesquels est établie l'oraison qu'on nomme passive.* — Mais sans s'arrêter aux paroles, il est constant par les saintes Ecritures :

1° Que Dieu fait des hommes tout ce qu'il lui plaît, les emporte, les entraîne où il veut, fait en eux et par eux tout ce qu'il s'en est proposé dans son conseil éternel, sans qu'ils lui puissent résister, parce qu'il est Dieu, qui a en sa main sa créature, et qui demeure maître de son ouvrage, nonobstant le libre arbitre qu'il lui a donné. Cette proposition est de la foi, et paraît incontestablement dans les extases ou ravissements, et dans toutes les inspirations prophétiques.

2° Il est encore de la foi, que dans tous les actes de piété il y a beaucoup de choses que nous recevons en pure souffrance, au sens qui est opposé à l'action ou au mouvement propre.

Telles sont les illustrations de l'entendement et les pieuses affections de la volonté qui se font en nous sans nous, comme dit toute la théologie après saint Augustin : « Il n'est pas en notre pou- » voir, dit ce Père [1], qu'une chose nous délecte. » Saint Ambroise dit aussi « que notre cœur n'est » pas en notre puissance : *Non est in nostrâ potes- » tate cor nostrum* [2] : » ce qu'il faut entendre de certaines dispositions bonnes ou mauvaises, dont nous ne sommes pas les maîtres. Il ne faut que ces deux passages pour entendre, dans toutes les conduites de la grâce, une certaine passiveté qui en est inséparable. Tout cela appartient à l'attrait de Dieu, qui est ou perceptible ou imperceptible, plus ou moins; mais sans lequel il est défini qu'il ne se fait aucune action de piété.

3° J'ajouterai, en troisième lieu, que dans toutes ces actions, non-seulement il y a beaucoup de ces choses qui se font en nous sans nous, mais encore qu'il y en a plus que de celles que nous faisons de nous-mêmes délibérément; et la raison est qu'il y a toujours dans tout l'ouvrage de notre salut, et dans tout ce qui nous y conduit, plus de Dieu que de nous, plus de grâce du côté de Dieu que d'efforts du nôtre.

IV. *L'oraison qu'on nomme passive n'est aucune des choses qu'on vient d'expliquer.* — Ces trois vérités ne sont révoquées en doute par personne: mais ce n'est pas là ce que les mystiques (et quand je parle ainsi sans restriction, le lecteur se doit tenir pour averti que j'entends toujours les vrais et orthodoxes mystiques) ce n'est pas là, dis-je, ce que les mystiques appellent oraison passive. Et d'abord ce n'est ni extase ni ravissement, ni révélation ou inspiration, et entraînement prophétique. Tous ceux qui sont dans ces oraisons, ne prétendent pas être mus de cette sorte ; au contraire, l'esprit des mystiques est d'exclure ces motions extraordinaires, comme il paraît par tous les écrits du bienheureux Jean de la Croix, ce saint et docte disciple de sainte Thérèse, qui a comme renouvelé au siècle passé les mystères de l'oraison passive. Elle ne consiste non plus dans ces motions qui accompagnent tous les actes de piété, puisqu'en ce sens tous les justes seraient passifs; et il n'y aurait plus de voie commune.

De là s'ensuit clairement que l'oraison passive ne consiste pas dans la motion ou grâce efficace, par laquelle Dieu persuade aux hommes tout ce qu'il lui plaît ; parce que cette motion se trouve dans tous ceux qui pratiquent la vertu, et se trouve persévéramment dans tous ceux qui persévèrent.

V. *Ces choses servent néanmoins à la faire entendre : divers exemples d'impressions divines, où l'âme ne peut avoir de part.* — Quoique l'oraison passive ne consiste pas dans ces choses, elles servent à donner l'idée, comment en beaucoup de rencontres l'homme peut être passif sous la main de Dieu. C'est ce qui arrive à tous ceux en qui il se fait soudainement et par une main souveraine de grands changements : tout d'un coup, et lorsqu'on y pense le moins, on se trouve comme un autre Élie, ou comme un autre David en figure de Jésus-Christ, le cœur embrasé du zèle de la maison du Seigneur, et prêt à s'opposer comme une muraille à ses ennemis; tantôt rempli de tendresse on ne peut retenir ses larmes, ou dans la vue de ses péchés, ou dans quelque autre impression d'amour également forte, dont souvent on ne connaît pas le motif; tantôt par une touche secrète de l'esprit qui nous fait dire au dedans : *Mon âme, pourquoi es-tu triste* [1] d'une si profonde tristesse? et d'où me vient ce mystérieux délaissement? Tout à coup on est transporté à un transport, à une joie, si l'on peut user de ce mot, à une exultation qui est au-dessus de tous les sens. Saint Jean Climaque, tous les spirituels anciens et modernes, demeurent d'accord qu'on peut recevoir tous ces mouvements et ces divines impressions sans y rien contribuer de notre part.

VI. *Ce qu'on appelle précisément l'oraison passive, infuse ou surnaturelle.* — Cependant ce qu'on appelle l'oraison passive n'est pas toujours la suppression de toute action, même libre, mais seulement de tout acte qu'on appelle discursif, et où le raisonnement procède d'une chose à l'autre : ce qui bien certainement n'empêche pas l'usage de la liberté, comme il paraît dans les anges, qui sont libres sans être discursifs.

Cette oraison, qu'on nomme passive ou infuse, est appelée par les spirituels et entre autres par sainte Thérèse, oraison surnaturelle: non que l'oraison de la voie commune soit purement naturelle: car il est certain, et nous avons dit souvent, qu'il est de la foi que toute bonne oraison vient du Saint-Esprit et d'un instinct surnaturel; mais pour

1. S. Aug., *De spir. et litt.*, *cap.* XXXV, *n.* 63; *tom.* X, *col.* 122. — 2. S. Aug., *De dono persev.*, VIII, *n.* 19; *ibid.*, *col.* 830. S. Ambros., *De fug. sæc.*, *cap.* I, *n.* 1; *tom.* I, *col.* 417.

1. *Ps.*, XLII. 5.

exprimer que celle-ci étant surnaturelle par son objet, comme toutes les bonnes oraisons, elle l'est encore dans sa manière, par la suppression de tout acte discursif, de tout propre effort, de toute propre industrie. Voilà ce qu'on appelle passif, lorsque, par la suppression de tous ces actes, qui sont de notre ordinaire manière d'agir, on est mu de Dieu avec une heureuse facilité; ce que sainte Thérèse et tous les spirituels comparent à une pluie où l'eau tombe toute seule sur un jardin, au lieu de celle qu'on tirait à force de bras pour l'arroser.

VII. *Exemple des motions du Saint-Esprit, qu'on nomme naturelles ou surnaturelles.* — Lorsque le prophète Jérémie après avoir ouï les trompeuses promesses dont le faux prophète Hananias amusait le peuple; sans l'appeler faux prophète, lui dit avec une douceur admirable : « *Amen*, Hananias, qu'il » soit fait comme vous le dites; veuille le Seigneur » accomplir vos paroles, plutôt que les miennes; » pensez seulement que les prophètes qui ont vécu » avant vous et moi ont été reconnus tels, quand » leurs prédictions ont été suivies de l'événe» ment[1]. » Cela dit, quoique Hananias continuât ses discours menteurs, sans s'emporter contre lui, ni lui reprocher sa corruption, *Jérémie s'en retournait* tranquillement et en toute simplicité. Cette douceur, quant à la manière, était toute simple et naturelle à l'esprit bénin et modéré de ce prophète; très-admirable néanmoins, et un grand effet de la grâce. Mais quand, au milieu de son chemin, tout à coup « la parole de Dieu fut adressée à Jérémie, » lui disant[2] : Va, et dis à Hananie : Voici ce que » dit le Seigneur : Ecoute, Hananie : le Seigneur » ne t'a pas envoyé, et tu as fait que mon peuple » s'est confié dans le mensonge : pour cela, dit le » Seigneur, je t'ôterai de dessus la terre; tu mour» ras dans l'an, parce que tu as parlé contre le » Seigneur : » et quand, en exécution de cette sentence, Hananie mourut en effet au septième mois de la même année, c'est une autre sorte d'opération du Saint-Esprit. En voilà donc deux surnaturelles sans doute, puisqu'elles venaient de la grâce; mais l'une dans la manière naturelle partait d'une inspiration plus commune; au lieu que l'autre, qui vint comme un coup de tonnerre, surnaturelle et dans son principe, et dans son objet, et dans sa manière, donne un exemple parfait de la manière dont on est passif sous la main de Dieu.

VIII. *L'on commence à déterminer le sens auquel l'oraison passive est dite surnaturelle, par six propositions.* — L'on peut entendre par là comment l'oraison passive est surnaturelle en un sens particulier, et par une opération qui affranchit l'homme des manières d'agir ordinaires. Il faut demeurer d'accord de bonne foi que Dieu peut pousser bien loin, ou, pour mieux dire, aussi loin qu'il veut, ces états passifs, sans que personne lui puisse demander : Pourquoi faites-vous ainsi? de sorte qu'on ne peut mettre de bornes à ces états que par la déclaration qu'il a faite de sa volonté dans sa parole écrite ou non écrite.

Voici donc pour nous renfermer dans le fait, et ne nous point jeter dans des possibilités ou impossibilités métaphysiques, ce que nous trouvons de l'état passif dans les mystiques approuvés, et je le réduis à six propositions.

IX. *Première proposition : ce qu'on appelle oraison passive consiste dans une suspension passagère des actes discursifs; différence entre les vrais et les faux mystiques; sentiment de sainte Thérèse et du bienheureux Jean de la Croix.* — La première, que selon eux « l'état passif est un état de suspension » et ligature des puissances ou facultés intellec» tuelles, où l'âme demeure impuissante à produire » des actes discursifs. » Il faut remarquer avec attention cette dernière parole; car l'intention de ces docteurs n'est pas d'exclure de leur oraison les actes libres, qui, comme on a vu, se pourraient former sans discours; mais les actes où l'on s'excite soi-même par un discours ou réflexion précédente, qu'on appelle dans ce langage des actes de propre industrie ou de propre effort : et il y a là un grand changement dans la manière d'opérer de l'âme. Car l'âme, accoutumée au raisonnement et à exciter elle-même ses affections par la considération de certains motifs, tout d'un coup comme poussée d'une main souveraine, non-seulement ne discourt plus, mais encore ne peut plus discourir, ce qui attire d'autres impuissances durant le temps de l'oraison, que nous verrons dans la suite.

Voilà ce que les mystiques appellent contemplation, qui selon eux est un acte de Dieu plutôt que de l'homme, et plutôt infus qu'excité par le propre effort de l'esprit; et la différence qu'il y a entre les vrais et les faux mystiques, c'est que la passiveté au sens des derniers devant s'étendre à tout l'état, les autres l'ont limitée au seul temps de l'oraison.

C'est ce qu'enseigne très-expressément ce sublime contemplatif le bienheureux Père Jean de la Croix, disciple de sainte Thérèse, premier Carme déchaussé, et qui est, après cette sainte, le père et le fondateur de cet ordre.

Il n'y a qu'à lire l'endroit où il restreint à un temps particulier et déterminé, ces grandes suppressions d'actes; en sorte que « lors ce temps-là » en tous ses exercices, actes et œuvres, l'âme se » doit aider de tous les moyens ordinaires[1]. » Par la suite du même principe, il prononce, « qu'il ne » faut laisser la méditation que dans le temps seu» lement qu'on en est empêché par Notre Seigneur, » et qu'aux autres temps et occasions il faut avoir » cet appui[2]. »

Je pourrais produire une infinité de semblables passages du Père Jean de la Croix; mais pour abréger cette preuve, je me contente du témoignage de son plus savant interprète le Père Nicolas de Jésus Maria, dans le livre des *Phrases mystiques*, où, après avoir rapporté la doctrine de Cassien, de saint Grégoire, de saint Bernard, de sainte Thérèse, du Père Jean de Jésus et de Suarez[3], en venant au bienheureux Jean de la Croix : « Il demeure, dit-il[4], suffisamment prouvé par » cette doctrine, que ce dénuement, tant des for» mes imaginaires que des actes discursifs qu'en» seigne et persuade notre docteur mystique, ne » doit point être entendu pour toute sorte de temps, » ni aussi pour un long temps, même à ceux qui

1. *Jer.*, XXVIII. 6. — 2. *Idem*, 12.

1. *Mont. du Carm.*, *liv.* II, *ch.* 32, *p.* 117. — 2. *Obsc. nuit.*, *liv.* I *ch.* 10, *p.* 257. — 3. *Lib.* II. *De relig.* 10. — 4. *Ph. myst.*, *II. part.*, *ch.* 3, § 8, *p.* 145.

» sont parvenus à l'état de la contemplation sublime; mais seulement POUR CE PEU DE TEMPS » que dure la contemplation parfaite et uniforme, » et qu'aux autres temps quelque perfection qu'on » ait, on doit se servir des formes imaginaires, » des choses utiles, et d'actes discursifs, comme » nous l'avons déjà démontré par les témoignages » du même docteur, et le montrerons encore dans » la suite. »

Je rapporte au long ce passage, capable seul de confondre nos faux mystiques. Le bienheureux Père Jean de la Croix et le Père Nicolas de Jésus Maria, n'ont fait que suivre le sentiment de leur mère sainte Thérèse, qui assure positivement[1], « qu'on ne demeure que très-peu de temps dans » cette suspension de toutes les puissances; que » c'est beaucoup d'y être une demi-heure; et que » pour elle, elle n'a pas de mémoire d'y avoir ja» mais tant été. » Les nouveaux mystiques sont bien plus parfaits, puisqu'ils introduisent une ligature; c'est-à-dire, une suspension perpétuelle des puissances, et une suppression universelle des actes; mais les véritables mystiques qui en réservent la suspension au temps de l'oraison actuelle, laissant le reste du temps libre aux actes que nous avons vus si expressément commandés par Jésus-Christ, ne tombent point sous nos censures.

X. *Sentiments conformes du Père Baltasar Alvarez, un des confesseurs de sainte Thérèse.* — C'est aussi ce que répond le Père Baltasar Alvarez, une des lumières de sa Compagnie, et qui a été, parmi les confesseurs de sainte Thérèse, un de ceux dont elle a vu de plus grandes choses. Comme on lui objecte, que cette suspension des puissances, dans l'oraison de silence et de quiétude, induit la suppression de beaucoup d'actes nécessaires, comme de celui de demander expressément ce que Dieu ordonne : il répond, *qu'il y a d'autres temps pour demander,* que celui où l'on vaque à cette oraison, et *que celui-là n'y est pas propre*[2] : ce qu'il appuie de cette règle excellente, « que chaque exercice » requiert son temps, comme en l'oraison on ne » demande ni on ne remercie pas toujours[3]; » d'où il conclut, « que ce n'est pas tenter Dieu de » faire cesser pour lors les discours touchant les » choses particulières qui concernent les perfec» tions de Dieu ou notre réformation, qu'on peut » réserver à un autre temps. » On voit donc pourquoi ce saint homme, un des plus sublimes contemplatifs de son siècle, ne craignait point de tenir *pour lors*, comme il parle, et dans le temps de cette haute oraison, certains actes en suspens. En général il nous apprend que son oraison était *de faire cesser les discours par intervalles pour la présence de Dieu*[4] : ce qui est bien éloigné des inconvénients de la doctrine des nouveaux mystiques, et de la perpétuelle suspension d'actes, où ils s'engagent contre les préceptes de l'Evangile, par l'irrévocable continuité de leur acte unique et universel. Voilà ce que dit de son oraison le Père Alvarez, dans deux excellents discours que le Père Louis du Pont, comme lui, un des plus grands spirituels de sa Compagnie et de son siècle nous a rapportés dans la Vie de cet admirable jésuite.

1. *Ch.* 18 *de sa vie*, *p.* 98. — 2. *La Vie du Père Baltas. Alv.*, *ch.* 40, *p.* 464. — 3. *Idem*, *p.* 457. — 4. *Ibid.*, *Alv.*, *ch.* 13, *pag.* 139.

XI. *Ce qu'emporte la suspension des actes ou considérations discursives.* — On voit donc quelle est la nature des actes qui sont suspendus et comme interdits dans l'oraison passive et de quiétude : ce sont, encore une fois, et on ne peut trop le répéter, les raisonnements ou les considérations discursives. Dieu n'en demeure pas là, et ayant une fois tiré l'âme de sa manière accoutumée, il la manie comme il lui plaît : souvent il veut seulement qu'elle le regarde en admiration et en silence; elle ne sait où elle est, elle sait seulement qu'elle est bien; et une paix que rien ne peut troubler, lui fait sentir qu'elle n'est pas loin de Dieu. Elle fera, dans un autre temps, les autres actes du chrétien; dans ce moment, ni elle ne veut, ni elle ne peut en faire d'autre que celui de se tenir abîmée en Dieu.

XII. *Que dans l'oraison passive il y a beaucoup de propre action, de propre industrie et de propre effort.* — Loin de reconnaître dans tout l'état une perpétuelle passiveté, les mystiques orthodoxes ne la reconnaissent seulement pas continuelle et universelle dans le temps de l'oraison. Car d'abord le bienheureux Jean de la Croix ramène non-seulement les images et *notices particulières*, comme il les appelle[1]; mais encore *les vues*, *considérations et méditations amoureuses,* au temps même de l'oraison, en faveur de l'humanité de Jésus-Christ, comme nous dirons bientôt plus amplement[2].

Selon le même docteur, non-seulement l'âme doit pâtir et se laisser mener à Dieu qui la meut dans cette oraison, mais encore il y a des choses *qu'elle doit avoir soin de faire de sa part*[3]; ce qui marque une action plus délibérée, *et dans laquelle aussi les directeurs la doivent aider.* Cette action est celle « de se détacher, qui est, dit-il[4], ce que » vous devez faire de votre part sans faire aucune » force à l'âme, si ce n'est pour la séquestrer de » tout et l'élever. » Ce n'est pas là ce que nous disait celle qui répète à chaque moment qu'il faut supprimer *tout effort*, tout soin, toute activité, et n'exercer envers Dieu qu'un simple laisser faire : mais celui-ci au contraire nous apprend ce qu'on doit faire *de sa part*, quel soin on doit prendre, et en quoi il est besoin *de forcer* l'âme. Et tout ceci ne se dit pas pour les commençants; mais pour les états les plus sublimes. C'est dans l'état le plus sublime que l'âme est élevée au mariage céleste[5] : mais là il y a de part et d'autre, tant de la part de l'Epoux céleste, que de la part de l'épouse, *une tradition*, *une délivrance volontaire*, qu'il appelle (car il faut dire son mot), *la délivrance matrimoniale* égale de part et d'autre, comme celle d'un époux et d'une épouse, l'âme se donnant à Dieu aussi activement, *aussi librement que Dieu se donne à elle*, parce que Dieu élève l'action du libre arbitre en son plus haut point, afin de se faire choisir plus parfaitement. C'est ce que voulait exprimer saint Clément d'Alexandrie, en disant, *que l'homme prédestine Dieu*, *comme Dieu prédestine l'homme*[6]. Le libre arbitre s'exerce donc dans toute son étendue; l'âme s'excite elle-même, elle parle à ses passions qui la pouvaient venir troubler, *et les prie de*

1. *Mont.*, *liv.* III, *ch.* I, *p.* 153. — 2. *Inf.*, *ch.* 20. — 3. *Viv. flam.*, *Cant.* III, v. 3, § 8, *p.* 541. — 4. *Idem*, 549. — 5. *Ibid.*,555, 556. — 6. *Strom.*, *lib.* VI.

la laisser en repos[1] : et cela qu'est-ce autre chose que de s'exciter soi-même à les tenir dans le devoir? c'est ce que dit en termes formels le bienheureux Jean de la Croix. L'âme, continue ce saint religieux, se donne tous ces mouvements par une délicate réflexion sur son état, parce que « se » voyant enrichie de tant de dons précieux, elle » désire de se conserver en assurance[2]; » en quoi les nouveaux mystiques la trouveraient bien intéressée. Dans ses désirs, elle fait à Dieu toutes sortes de prières, dont la dernière est : « Rompez » la toile délicate de cette vie, afin que je vous » puisse aimer dès à présent avec la plénitude et » satiété que désire mon âme, sans terme et sans » fin[3]. » Voilà comme l'âme réfléchit; voilà comme l'âme se meut dans l'oraison même ; à vrai dire les vrais spirituels ne veulent exclure que les actes pénibles et tirés à force; tout ce qu'il y a d'affections y coule de source.

XIII. *Seconde et troisième proposition, pour déterminer ce qu'on appelle temps d'oraison, et montrer que ce temps ne peut être long.* — Une seconde proposition déterminera ce qu'on appelle le temps de l'oraison, et « c'est celui où l'âme demeure » spécialement recueillie en foi et en amour dans » la contemplation actuelle; » à quoi il faut ajouter la troisième proposition, qui est que, selon la doctrine et la distinction de saint Thomas, suivie par tous les docteurs, « la contemplation actuelle » ne peut pas être de longue durée dans ses actes » principaux, quoiqu'elle puisse durer longtemps » dans ses actes moins parfaits, et qui demandent » moins d'attention[4]. »

XIV. *Trois autres propositions pour expliquer la stabilité et la permanence d'un état.* — Les trois propositions précédentes regardent la courte durée de l'oraison, appelée passive ; mais encore sans en expliquer la stabilité et la permanence : mais les trois suivantes vont démêler cette difficulté et achever notre explication.

La première, qui est la quatrième des six : « Quoique l'oraison passive soit courte en elle- » même, *elle est* perpétuelle dans ses effets, en » tant qu'elle tient l'âme perpétuellement mieux » disposée à se recueillir en Dieu. »

La cinquième proposition : « Cette disposition » au recueillement n'est pas méritoire, n'étant pas » un acte ; mais elle prépare l'âme à produire fa- » cilement, et de plus en plus les actes les plus » parfaits. »

La sixième et dernière proposition : « Nous » appelons un état d'oraison, l'habitude fixe et » permanente, qui prépare l'âme à la faire d'une » façon plutôt que d'une autre, et lui en donne » l'inclination avec la facilité. »

Ainsi l'oraison passive est fixe et perpétuelle à sa manière ; ainsi elle compose ce qui s'appelle un état ; et met l'âme dans une sainte stabilité, où elle est sous la main de Dieu de cette admirable manière, qui dans le temps de l'oraison exclut les actes discursifs, et les autres dont il plaît à Dieu de faire sentir aux âmes la privation, soit par grâce, soit par épreuve, comme la suite le fera paraître.

1. *Cant.* 32. *comp., p.* 468. — 2. *Idem.* — 3. *Cant.* I. 511. — 4. 2. 2. *q.* 180, *art.* 8, *etc., ad* 2.

XV. *Les fondements des nouveaux mystiques détruits par les six propositions précédentes.* — Il a fallu réduire les choses à cette précision, afin de détruire clairement les fondements des nouveaux mystiques. Leur premier et principal fondement est que l'oraison passive, reconnue par de très-grands spirituels, emporte la suppression des actes ; il faut distinguer : elle emporte la suppression des actes discursifs, ou de quelques autres dans le temps de l'oraison seulement, je l'avoue : elle emporte la suppression de tous actes généralement, et en tout temps, en sorte que l'âme demeure réduite à une perpétuelle passiveté sans jamais s'exciter elle-même aux actes de piété, je le nie. J'espère qu'on me permettra du moins une fois cette sèche, mais véritable distinction où consiste la différence précise entre les vrais et les faux mystiques, comme il a paru clairement par les paroles des uns et des autres.

Le second fondement des faux mystiques, c'est que, d'un commun consentement, l'âme peut être mise par état dans une oraison passive; d'où ils concluent qu'elle sera donc dans une perpétuelle et fixe passiveté. On nie cette conséquence, puisqu'on vient de dire qu'être dans cette oraison par état, c'est y être par habitude, par inclination, par facilité, et non par un exercice actuel et perpétuel; ce qui étant entendu, tous les fondements de la nouvelle oraison demeurent abattus, et les objections résolues.

XVI. *Quel est le principal effet de l'oraison passive ou de quiétude.* — D'expliquer maintenant ce qui se passe dans cette excellente oraison, ce n'en est pas ici le lieu ; ce que j'en puis dire, c'est que Dieu y tient l'école du cœur, où il se fait écouter en grande tranquillité et en grand silence. On en dira dans le temps, ce que le Saint-Esprit en apprend aux hommes de Dieu qu'il a mis dans cette pratique. Il semble, au reste, selon les principes qu'on a posés ailleurs, que cette oraison, par sa grande simplicité, soit moins aperçue en elle-même que dans ses effets, dont le principal est de tenir l'âme souple et pliante sous la main de Dieu, parce qu'elle a expérimenté dans ses impuissances, la vérité de cette parole : *Sans moi vous ne pourez rien*[1].

XVII. *On commence à expliquer l'abus qu'on fait de cette oraison : doctrine du Père Baltasar Alvarez sur les demandes.* — Laissons à part les autres effets de cette oraison, pour nous attacher aux abus qu'en ont fait nos nouveaux auteurs. On a vu que le principal est de s'en servir pour exclure les demandes dans toute la voie : mais le saint jésuite Baltasar Alvarez, bien éloigné d'une exclusion si générale, les reçoit dans le temps même qu'on donne à l'oraison de quiétude, où il joint « à la » révérence, à l'admiration, aux remercîments, à » l'offrande de tout ce qu'on est, la demande qu'on » fait à Dieu, premièrement de lui-même, et puis » de ses dons, non point pour s'y reposer, mais » pour monter à lui par leur moyen[2]. » A quoi il ajoute que cette oraison, loin d'exclure les demandes, en est le plus solide appui, « puisque » quiconque sait donner à Dieu, comme fait cette » oraison, ce qu'il nous demande, lui pourra con-

1. *Joan.*, XV. 5. — 2. *Balt. Alvar., chap.* 40, *p.* 456.

» fidemment demander ce qui lui est propre[1]. »

XVIII. *Suite de la doctrine du même Père Baltasar, très-opposée aux prétentions des nouveaux mystiques.* — Ce saint religieux dit ailleurs, que Dieu qui voit dans cette oraison « le cœur de son » serviteur enclin à désirer quelque chose, et qu'il » ne la demande pas[2], » l'accorde facilement de lui-même, sans attendre une demande plus expresse; et la voyant toute faite dans le désir même, parce que, comme dit ailleurs ce même au- « teur, les souhaits sont devant Dieu, ce que la » voix sert aux hommes[3]; » c'est-à-dire, qu'on parle à Dieu par le désir, comme on parle aux hommes par la voix : d'où il s'ensuit, qu'on fait des demandes dans cette oraison, puisqu'on y pousse de saints désirs; ce qui n'est autre chose, continue ce Père, que de faire des demandes, non *par acte signifié*, c'est-à-dire, par paroles significatives, mais *par acte pratiqué*, c'est-à-dire, par le désir, qui dans le fond est une demande par rapport à Dieu, à qui tous les désirs sont connus.

On voit combien ce saint religieux est éloigné de supprimer dans l'oraison, même dans celle de quiétude, les demandes et les désirs. Il ne reste qu'à reléguer au nombre des commençants un homme si consommé dans la science des saints, et d'un état si parfait qu'on croit même que, par un don tout à fait extraordinaire, il a mérité de recevoir une assurance entière de son salut, tant par la bouche de sainte Thérèse, que par un témoignage particulier du Saint-Esprit[4].

XIX. *Sentiments du même religieux sur la mortification et sur l'état des vertus.* — Un autre moyen d'abuser de cette oraison, est de s'en servir comme on a vu qu'ont fait les nouveaux mystiques, pour affaiblir l'esprit de mortification et l'étude des vertus; mais le même Père Baltasar enseigne « qu'on doit corriger ceux qui se contentent d'être » seulement recueillis sans autre exercice de mor- » tification et des autres vertus; en les avertissant » qu'ils s'abusent, et que s'ils ne se corrigent, on » peut tenir leur recollection fort douteuse[5]. »

XX. *Le bienheureux Jean de la Croix bien opposé à ceux qui mettent à part Jésus-Christ, la Trinité et les attributs dans la sublime contemplation.* — Les nouveaux mystiques outrent ce que disent les vrais spirituels sur les formes et notions particulières, et ils leur donnent une perpétuelle exclusion de l'état contemplatif, avec un si grand excès, qu'ils en viennent, comme on a vu, jusqu'à mettre à part l'humanité de Jésus-Christ : mais le bienheureux Jean de la Croix s'oppose à cette erreur, lorsqu'il déclare[6] « que cette exclusion des figures » et notices (particulières) ne s'entend jamais de » Jésus-Christ et de son humanité, dont il rend » cette raison, que la vue et méditation amoureuse » de cette très-sainte humanité aide à tout ce qui » est bon; en sorte qu'on montera plus aisément » par elle au plus haut de l'union : car encore, » continue-t-il, que d'autres choses visibles et cor- » porelles doivent être oubliées et servent d'empê- » chement; celui qui s'est fait homme pour notre » salut, ne doit pas être mis en ce rang, lui qui » est la vérité, le chemin, la porte et le guide de » tout bien. » Et quand il tâche d'exclure ces formes et notions particulières, expressément il se restreint « à tout ce qui n'est point divinité, ou » Dieu fait homme, » parce que ce souvenir d'un Dieu fait homme, « aide toujours à la fin, comme » étant le souvenir de celui qui est le vrai chemin, » le guide et l'auteur de tout bien[1]. »

Si la notion particulière de Jésus-Christ, comme Fils de Dieu incarné, ne peut être exclusе de la plus haute contemplation, celle du Père, et par conséquent des trois Personnes divines, sans laquelle le Fils n'est pas connu, y doit aussi être admise; celle-là n'a pas plus de conformité et de liaison avec la contemplation que celle des divins attributs; et c'est pourquoi ce saint homme, bien éloigné des nouveaux mystiques qui mettent tout cela à l'écart, reconnaît tous les attributs avec tous les mystères de Jésus-Christ dans le plus sublime état de contemplation, et même de transformation, comme il paraîtra clairement à ceux qui liront les passages marqués à la marge[2], que je me dispense de produire, pour éviter la longueur dans une chose peu nécessaire.

XXI. *Que selon le Père Baltasar, la* LIGATURE *ou suspension des puissances, ne peut jamais être totale dans l'oraison de quiétude.* — Quant à ce qui regarde la suspension ou la *ligature* des puissances, outre ce que nous venons de voir qu'elle ne regarde ordinairement que les actes discursifs, c'est-à-dire de propre industrie ou de propre effort, le Père Baltasar ajoute encore[3], « qu'il ne faut pas se » persuader, comme quelques ignorants se l'ima- » ginent, que ce silence de l'âme et cet arrêt at- » tentif en silence fasse cesser de tous points les » actes des puissances, parce que CELA EST IMPOS- » SIBLE, fors en dormant, ou serait TRÈS-PÉNIBLE » ET DOMMAGEABLE, dont il rend cette raison : que » ce serait être plus qu'oisif et perdre le temps, en » danger que l'imagination ne suscitât quelque » fantaisie, ou que le diable y jetât de mauvaises » pensées ou quoi que ce soit impertinentes : » tous sentiments bien éloignés de ceux des nouveaux mystiques et de leur acte continu et perpétuel, que rien n'interrompt, et dont aussi on ne voit aucun trait dans les spirituels approuvés.

XXII. *Suite de la doctrine du même Père Baltasar contre la totale et perpétuelle suspension des puissances.* — Conformément à la doctrine précédente, le même Père Baltasar décide, avec tous les vrais spirituels, « que ceux-là mêmes qui ont » monté à cette manière d'oraison de quiétude ont » besoin de s'entretenir en l'exercice de méditer, » et penser un peu aux mystères divins, parce que » souvent la faveur et le mouvement de Dieu cesse, » qui les élevait à cette quiétude, et il est besoin » qu'ils agissent avec leurs puissances[4]. Car, pour- » suit-il, ils ne ressemblent pas à ces vaisseaux à » haut bord, qui ne se meuvent qu'avec le vent : » mais sont de petits bateaux qui ont recours à la » rame, quand le vent leur faut; et si le vent et la » rame leur manquaient tout à la fois, ils demeu- » reraient tout cois et calmes (de ce calme perni- » cieux qui suspend la navigation) : ainsi, dit-il,

1. *Baltas. Alvar., chap.* 40, *pag.* 459. — 2. *Pag.* 464. — 3. *Chap.* 13, *p.* 137, 138. — 4. *Pag.* 162, 163, 299, *etc.* — 5. *Chap.* 40, *pag.* 461. — 6. *Mont. du Carm., liv.* III, *ch.* 1, *pag.* 153.

1. *Mont. du Carm., l.* III, *ch.* 14, *p.* 172. — 2. *Cant.*, 37, *p.* 481, 482. — 3. *Balt. Alvar., chap.* XIV, *p.* 143. — 4. *Chap.* XLII, *p.* 474.

» quand le vent du spécial mouvement divin man- » que, la coopération et industrie de nos puis- » sances demeureraient oisives dans le chemin » spirituel. »

XXIII. *Que le Père Baltasar ne connaît point d'âmes toujours mues de Dieu, et en qui la suspension des puissances intellectuelles soit totale et perpétuelle.* — Si l'on dit qu'il reconnaît donc qu'il se trouve effectivement, dans les voies de l'oraison, *de ces vaisseaux à haut bord*, qui ne se meuvent que par le vent, sans avoir besoin de ramer, je réponds que ce n'est pas là son intention. Car il dit bien que ceux dont il parle ne sont pas de ces vaisseaux que le seul vent guide : mais il ne dit pas pour cela qu'il y ait d'autres personnes de ce caractère; ou ce ne serait en tout cas que dans le temps de l'oraison *et par intervalles*, comme on a vu qu'il l'enseigne perpétuellement. Au reste, on ne voit, dans aucun endroit de sa vie, que l'oraison d'un homme si élevé ait été autre que celle qu'il a comparée au mouvement de ces petits bateaux, qui sont contraints, au défaut du vent, de s'aider des rames : au contraire, il présuppose partout que son état de lui-même était, *du moins hors de l'oraison*, de s'aider toujours des puissances, sans en supposer jamais la suspension ou la ligature totale. Ainsi l'on ne doit pas dire qu'il parle pour les commençants, qui est la réponse perpétuelle de nos nouveaux mystiques, lorsqu'on leur montre, dans les plus parfaits, des sentiments opposés à leurs trompeuses expériences.

XXIV. *Sentiment conforme au Père Jean de la Croix.* — Le B. Père Jean de la Croix nous assure aussi, « qu'encore qu'il y ait des âmes, qui sont » très-ordinairement mues de Dieu en leurs opéra- » tions, à peine s'en trouvera-t-il une seule qui » soit mue de Dieu en toute chose et en tout » temps[1]. » On voit que ce bienheureux, dont les expériences sont si étendues, ne dit point qu'il ait jamais trouvé des âmes de cet état; et s'il n'ose nier absolument qu'il puisse y en avoir, l'exemple de la sainte Vierge qu'il venait d'alléguer expressément, suffisait pour l'obliger à cette circonspection, comme lui-même il nous le fait voir par ces paroles[2] : « La sainte Mère de Dieu, étant dès le » commencement élevée à ce haut état, n'eut ja- » mais en son âme de forme imprimée d'aucune » créature, laquelle la divertît de Dieu, et jamais » ne se mut par elle-même ; » parce que toujours sa motion fut du Saint-Esprit : par où ceux qui vantent sans cesse que tous leurs mouvements sont de Dieu, et mettent à tous les jours de tels prodiges de la grâce, peuvent voir à qui ils s'égalent : ce n'est à rien moins qu'à la sainte Vierge. Ils doivent aussi reconnaître en passant, quelles sont les formes que ce bienheureux a intention de bannir, qui sont uniquement celles *qui divertissent de Dieu*.

XXV. *Doctrine de ce bienheureux contre l'acte continu des nouveaux mystiques.* — Aussi voit-on ce saint religieux jusqu'à la fin de sa vie en venir toujours aux demandes, aux réflexions, aux excitations et aux autres actes que nos faux mystiques suppriment, sans qu'on aperçoive en aucun endroit cet acte unique et continu dont ils font le soutien de leur système : au contraire, on ne pouvait pas donner d'idée plus formellement opposée à celle-là qu'en distinguant, comme il fait[1], tout ce qui s'appelle acte, et qui appartient aux puissances, c'est-à-dire à l'entendement, à la volonté à la mémoire ; de ce qui touche le fond de l'âme, *le premier*, dit-il, *étant toujours passager*, et ne pouvant opérer *en cette vie d'union permanente :* et l'autre qui est *permanent*, n'étant pas un acte, mais une *habitude* seulement, qui est précisément la même doctrine que nous avons opposée aux nouveaux mystiques[2].

XXVI. *Les actes que les faux mystiques vantent le plus, en bien et en mal, sont également inconnus aux vrais spirituels.* — Comme ni lui ni les autres vrais spirituels ne connaissent pas cet acte continu et universel, ils ne connaissent non plus les autres actes si célèbres parmi les nouveaux mystiques, comme est celui *de se reprendre soi-même;* c'est-à-dire, comme ils l'expliquent, de se retirer de dessous la main de Dieu en réfléchissant sur eux-mêmes, en s'excitant à faire les actes. C'est où ces faux spirituels mettent à présent (comme on a vu) tout le mal de la vie spirituelle, regardant cette réflexion comme un désaveu de leur premier abandon. Mais aucun des vrais spirituels ne connaît cet acte non plus que celui d'abandon, au sens des nouveaux auteurs : ni ils n'ont jamais cru qu'aucun chrétien ait cessé de s'exciter en temps convenable aux actes pieux, ou qu'on ait seulement songé à la cessation de tous ces actes.

Reconnaissons donc que nos prétendus parfaits marchent dans des voies inconnues aux vrais spirituels : cet acte prétendu unique et irrévocable de soi n'est qu'une illusion : c'en est une qui suit nécessairement de celle-là que de réfléchir sur les actes, et s'exciter volontairement à l'amour de Dieu, soit se reprendre soi-même, c'est-à-dire se retirer de la main de Dieu : et le comble de l'illusion est de proposer des expériences contraires à celles qu'on trouve dans les hommes les plus saints.

XXVII. *Les nouveaux mystiques entendent mal et contre la doctrine des vrais spirituels le vice de multiplicité.* — Ces saints hommes ne connaissent non plus ce vice de multiplicité, que les faux mystiques mettent à multiplier et renouveler tous les jours les actes de foi, d'espérance et de charité : car déjà on est d'accord que sans foi et sans amour il n'y a point d'oraison, et la piété ne permet pas de détacher l'espérance d'avec ses inséparables compagnes, puisqu'elle est le premier fruit de la foi, et qu'elle s'absorbe dans l'amour.

XXVIII. *Etrange erreur des nouveaux mystiques, qui rendent l'oraison passive commune et absolument nécessaire.* — Un dernier abus que font les nouveaux mystiques, de l'oraison passive ou de quiétude, est de la rendre trop commune et trop nécessaire : c'est là un des points qui mérite une plus forte censure, et en même temps un de ceux que ces faux spirituels poussent le plus avant. On trouve dans le *Moyen court*, « que nous sommes » tous appelés à l'oraison comme nous sommes

1. *Montée du Carm., liv.* III, *chap.* I, *pag.* 154. — 2. *Idem, pag.* 152.

1. *Mont. du Carm., liv.* II, *ch.* 5, *p.* 45. — 2. Ci-dessus, *liv*, I, *n.* 25, *etc.*

» tous appelés au salut[1] : qu'à la vérité tous ne » peuvent pas méditer, et que très-peu y sont » propres : mais aussi que ce n'est pas cette oraison que Dieu demande, et que c'est l'oraison de » simple présence : que tous ceux qui veulent être » sauvés la doivent pratiquer, et qu'enfin l'oraison » qu'il faut apprendre, c'est une oraison qui n'est » pas méditation, mais contemplation passive. »

Voilà pour ce qui regarde la nécessité de cette oraison : pour la facilité, « *elle se peut faire en » tout temps, et ne détourne de rien :* les princes, » les rois, les prélats, les prêtres et les magistrats, » les soldats, les enfants, les artisans, les labou- » reurs, les femmes, et les malades la peuvent » faire. »

C'est ce que disait le Père la Combe, qu'on doit induire à cette oraison jusqu'aux enfants de quatre ans, comme en étant très-capables; rien n'est plus aisé : « la manière de chercher Dieu est si aisée et » si naturelle, que l'air que l'on respire ne l'est » pas davantage[2], » ni la respiration plus continuelle.

Un peu après on commence à faire la loi aux pasteurs et aux hommes apostoliques[3] : une oraison si facile devrait être apprise aux enfants comme le catéchisme.

Si tous ceux qui travaillent à la conquête des âmes tâchaient de les gagner par le cœur, les mettant d'abord en oraison et en vie intérieure, ils feraient des conversions infinies. On suppose qu'il n'y a au monde oraison ni intérieur que dans la passiveté. Voici quelque chose de plus outré : « Si » l'on apprenait à nos frères errants à croire sim- » plement, et à faire oraison, (selon la nouvelle » méthode), au lieu de disputer beaucoup, on les » ramènerait doucement à Dieu[4]. » Sans doute si on leur avait persuadé *de croire simplement*, ils ne seraient pas hérétiques; mais de leur aller proposer l'oraison passive comme le seul moyen d'avoir la foi simple, c'est ce que les Pères ignoraient. S'ils avaient su cette nouvelle méthode, ils auraient supprimé tant de beaux ouvrages, tant d'excellentes disputes qui sont encore aujourd'hui les instruments de la tradition, et le fondement de l'Eglise. On passe aux acclamations ; « O quel » compte les personnes qui sont chargées des âmes, » n'auront-elles pas à rendre à Dieu[5] » de ne leur avoir pas découvert ce trésor caché de l'oraison passive, comme la seule où l'on trouve Dieu !

Quand je songe à la modestie de sainte Thérèse dans l'instruction des couvents qu'elle avait fondés avec tant de témoignages divins, et dont elle était supérieure; et que je considère d'un autre côté cet air décisif qu'on se donne ici avec les prédicateurs et les pasteurs, je demeure étonné. On poursuit pourtant, et ces paroles sont du même ton : *Si on leur donnait d'abord* (à ceux qu'on instruit) *la clef de l'intérieur*[6], c'est-à-dire, comme on a vu, l'abandon à ne rien faire du tout, et attendre que Dieu nous remue : tout irait bien; ainsi : « Vous êtes » conjurés, ô vous tous qui servez les âmes, de les » mettre d'abord dans cette voie, qui est Jésus- » Christ[7] : faites des catéchismes particuliers pour » enseigner à faire oraison, non par raisonnement » ni par méthode, les gens simples n'en étant pas » capables, mais une oraison de cœur et non de » tête, une oraison de l'esprit de Dieu et non de » l'invention de l'homme[1]. » On parle dans tous ces endroits et dans tout le livre comme s'il n'y avait ni confiance, ni espérance, ni amour, ni oraison, ni intérieur, que dans cette oraison particulière qui seule est de Dieu; et tout le reste; quoique tous les Psaumes, toute l'Ecriture et l'Oraison dominicale y soit contenue, *n'est qu'invention de l'homme.*

Il ne faut donc pas s'étonner si l'on décide[2] « qu'il est impossible d'arriver à l'union divine » par la seule voie de la méditation, ni même des » affections, ou de quelque oraison lumineuse et » comprise que ce puisse être. » C'est une chose résolue que les saints, où l'on ne verra que lumières et affections, sans aucun vestige d'oraison passive, ne sont point arrivés à l'union divine. » Au reste, si cette oraison était dangereuse, Jésus- » Christ en aurait-il fait la plus parfaite et la plus » nécessaire de toutes les voies? » On le suppose partout, quoique ce soit le point de la question, et on veut qu'on le croie sans preuve. A la fin, après avoir invité tout le monde sans exception à cette voie, comme à la plus nécessaire et la plus commune de toutes, l'on commence à sentir la difficulté de rendre si générale une vocation et une grâce si extraordinaire, et on se fait cette objection : « *L'on dit qu'il ne s'y faut pas mettre de soi- » même*[3], » voilà l'objection; et voici la réponse : « J'en conviens ; mais je dis aussi qu'aucune créa- » ture ne pourrait jamais s'y mettre : de sorte que » c'est crier contre une chimère que de crier contre » ceux qui se mettent d'eux-mêmes dans cette » voie. » Ce qui autorise tout le monde à ne plus rien examiner quand on croit y être. Au reste, c'est une illusion de dire qu'on ne s'y peut mettre soi-même, puis qu'encore qu'on ne s'y mette pas d'abord, on peut trouver une voie et une méthode certaine pour y être mis facilement et bientôt. De sorte qu'une oraison aussi extraordinaire que la passive, à la fin deviendra aussi commune qu'on voudra l'imaginer.

On veut toutefois un directeur; mais voici ce qu'on en dit : « Puisque nul ne peut entrer dans » sa fin que l'on ne l'y mette, il ne s'agit pas d'y » introduire personne, mais de montrer le chemin » qui y conduit, et de conjurer que l'on ne se » tienne pas lié et attaché à des hôtelleries, ou » pratiques qu'il faut quitter quand le signal est » donné ; ce qui se connaît par le directeur expé- » rimenté. » Mais quel sera ce directeur expérimenté, sinon un homme qui déjà prévenu de la bonté et nécessité de cette voie, puisqu'il y marche lui-même, vous conduira selon vos désirs et selon les siens? Comment pourrait-il faire autrement, puisqu'on l'avertit expressément que nul homme *ne peut feindre* d'être dans cet état; non plus que feindre d'*être rassasié quand il meurt de faim : car il échappe toujours quelque désir ou envie*[4]. Quand donc on est parvenu à ne plus rien désirer de Dieu, il faut nécessairement qu'un di-

1. *Moyen court*, § 1, *p.* 2, 4. — 2. *Idem*, *p.* 6. — 3. *Ibid.*, *pag.* 15, § 3, *etc.* — 4. *Ibid.*, § 23, *p.* 111, *etc.* — 5. *Ibid.*, *pag.* 114. — 6. *Ibid.*, § 23, *p.* 116. — 7. *Pag.* 117.

1. *Moyen court*, *pag.* 118. — 2. *Idem*. § 24, *pag.* 121. — 3. *Ibid.*, *pag.* 136. — 4. *Ibid.*, *p.* 138.

recteur vous mette dans la voie : et celui qui croira que l'état, où l'on ne désire ni l'on ne demande rien, est trompeur et contraire à l'Evangile, quelque saint et éclairé qu'il soit d'ailleurs, bien assurément ne sera jamais ce directeur expérimenté *qui montre l'eau vive, et tâche d'y introduire.*

Ainsi le signal certain qu'on est appelé à l'oraison passive, c'est de ne plus rien désirer ni demander, et de supprimer tous les actes et toutes les pratiques du chrétien : après quoi il ne reste plus qu'à conclure de cette sorte[1] : « Si la fin est » bonne, sainte et nécessaire; si la porte est » bonne, pourquoi le chemin qui vient de cette » porte, et conduit droit à cette fin, sera-t-il mau- » vais? » Voilà donc une méthode réglée pour arriver à la fin, c'est-à-dire à l'état où l'on ne fait rien que d'attendre à chaque instant que Dieu nous remue.

Comme pourtant cet état, où l'on ne cesse de tenter Dieu, et où l'on présume ce qu'il n'a jamais promis, pourrait à la fin troubler les âmes; de peur qu'on ne s'en étonne il en faut faire un mystère en s'écriant[2] : « O qu'il est vrai, mon Dieu, que vous » avez caché vos secrets aux grands et aux sages, » pour les révéler aux petits, » qui mettent leur petitesse à ne plus rien demander à Dieu, et à croire qu'ils l'honoreront en le laissant agir seul sans s'exciter à lui plaire.

Sur ce fondement tout est décidé : « Quiconque » n'entend pas cette voie, (et n'a pas le don extraor- » dinaire d'oraison passive,) non-seulement il n'est » pas parfait, mais il ignore le vrai amour; et (ce » qui est pis) plein de l'amour de soi-même et d'une » attache sensuelle aux créatures, il est incapable » d'éprouver les effets ineffables de la pure cha- » rité[3]. » Voilà jusqu'où l'on pousse la nécessité de l'oraison de quiétude; et je prie le sage lecteur de considérer ces derniers mots, et toutes les décisions qu'on vient d'entendre d'une bouche aussi ignorante que téméraire.

XXIX. *Trois démonstrations théologiques contre la nécessité de l'oraison passive pour la purification et perfection des âmes pieuses.* — Mais tout cela tombe par le fondement, pour trois raisons : la première est théologique, et nous l'avons déjà touchée, en disant que la perfection et la pureté dépend du degré et de la grandeur de l'amour, et non pas de la manière dont il est infus : ce qui est fondé sur ce principe, dont tous les théologiens et même les mystiques conviennent, qui est que l'état mystique ou passif n'est pas un don appartenant à la grâce qui nous justifie, et qui nous rend agréables et meilleurs, *gratia gratum faciens;* mais que comme la prophétie et le don des langues ou des miracles, il ressemble à cette sorte de grâce qu'on nomme gratuitement donnée, *gratia gratis data.* C'est ainsi que l'ont enseigné positivement Gerson[4] et les autres mystiques de ce temps-là, et dans le nôtre le Père Jacques Alvarez, savant jésuite, qui a traité plus amplement que tous les autres la théologie mystique. S'il faut encore aller plus avant, nous dirons que l'état mystique consistant principalement dans quelque chose que Dieu fait en nous sans nous, et où par conséquent il n'y a ni ne peut avoir de mérite, on a raison de décider qu'un tel don, encore qu'il puisse mettre des préparations à l'accroissement de la grâce justifiante, ne peut pas appartenir à sa substance : autrement, et c'est la seconde raison tirée de l'expérience, les plus grands saints de l'antiquité, où l'on ne voit ni trait ni virgule qui tende à l'état passif : un saint Basile, appelé de Dieu à enseigner les plus parfaits; un saint Grégoire de Nazianze, si sublime dans la contemplation; un saint Augustin, dont nous avons tant de hautes instructions sur l'oraison, des oraisons actuelles si belles et si expliquées dans ses *Soliloques,* dans son livre de *la Trinité*[1], dans ses autres livres, outre les *Confessions* qui, dans toute leur étendue, ne sont qu'une perpétuelle oraison, sans qu'on y voie aucun vestige, mais plutôt tout le contraire de ces impuissances mystiques : en un mot, tous les autres saints, les Cyprien, les Chrysostome, les Ambroise, les Bernard même, où ces états extraordinaires purement passifs et ces actes irréitérables ne se trouvent pas, seraient les plus imparfaits de tous les saints : et « des femmelettes » chargées de péchés, menées par divers désirs[2], » les surpasseraient en amour et par conséquent en sainteté et en grâce : ce qui n'est rien moins que de dégrader les saints, et leur ôter l'autorité que non-seulement leur doctrine, mais encore leur sainte vie leur donne dans l'Eglise.

Enfin, c'est une doctrine certaine en théologie que la purification des péchés ne dépend point de ces impuissances ni de ces purgations, qu'on nomme passives, ou de ce purgatoire des mystiques anciens ou modernes dont nous parlerons en son lieu : et saint Augustin a démontré que sans sortir de la voie commune, par le secours des aumônes, des oraisons et de la mortification chrétienne, « les » fidèles même parfaits, qui ne vivent pas ici sans » péché, méritent d'en sortir purs de tout pé- » ché : *Ut qui non vivunt sine peccato, mereantur* » *hinc exire sine peccato;* parce que, poursuit ce » saint docteur, comme ils n'ont pas été sans péché, » aussi les remèdes pour les expier ne leur man- » quent pas : *quia ut peccata non defuerunt, ita re-* » *media quibus purgarentur affuerunt*[3]. »

Ceux-là donc qui se sont servis de ces expiations sont des âmes entièrement pures, qui par les voies ordinaires sortent sans péché de cette vie; et s'il est vrai, comme l'établit et le prouve le même saint[4], que « la perfection de la justice de cette vie » consiste plus dans la rémission des péchés que » dans la perfection des vertus : » ce sont des justes parfaits qui purifiés de tout péché, comme il vient de dire, et ne laissant rien, entre Dieu et eux, capable de les séparer de sa vue; sans le secours de ces dons extraordinaires, sont admis d'abord à la vision bienheureuse conformément à cette parole : *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu*[5].

XXX. *Inutilité, dans cette matière, de la distinction entre la contemplation infuse et acquise.* — Cette doctrine convient, tant à la contemplation

1. *Moyen court, p.* 138 — 2. *Idem, pag.* 138. — 3. *Préface sur le Cantique.* — 4. *Gerson, III. part. Consid.* 5, 6, 7, 11, *etc.*

1. *S. Aug., Sol., l.* I, *c.* I; *tom.* I, *col.* 355. *De Trin., lib.* XV, *cap.* XXVIII, *n.* 51; *tom.* VIII, *col.* 1003, *etc.* — 2. *II. Tim.,* III. 6. — 3. *Epist. ad Hilar. olim.* LXXXIX, *nunc* CLVII, *cap.* I, *n.* 3; *tom.* II, *col.* 543; *Serm.* CLXXXI, *n.* 8; *tom.* V, *col.* 870. — 4. *De perfect. Just., cap.* XV, *n.* 33, *etc., tom.* X, *col.* 182. — 5. *Matth.,* V. 8.

infuse qu'à celle que les mystiques appellent acquise, puisqu'elles ont toutes deux les mêmes propriétés et les mêmes effets. Le bienheureux Jean de la Croix suivi de tous les mystiques, demande trois caractères nécessaires et inséparables, « en » sorte qu'il faut les avoir du moins tous trois con- » jointement, » pour connaître si l'on est dans la voie mystique; c'est-à-dire, comme il l'explique, s'il faut quitter « la méditation et les actes des » puissances, au moins ceux où il y a du dis- » cours[1]. » Or l'un de ces caractères est l'impuissance de faire ces actes : d'où il conclut que l'on ne peut *en sûreté* les abandonner, jusqu'à ce que la puissance de les exercer manque tout à fait. Que si l'on dit qu'il ne parle que de la contemplation infuse, je répondrai en premier lieu qu'il parle d'une sorte de contemplation qui résulte de l'habitude formée, et celle-là est l'acquise, ou il n'y en a point de ce titre. Je dirai en second lieu que ce pieux contemplatif, sans distinguer la contemplation acquise d'avec l'infuse, parle en général de l'oraison de quiétude, et prononce décisivement « qu'il ne faut laisser la méditation que quand » on ne peut point s'en servir, et lors seulement » que Notre Seigneur l'empêchera[2]. » Et pour ôter toute difficulté, Molinos, qu'on peut citer en ce lieu comme le grand auteur des nouveaux mystiques, convient qu'il faut avoir la même marque pour être admis à la contemplation qu'il nomme acquise, que pour être reçu à celle qu'on nomme infuse[3]. A son exemple, les nouveaux auteurs demeurent d'accord unanimement que l'oraison passive, acquise et infuse se fait en nous sans nous : que personne ne s'y peut mettre, et enfin que cette impuissance d'exercer les actes de discours ou de propre réflexion et de propre effort, est *ce signal* de les quitter où un directeur expert ne se trompe pas[4]. Ainsi cette distinction de contemplation infuse ou acquise ne sert de rien en cette occasion qu'à embrouiller la matière : ce qui fait aussi que nos faux mystiques conviennent enfin que la contemplation acquise ne diffère guère d'avec l'infuse, qu'elles se suivent de près, si elles ne sont tout à fait inséparables, et qu'elles ont toutes deux les mêmes caractères, c'est-à-dire ces impuissances auxquelles l'homme ne contribue rien, et où aussi il ne peut se mettre soi-même, ni y être mis autrement que par la puissante opération de Dieu, lorsqu'il lui plaît de tenir l'âme dans sa dépendance d'une façon particulière : d'où il s'ensuit clairement que la perfection de la contemplation acquise, aussi bien que celle de l'infuse, n'appartient en aucune sorte à la grâce justifiante, mais à ces dons gratuits qui de soi ne rendent pas l'homme meilleur, encore qu'ils puissent l'induire à le devenir : ce qui renverse par le fondement tout le système prétendu mystique des nouveaux docteurs.

LIVRE VIII.

Doctrine de saint François de Sales.

I. *Qu'on ne doit point supposer que saint François de Sales ait des maximes particulières.* — Pour achever ce que j'ai promis, il faut expliquer les maximes du saint évêque de Genève, que j'ai réservées à la fin pour les exposer sans interruption. Et d'abord on doit croire qu'il n'en a point d'autres que celles que nous avons vues si clairement autorisées par l'Ecriture, par la Tradition et par les mystiques approuvés. Si jamais il y eût un homme qui par son humilité et sa droiture fut ennemi des nouveautés, c'est sans doute ce saint personnage. Il n'y a qu'à l'écouter dans une lettre, où, avec cette incomparable candeur et simplicité, qui fait un de ses plus beaux caractères : « Je ne sais, dit- » il[1], j'aime le train des saints devanciers et des » simples : » à quoi il ajoute avec la même humilité : « Je ne pense pas tant savoir, que je ne sois » aise, je dis extrêmement aise d'être aidé, de me » démettre de mon sentiment, » et le reste qu'il faudra peut-être rapporter ailleurs. Sans doute on ne doit attendre aucune singularité dans les sentiments d'un tel homme; et aussi lui en attribuer, ce serait lui ôter l'autorité dont on veut se prévaloir.

II. *Claire décision du saint sur les demandes dans son dernier entretien : quelle indifférence il enseigne.* — Je dis donc, avant toutes choses, qu'il ne connaît pas ces matières superbement et sèchement désintéressées, qui font établir la perfection à ne rien demander pour soi-même. Si je voulais citer les endroits où il fait à Dieu des demandes, et où il en ordonne aux plus parfaits, j'aurais à transcrire une juste moitié de ses lettres; mais j'aime mieux produire sa doctrine que ses pratiques, et la voici dans le dernier des entretiens qu'il a faits à ses chères filles de la Visitation, et qui a pour titre : *De ne rien demander.*

A ce titre il ne paraît pas que le saint soit favorable aux demandes, et il s'en montre encore plus éloigné par ses paroles[2] : « Je veux peu de choses; » ce que je veux, je le veux fort peu; je n'ai pres- » que point de désirs : mais si j'étais à renaître, je » n'en aurais point du tout. Si Dieu venait à moi, » j'irais aussi à lui : s'il ne voulait pas venir à moi, » je me tiendrais là, et n'irais pas à lui. Je dis » donc qu'il ne faut rien demander ni rien refuser, » mais se laisser entre les bras de la Providence » divine sans s'amuser à aucun désir, sinon à vou- » loir ce que Dieu veut de nous. » J'allègue ce passage, parce qu'à le prendre au pied de la lettre c'est un de ceux où le saint pousse le plus loin l'indifférence et l'exclusion des désirs, la poussant jusqu'à celui d'aller à Dieu. Mais par bonheur il a lui-même prévu la difficulté, et on en trouve six lignes après un parfait éclaircissement dans ces paroles : « Vous me dites, poursuit le saint, s'il ne » faut pas désirer les vertus, et que Notre Sei- » gneur a dit : *Demandez, et il vous sera donné.* O » ma fille, quand on dit qu'il ne faut rien deman- » der ni rien désirer, j'entends pour les choses de » la terre : car pour ce qui est des vertus, nous les » pouvons demander; et demandant l'amour de » Dieu nous les comprenons, car il les contient » toutes. » On demande donc les vertus, et on demande surtout l'amour de Dieu, ou la charité, qui les contient; et on les demande pour satisfaire à ce précepte de l'Evangile : *Demandez.* On n'est donc point indifférent à les avoir : à Dieu ne plaise

1. *Mont. du Carm.*, *liv.* II, *chap.* 13, *p.* 72. — 2. *Obsc. nuit.*, *liv.* I, *ch.* X, *p.* 257. — 3. *Molin.*, *Guide. Introd.*, *sect.* 2, 3, *etc.* — 4. *Moy. court*, § 24, *p.* 136, 138.

1. *Liv.* II, *lettre* 21. — 2. *Entret.* XXI, *p.* 904, 905.

qu'on attribue à un homme si éclairé et si saint une si étrange indifférence, car il la faudrait pousser jusqu'à être indifférent à aimer ou à n'aimer pas, à avoir la charité ou à ne l'avoir pas. Mais le saint marque expressément qu'on la demande et avec elle toutes les vertus.

On sait, dans l'ordre de la Visitation, que ce dernier entretien du saint évêque à ses chères filles fut fait à Lyon la veille de sa mort, et on le doit regarder comme une espèce de testament qu'il leur a laissé. Il ne s'agit pas des imparfaits, puisque le saint parle ainsi à l'extrémité de sa vie pour expliquer la manière dont il a exclu ou admis les désirs dans son état : il n'y a rien de plus net; s'il était dans les maximes des nouveaux mystiques, il dirait comme eux que tout ce qu'on désire ou qu'on demande pour soi, même par rapport à Dieu, est intéressé : mais il se réduit manifestement à l'exclusion des désirs *des choses de la terre*, et il apporte encore ce tempérament[1] : « Je ne » veux pas dire pourtant qu'on ne puisse pas de» mander la santé à Notre Seigneur comme à celui » qui nous la peut donner, avec cette condition, si » telle est sa volonté. » Voilà comme il nous apprend à demander les biens temporels, sous condition; mais pour les vertus, il n'en a pas parlé de même, et il enseigne avec tous les saints à les désirer et à les demander absolument. Ce n'est donc pas à ces vrais biens qu'il étend son abandon ni la sainte indifférence qu'il prêche partout.

On dira que cette demande conditionnelle de la santé est un conseil pour les infirmes, mais non : car il l'approuve dans la sainte veuve qu'il n'a cessé d'élever à la perfection : « Vos désirs, dit-il[2], » pour la vie mortelle (qu'elle désirait à son saint » conducteur) ne me déplaisent point, car ils sont » justes; pourvu qu'ils ne soient pas plus grands » que leurs objets méritent. C'est bien fait sans » doute de désirer la vie à celui que Dieu vous a » donné pour conduire la vôtre. » Voilà ce qu'il dit à celle en qui il témoigne tant de fois qu'il veut éteindre tout désir et la porter au dernier degré de l'indifférence chrétienne. Mais c'est que l'indifférence de saint François de Sales n'était pas une indolence, ni l'insensibilité des nouveaux mystiques, qui se glorifient de voir tous les hommes non pas malades, mais damnés, sans s'en émouvoir. Le saint évêque au contraire demande partout qu'on désire pour un ami, pour un père ou temporel ou spirituel, ce qui convient : « car, dit-il[3], il ne faut » pas demeurer sans affection; ni les avoir égales » et indifférentes; il faut aimer chacun en son de» gré. » Ainsi, l'indifférence qu'il enseigne n'empêche pas une juste et vertueuse pente de la volonté d'un côté, mais il veut en même temps qu'elle soit soumise.

III. *Objections tirées des paroles du saint évêque.* — L'on dira que ce dénouement n'est pas suffisant pour entendre toute la doctrine du saint, ni même pour bien expliquer le lieu allégué de l'Entretien XXI, puisqu'il y pousse l'exclusion de tout désir, en cas qu'il eût à renaître, jusqu'au désir *d'aller à Dieu*, et jusqu'à prononcer ces paroles : « Si Dieu » venait à moi, j'irais aussi à lui : s'il ne voulait » pas venir à moi, je me tiendrais là[1]. » Ce qui marque une indifférence même pour les choses de Dieu, même pour aller à lui. On voit aussi, dans le *Traité de l'amour de Dieu*, un chapitre dont le titre est : *Que la sainte indifférence s'étend à toutes choses*[2]. C'est à quoi se rapporte encore la comparaison *de la statue*[3], à qui le saint fait ressembler l'âme indifférente pour lui ôter tout désir et tout mouvement; *celle* du musicien sourd, et les autres qui semblent pousser l'indifférence, qu'il nomme *amoureuse*, au delà de toute mesure. Il semble aussi exclure de la charité le désir de posséder Dieu, c'est-à-dire celui du salut et de l'éternelle récompense, et rapporter ce désir à l'amour qu'on appelle l'espérance, qui, selon lui, n'est pas *un amour pur*, mais un *amour intéressé*[4]. Et voilà fidèlement, sans rien ménager, tout ce qu'on peut tirer de la doctrine du saint en faveur des nouveaux mystiques.

IV. *Réponse par trois questions, dont la première est : Si c'est un acte intéressé de désirer son salut. Décision du saint par ses propres paroles.* — Mais pour peu qu'on eût de bonne foi, on ne formerait pas ces difficultés : car je voudrais demander à ceux qui les font, s'ils veulent attribuer à saint François de Sales une opinion qui dirait que désirer de voir Dieu est un acte qui n'appartient pas à la charité, ou que cet acte est indifférent au chrétien, ou que le chrétien est indifférent à avoir la vertu ou ne l'avoir pas. Il faudrait être insensé pour prendre l'affirmative sur aucune de ces trois questions; mais pour un entier éclaircissement répondons-y par ordre.

Ma première question a été : si l'on veut attribuer à ce saint une opinion où l'on dirait que le désir de voir Dieu n'appartient pas à la charité. Mais nous avons déjà vu que ce serait lui attribuer une opinion que personne n'eût jamais, puisque toute la théologie est d'accord que désirer son salut par conformité à la sainte volonté de Dieu, comme une chose qu'il veut que nous voulions, et encore le désirer comme une chose où Dieu met sa gloire, c'est un acte d'un vrai et parfait amour de charité, que David a exercé lorsqu'il a dit : *Je ne désire de Dieu qu'une seule chose*[5] : que saint Paul a exercé lorsqu'il a dit : *Je désire d'être avec Jésus-Christ*[6] : et que tous les saints exercent lorsqu'ils demandent à Dieu *que son règne advienne*. Voilà un fondement certain, qu'on ne peut faire ignorer à saint François de Sales, sans en même temps lui faire ignorer les premiers principes, et ceux qu'il a lui-même le mieux établis. Et pour ne laisser ici aucun embarras, je n'ai besoin que de deux ou trois chapitres où il parle de ceux qui meurent d'amour pour Dieu. Ceux-là sans doute sont dans la parfaite charité, selon le saint, comme il paraît par un chapitre qui porte ce titre : *Que le suprême effet de l'amour effectif est la mort des amants*[7]; où il les distingue en deux classes, dont l'une est de ceux *qui moururent en amour*[8], et l'autre qui sans doute est la plus parfaite, puisque c'est celle où il met la sainte Vierge et Jésus-Christ même, est de ceux qui meurent d'amour[9]. Or, et

1 *Entret.* XXI, *p.* 905. — 2. *Liv.* IV, *ep.* 94. — 3. *Entret.* VIII, *de la désapprob.*, *p.* 833.

1. *Entr.* XXI, *pag.* 904. — 2. *Liv.* IX, *chap.* 5. — 3. *Liv.* VI, *chap.* 11. *Lettr.*, *liv.* II. 53. — 4. *Am. de Dieu*, *liv.* II, *ch.* 16, 17, 22. — 5. *Ps.*, XXVI. 4. — 6. *Philip.*, I. 23. — 7. *Am. de Dieu*, *liv.* VII, *ch.* 9. — 8. *Idem.* — 9. *Ibid.*, *ch.* 10. *Ibid.*, *ch.* 13 et 14.

les uns et les autres meurent en désirant de jouir de Dieu. Notre saint range dans la première classe saint Thomas d'Aquin, à qui il fait dire en mourant, ces paroles du Cantique qui étaient les dernières qu'il avait exposées : *Venez, ô mon cher bien-aimé, et sortons ensemble aux champs*[1]. Il mourut *avec cet élan*, qui est sans doute *un élan* d'amour, et en même temps un élan qui appelle Jésus-Christ, et un désir de sortir du corps pour aller se perdre dans ce champ immense de l'Etre divin. Voilà pour ceux qui meurent en amour et dans l'exercice actuel de la charité. Parmi ceux qui meurent d'amour, il compte saint François d'Assise[2], et en même temps il remarque qu'il mourut en disant avec David : « Tirez-moi de la » prison; les justes m'attendent jusqu'à ce que » vous me donniez ma récompense[3]. »

Il raconte dans le chapitre suivant, *l'histoire merveilleuse d'un gentilhomme* qui, après avoir visité tous les saints lieux, alla *mourir d'amour sur le mont d'Olivet*[4], d'où Jésus-Christ était monté aux cieux. On ne peut douter que cet homme n'eût l'amour dans une grande perfection, puisqu'il en mourut; et que saint Bernardin de Sienne, dont le saint évêque a tiré cette histoire, raconte qu'étant ouvert on trouva gravé dans son cœur, *Jésus mon amour*. Or ce bienheureux et parfait amant *dont le cœur*, dit notre saint, *s'était éclaté d'excès et de ferveur d'amour*, était mort en disant ces paroles : « O Jésus! je ne sais plus où vous cher- » cher et suivre en terre : Jésus mon amour, ac- » cordez donc à ce cœur qu'il vous suive et s'en » aille après vous là-haut; et avec ces ardentes » paroles il lança quant-et-quant son âme au ciel » comme un trait, comme une sagette sacrée, » dit notre saint. Voilà comme meurent ceux qui meurent d'amour, et non-seulement ils désirent d'aller posséder Jésus-Christ; mais encore c'est leur désir qui lance leur âme vers ce divin objet.

V. *Principes solides du saint, pour joindre au parfait amour le désir de son salut éternel.* — Ce serait en vérité un prodige parmi les chrétiens, de dire que le désir de voir Dieu et d'arriver au salut, ne fût pas un désir d'un amour pur; mais puisque nos mystiques en veulent douter, et qu'ils veulent s'autoriser de saint François de Sales, il faut encore leur faire voir sur quels principes il a accordé la pureté d'un amour désintéressé avec le désir de la jouissance. Or, ce principe est connu de toute la théologie, et n'est autre que celui que nous avons vu, qui est que Dieu voulant notre salut, il faut que nous le voulions, afin de nous conformer à sa volonté par un saint et parfait amour. Mais peut-on croire que notre saint ait ignoré ce beau principe, après qu'il a dit[5] : « Il nous faut » être charitables à l'endroit de notre âme. » Et après : « Ce que nous faisons pour notre salut est » fait pour le service de Dieu, car Notre Seigneur » même n'a fait en ce monde que notre salut. » Mais il pousse cette vérité jusqu'à son premier principe dans le *Traité de l'amour de Dieu*, où il pose d'abord ce fondement : « Dieu nous a signifié » en tant de sortes et par tant de moyens qu'il » voulait que nous fussions tous sauvés, que nul » ne le peut ignorer[1]. » Et après : « Or bien que » tous ne se sauvent pas, cette volonté néanmoins » ne laisse pas d'être une vraie volonté de Dieu, » qui agit en nous selon la condition de sa nature » et de la nôtre. « Voilà donc deux vérités constantes; l'une, que Dieu veut que nous soyons tous sauvés; l'autre, qu'il le veut d'une *vraie volonté*. D'où il suit que celui qui veut son salut, agit en conformité de la volonté de Dieu, et conséquemment par amour. Et en effet, c'était cet amour qu'exerçait le Roi-Prophète en disant : « *J'ai de-* » *mandé une chose, et c'est celle-là que je poursui-* » *vrai à jamais* : *que je voie la volupté du Seigneur,* » *et que je visite son temple :* mais quelle est, dit » le saint évêque de Genève[2], la volupté de la » souveraine bonté, sinon de se répandre et com- » muniquer ses perfections? Certes, ses délices » sont d'être avec les enfants des hommes pour » verser sa grâce sur eux. » C'est donc aimer Dieu véritablement et pour sa bonté, que d'aimer cette souveraine bonté dans l'exercice qu'elle aime le plus, qui est celui d'opérer notre salut. C'est là sans doute un acte de vrai et parfait amour, puisque c'est un acte qui nous fait aimer non-seulement *la volonté*, mais encore *la volupté* du Seigneur en nous faisant aimer notre salut; parce qu'ajoute le saint après saint Paul, « notre sancti- » fication est la volonté de Dieu, et notre salut » son bon plaisir; et il n'y a, poursuit-il, nulle » différence entre le bon plaisir ni la bonne vo- » lupté, ni par conséquent entre la bonne volupté » et la bonne volonté divine; » par conséquent il n'en faut point faire non plus entre l'amour de notre salut dans cette vue, et l'amour de charité qui nous fait aimer Dieu pour Dieu et pour sa bonté souveraine.

VI. *Nulle indifférence pour le salut dans le saint évêque de Genève.* — Il a pratiqué ce qu'il a cru : tout est rempli dans ses lettres, de la céleste patrie : « O Dieu! dit-il[3], ma très-chère mère, aimons par- » faitement ce divin objet qui nous prépare tant de » douceurs dans le ciel, et cheminons nuit et jour » entre les épines et les roses pour arriver à cette » céleste Jérusalem. » C'est ainsi qu'il aspirait incessamment, quoiqu'insensiblement pour la plupart du temps, à l'union au cœur de Jésus, et se remplissait d'une certaine affluence du sentiment que nous aurons pour la vue de Dieu en paradis. Voilà comme il était indifférent pour cette ineffable béatitude. En vérité, il ne songeait guère à se désintéresser à la manière de nos mystiques : « O » Dieu! dit-il[4], quels soupirs devait jeter Moïse à la » vue de la terre promise? » Pourquoi ces soupirs? et que ne se dépouillait-il de cet intérêt? En parlant à une âme sainte[5], « à qui il ne permet pas de lire » les livres où il était parlé de la mort, du juge- » ment et de l'enfer, à cause, dit-il, qu'elle n'avait » pas besoin d'être poussée à vivre chrétiennement » par les motifs de la frayeur; âme qui par consé- » quent était élevée à cette parfaite charité qui ban- » nit la crainte; il lui conseille de s'entretenir et » d'aimer la félicité éternelle, et de faire souvent » des actes d'amour envers Notre-Dame, les saints » et les anges célestes, pour s'apprivoiser avec

1. *Am. de Dieu*, c. 9. — 2. *Idem*, c. 11. — 3. *Ps.*, CXLI. 8. — 4. *Liv.* VII, *ch.* 12. — 5. *Liv.* III, *ep.* 30.

1. *Liv.* VIII, *c.* 4. — 2. *Idem.* — 3. *Ibid.*, IV, *ép.* 89. — 4. *Ibid.*, V, *ép.* 1. — 5. *Ibid.*, *ép.* 28.

» eux; et parce qu'ayant beaucoup d'accès avec » les citoyens de la céleste Jérusalem, il lui fâchera » moins de quitter ceux de la terrestre, ou basse » cité du monde. » Il était temps de proposer à une âme d'une si parfaite charité l'oubli des récompenses éternelles, et de lui défendre les livres qui lui en parlaient, comme ceux qui lui parlaient de l'enfer et du jugement; mais au contraire, il nourrit son amour parfait de cette douce espérance : « Usez, dit-il, toujours de paroles d'amour et d'es» pérance envers Notre Seigneur : » pour se détacher du monde, il l'*exhortait* à songer toujours *à cette vie, à cette félicité éternelle*. Etait-ce pour affaiblir son amour? N'était-ce pas plutôt, comme il dit lui-même en tant d'endroits, que cette Jérusalem est le lieu où règne l'amant, et un lieu par conséquent qu'une âme qui aime ne peut pas ne point aimer? c'est pourquoi aussi, loin de se croire lui-même intéressé, ou plus imparfait dans le désir qui le possédait d'être avec Dieu, au contraire avec sa bonté et simplicité admirable il avoue « qu'il trouve son âme un peu plus à son gré qu'à » l'ordinaire, parce qu'il la voit plus sensible aux » biens éternels[1]. » Et pour montrer que c'était un pur et parfait amour qui lui faisait pousser tous ces désirs vers la céleste patrie : « Pour moi, » dit-il[2], je n'ai rien su penser ce matin qu'en » cette éternité de biens qui nous attend, mais en » laquelle tout me semblerait peu ou rien, si ce » n'était cet amour invariable et toujours actuel de » ce grand Dieu qui y règne toujours. » Voilà donc *cet amour toujours actuel*, mais uniquement dans le ciel; car s'il l'avait sur la terre, dès la terre il serait content. Voilà un homme tout possédé de *cette éternité de biens*, mais qui trouve que le plus grand bien ou le seul, c'est que l'amour n'y est jamais discontinué : et une âme faussement mystique s'imaginera être plus parfaite qu'un si grand saint, à cause qu'elle aura dit dédaigneusement qu'elle ne sait *sur quoi arrêter un désir, pas même sur les joies du paradis*.

VII. *Conclusion par deux principes, que le saint évêque ne connaît pas cette indifférence pour le salut, que les nouveaux mystiques veulent introduire.* — Ainsi le saint évêque de Genève, loin de dire qu'aimer son salut ou désirer de jouir de Dieu ne soit pas un acte de charité, a démontré le contraire par les exemples des saints, et par deux raisons, dont l'une est qu'en désirant son salut on se conforme à la volonté de Dieu; et l'autre, que ce désir n'est qu'un désir d'un amour toujours actuel, invariable et parfait. Mais dès là toutes nos questions sont résolues. Si le vrai désir de son salut enferme un parfait amour, on ne peut pas y être indifférent. Ne laissons pas toutefois d'enfoncer cette matière; et pour mieux développer la doctrine de ce saint évêque, écoutons en quoi il met son indifférence.

VIII. *En quoi le saint établit la sainte indifférence chrétienne, et que ce n'est jamais pour le salut.* — On ne peut s'étonner assez qu'on se soit trompé sur ce sujet-là, après le soin qu'il a pris en tant d'endroits de réduire cette indifférence à ce qu'il appelle les événements de la vie. On a objecté le chapitre qui a pour titre : *Que la sainte indifférence s'étend à toutes choses*[1]; mais c'est par cet endroit même que se résout le plus nettement la difficulté. « L'indifférence, dit-il, se doit prati» quer ès choses qui regardent la vie naturelle, » comme la santé, la maladie, la beauté, la lai» deur, etc., ès choses qui regardent la vie civile, » pour les honneurs, rangs, richesses : ès variétés » de la vie spirituelle, comme sécheresse, conso» lations, goûts, aridités : ès actions, ès souffran» ces, et en somme à toutes sortes d'événements. » On voit que, parmi les choses où l'indifférence s'étend, il ne comprend pas le salut : à Dieu ne plaise. Il rapporte l'exemple de Job affligé, quant *à la vie spirituelle*, quant *à la civile*, quant *à la vie spirituelle par pressures, convulsions, angoisses, ténèbres, etc.* L'indifférence du saint s'étend jusque-là, mais non pas outre. Il produit ce beau passage de saint Paul, où il nous annonce une générale indifférence : mais c'est *ès tribulations, ès nécessités et angoisses, etc., à droite et à gauche, par la gloire et par l'abjection*, et autres de cette nature qui se rapportent aux divers événements de la vie.

IX. *Fondement de la doctrine précédente sur les deux sortes de volontés en Dieu.* — La raison fondamentale de cette doctrine, c'est que l'indifférence ne peut tomber sur la *volonté déclarée et signifiée* de Dieu; autrement il deviendrait indifférent de vouloir ou ne vouloir pas ce que Dieu déclare qu'il veut. Or, dit le saint[2], la doctrine chrétienne nous propose clairement les vérités que Dieu veut que nous croyions, les biens qu'il veut que nous espérions, les peines qu'il veut que nous craignions, ce qu'il veut que nous aimions, les commandements qu'il veut que nous fassions, et les conseils qu'il veut que nous suivions. En tout cela donc il n'y a point d'indifférence : par conséquent il n'y en a point pour le salut qu'il faut *espérer*, parce que c'est la volonté signifiée de Dieu; c'est-à-dire « qu'il nous a signifié et mani» festé, qu'il veut et entend que tout cela soit cru, » espéré, craint, aimé et pratiqué. » C'est à cette volonté de Dieu que nous devons conformer notre cœur, « croyant selon sa doctrine, espérant selon » ses promesses, craignant selon ses menaces, ai» mant et vivant selon ses ordonnances. »

Par ce moyen, l'indifférence étant exclue à l'égard des choses qui tombent sous la volonté déclarée ou signifiée, parmi lesquelles est comprise la volonté de se sauver; il a fallu, comme a fait le saint, restreindre l'indifférence chrétienne à certains événements qui sont réglés par la volonté de bon plaisir, dont les ordres souverains décident des choses qui arrivent *journellement* dans tout le cours de la vie, comme *de la mort d'une mère, ou du succès des affaires*, qui sont les exemples par lesquels le saint évêque détermine ses intentions dans tout ce discours[3].

X. *Objection sur l'indifférence de saint Paul et de saint Martin.* — Il est vrai qu'il a loué auparavant[4] *cette héroïque indifférence* de saint Paul et de saint Martin qui semblait s'étendre jusqu'au désir de voir Jésus-Christ; oui sans doute, non quant au fond, de le voir ou ne le voir pas absolument; car

1. *Liv.* VI, *ép.* 58. — 2. *Liv.* VII, *ép.* 31.

1. *Am. de Dieu*, *liv.* IX, *c.* 5. — 2. *Idem*, *liv.* VIII, *c.* 3. — 3. *Ibid.*, *liv.* IX, *c.* 6. — 4. *Ibid.*, *ch.* 4.

qui pourrait souffrir cette indifférence? ou qui jamais a été moins indifférent que saint Paul sur ce sujet? Mais quant au plus tôt ou au plus tard, qui est une chose appartenante *aux événements*, puisqu'elle dépend du moment de notre mort.

XI. *La même doctrine confirmée dans un de ses entretiens.* — Les événements dont il parle, et qui font l'objet de la sainte indifférence chrétienne, sont ceux qui se déclarent tous les jours par les ordres de la divine Providence. Il répète la même doctrine dans un entretien admirable[1], où l'on trouve un clair dénouement de toutes les difficultés, et toujours sur le fondement de ces deux volontés; « l'une signifiée, et l'autre *de bon plaisir;* » laquelle, dit-il, regarde les événements des » choses que nous ne pouvons pas prévoir : comme » par exemple : Je ne sais si je mourrai demain, » et ainsi du reste. De même, continue-t-il, il arri» vera que vous n'aurez pas de consolation dans » vos exercices, il est certain que c'est le bon plai» sir de Dieu. C'est pourquoi il faut demeurer » avec une extrême indifférence entre la consola» tion et la désolation. De même en faut-il faire » dans toutes les choses qui nous arrivent. »

XII. *Quel est l'abandonnement du saint.* — C'est là aussi ce qu'il appelle l'abandonnement qui est, selon lui, « la vertu des vertus; et ce n'est, dit-il[2], » autre chose qu'une parfaite indifférence à rece» voir toutes sortes d'événements selon qu'ils arri» vent, » et selon qu'il plaît à Dieu qu'ils se développent journellement à nos yeux, tant dans la vie naturelle par les maladies et autres choses semblables, que dans la vie spirituelle par la sécheresse ou par la consolation, comme nous venons de l'entendre tant et tant de fois de sa bouche.

XIII. *Qu'on ne trouve pas une seule fois le salut compris par ce saint sous l'indifférence chrétienne, mais plutôt tout le contraire dans un beau passage.* — Je pourrais ici rapporter une infinité de passages de cet incomparable directeur des âmes, mais ceux-ci suffisent; et j'assurerai sans crainte qu'en tant de lieux où il parle de la sainte indifférence, il ne s'en trouvera pas un seul où il soit sorti des bornes qu'on vient de voir, et où il ait seulement nommé le salut : au contraire, il a supposé que l'indifférence ne tombait pas sur cet objet-là, puisque la volonté de Dieu s'est déclarée sur l'espérance aussi bien que sur le désir qu'il en faut avoir; et il a si peu pensé que ce divin commandement ne s'étendît pas aux plus parfaits, que parlant de l'âme parfaite, de l'âme qui est parvenue à l'excellente dignité d'épouse, « de cette admira» ble amante qui voudrait ne point aimer les goûts, » les délices, les vertus et les consolations spiri» tuelles, de peur d'être divertie, pour peu que ce » soit, de l'unique amour qu'elle porte à son Bien» Aimé, il lui fait dire que c'est lui-même et non » ses biens qu'elle recherche[3]. » Elle le recherche donc; et loin d'être indifférente à le posséder comme nos froides et fausses mystiques, elle s'écrie à cette intention[4] : « Hé! montrez-moi, mon » Bien-Aimé, où vous paissez et reposez, afin que » je ne me divertisse point après les plaisirs qui sont hors de vous. » Tant il était naturel, en parlant des sentiments des parfaits, d'y joindre, comme le comble de la perfection, le plus vif désir de posséder Dieu.

XIV. *Si le saint a cru qu'il ne fallait pas désirer ou demander les vertus, et en quel sens il a dit qu'on en doit perdre le goût.* — Nous avons résolu les deux premières difficultés que nous avions proposées[1] : l'une, si l'on peut attribuer au saint la pensée, que le désir du salut n'appartienne pas à la charité; l'autre si l'on peut lui faire accroire qu'il ait tenu cet acte pour indifférent au chrétien? Par là se résout encore la troisième difficulté sur l'indifférence pour les vertus. Car puisqu'elles appartiennent à la volonté signifiée, c'est-à-dire à l'exprès commandement de Dieu; il n'y a point là d'abandon ni d'indifférence à pratiquer : ce serait une impiété de s'abandonner à n'avoir point de vertus, ou de demeurer indifférent à les avoir. C'est pourquoi le saint nous a dit, dans l'Entretien XXI, qu'il les fallait demander, et les demander non sous condition, mais absolument, et demander la charité qui les contient toutes : et s'il dit, dans le passage qu'on vient de produire, que l'âme parfaite *désire de ne point goûter les vertus*, il a expliqué ailleurs[2], que ne les point goûter, ce n'est point être indifférent à les avoir ou à ne les avoir pas; « mais c'est après s'être dépouillé du » goût humain et superbe que nous en avions, s'en » revêtir derechef, non plus, parce qu'elles nous » sont agréables, utiles, honorables et propres à » contenter l'amour que nous avons pour nous» mêmes; mais parce qu'elles sont agréables à » Dieu, utiles à son honneur, et destinées à sa » gloire. »

Que si nos nouveaux mystiques répondent que c'est ainsi qu'ils l'entendent, et qu'ils ne se dégoûtent des vertus qu'au sens de saint François de Sales : qu'ils s'en expliquent donc comme lui; qu'ils cessent d'en parler avec cette dédaigneuse indifférence que ce saint homme n'eut jamais : qu'ils les désirent avec lui; qu'ils les demandent, comme il fait presque à toutes les pages de ses écrits; et qu'ils se défassent de cette détestable maxime, que ni ce saint ni les autres saints ne connaissent pas; que dans un certain état de perfection il ne faut rien demander pour soi, et que cet acte est intéressé.

XV. *Quel est le dessein du saint évêque dans la comparaison de la statue, et que l'état qu'il veut expliquer ne regarde précisément que le temps de l'oraison.* — Il est aisé de résoudre par ces principes, les objections que l'on tire des comparaisons du saint évêque[3]. Sa statue, qui surprend le plus ceux qui ne savent pas de quoi il s'agit, est la plus aisée à expliquer, parce qu'elle regarde non pas un état perpétuel, mais seulement le temps de l'oraison, et encore de cette oraison particulière qu'on appelle de simplicité ou de repos, qui était celle de sa sainte fille, la vénérable Mère de Chantal. Comme cette oraison est passive, c'est-à-dire qu'elle appartient à ces bienheureux états, où l'âme est poussée et agie, pour ainsi parler, par l'esprit de Dieu, plutôt qu'agissante, ainsi qu'il a été dit, il ne faut pas s'étonner que dans les moments où

1. *Entr.* II, *p.* 803. — 2. *Idem, pag.* 803, 804. — 3. *Am. de Dieu*, *liv.* IX, *chap.* 16. — 4. *Idem*, *Cant.*, I. 6.

1. Ci-dessus, *chap.* 4. — 2. *Am. de Dieu*, *liv.* IX, *chap.* 16. — 3. *Liv.* VI, *c.* 11; *Liv.* II, *ép.* 51, 53.

elle est actuellement sous la main Dieu, on la compare à une statue qui est mise dans un beau jardin seulement pour y satisfaire les yeux de celui qui l'a posée dans sa niche, sans presque y exercer aucune action.

Quand nous traiterons en particulier de l'oraison de la Mère de Chantal, ce sera le temps de dévoiler tout à fait le mystère de cette statue vivante et intelligente. En attendant, nous dirons qu'elle n'est pas tellement statue, qu'*ou par l'entendement ou par la volonté elle ne fasse des actes envers Dieu*[1]; et ainsi qu'elle est en état qu'on lui donne ces conseils : « Soyez seulement bien fidèle » à demeurer auprès de Dieu en cette douce et » tranquille attention de cœur, et en ce doux en- » dormissement entre les bras de sa providence, » et en ce doux acquiescement à sa sainte volonté : » gardez-vous des fortes applications de l'entende- » ment, puisqu'elles vous nuisent non-seulement » au reste, mais à l'oraison même : et travaillez » autour de votre cher objet par les affections tout » simplement et le plus doucement que vous pour- » rez. » On voit qu'il parle des âmes dans le temps de l'oraison, et que même en ce temps-là cet excellent maître sait bien faire faire à sa statue les actes d'*affections douces* qui sont laissés en sa liberté. En quoi il veut qu'elle soit statue, c'est-à-dire non agissante, c'est à l'égard de *ces fortes applications qui nuisent à l'oraison même*. Il faut réduire les comparaisons dans leurs justes bornes, et c'est tout détruire que de les pousser à toute rigueur. Ainsi la statue du saint n'est point telle par la cessation de tous les actes, mais par la seule cessation des actes plus turbulents. Au reste, quoiqu'*elle travaille autour de son cher objet*, c'est *si doucement* qu'à peine s'en aperçoit-on. Nous verrons ailleurs ce qui est compris dans ce doux travail; les demandes et les désirs tranquilles et doux n'en sont pas exclus, et quand ils le seraient passagèrement dans le temps de l'oraison, on doit les faire en d'autres temps, comme disait le Père Baltasar, et comme saint François de Sales nous le dira en son temps : mais durant certains moments, et dans l'oraison de cet état, ils ne sont pas nécessaires.

XVI. *Comment l'âme en un autre sens, et par rapport aux consolations, ressemble à une statue.*— Il ne faut pourtant pas s'imaginer que la grâce de l'oraison soit tellement renfermée dans le temps de l'oraison même, qu'elle n'influe pas dans toute la suite. Car la grâce n'est donnée dans l'oraison qu'afin que toute la vie s'en ressente. Ainsi cette sage statue aura toujours dans l'oraison et hors de l'oraison cette perpétuelle disposition de ne vouloir ni s'avancer aux consolations, ni s'éloigner des sécheresses, qu'autant qu'il plaira à Dieu de la mouvoir; parce que ces vicissitudes de jouissance et de privation en cette vie ne sont pas en notre puissance : si bien qu'il faut attendre les moments de Dieu, et, comme dit le saint directeur[2], *recevoir également l'un et l'autre* en demeurant à cet égard dans l'indifférence qu'il a prescrite. En ce sens, on est devant Dieu comme une statue immobile, qui n'avance, pour ainsi parler, ni ne recule, et demeure dans une attente paisible. Il a pratiqué ce qu'il enseignait, et c'est l'intention du passage où il disait *que si Dieu venait à lui* en le visitant par les consolations, *il irait à Dieu* en les recevant avec reconnaissance[1]; mais *que s'il ne venait pas*, s'il retirait sa douce présence, et laissait l'âme dans la privation et la sécheresse, ou même, ce qui lui est bien plus douloureux, dans la désolation et dans l'abandonnement à la croix avec Jésus-Christ, *il se tiendrait là* sans s'avancer davantage, et attendant tranquillement les moments divins.

XVII. *Comment doit être entendue l'indifférence du saint à l'égard des consolations ou des privations.* — Il faut ici prévenir l'objection de ceux qui se souvenant des gémissements de saint Bernard et des autres saints dans le temps des privations, trouvent trop grande et trop sèche l'indifférence et l'égalité que recommande notre saint évêque. Mais nous avons déjà dit[2] que l'indifférence de ce saint n'empêche pas une pente d'un certain côté. Il permet même, dans ces sécheresses, de gémir et de soupirer, de dire au Sauveur qui semble nous délaisser, mais doucement[3] : « Venez dans notre » âme : j'approuve, dit-il, que vous remontriez à » votre doux Sauveur, mais amoureusement et » sans empressement, votre affliction : et comme » vous dites qu'au moins il se laisse trouver à » votre esprit, car il se plaît que nous lui racon- » tions le mal qu'il nous fait, et que nous nous » plaignions de lui, pourvu que ce soit amoureu- » sement et humblement et à lui-même, comme » font les petits enfants quand leur chère mère les » a fouettés. » Qui pèsera ces paroles, et qui les comparera avec celles de saint Bernard, verra que l'indifférence du saint évêque ne s'éloigne pas de l'esprit des autres saints, puisqu'à leur exemple il admet les plaintes pleines de tendresse qu'on pousse dans les privations : et tout ce qu'il demande aux âmes peinées, c'est qu'au moment qu'il faudra boire le calice, et pour ainsi dire, donner le coup du consentement; elles conservent l'égalité qui est nécessaire pour dire : *Non ma volonté, mais la vôtre.*

XVIII. *La comparaison du musicien : Que la charité est une amitié réciproque.* — Voilà déjà d'admirables tempéraments tirés des paroles du saint, à la comparaison de la statue. Celle du musicien, qui ne jouit pas de la douceur de ses chants, parce qu'il est *devenu sourd*, ni du plaisir de contenter son prince pour qui il touche *son luth*, parce que ce prince *s'en va et le laisse jouer tout seul par obéissance*[4], est propre à représenter une âme soumise qui chante le cantique de l'amour divin, non pour se plaire à elle-même, mais pour plaire à Dieu, et souvent même sans savoir si elle lui plaît, ni pour cela interrompre sa sainte musique. La comparaison est juste jusque-là. Quand nos faux mystiques en infèrent qu'il faut porter l'abandon jusqu'à être indifférent à plaire ou ne pas plaire à Dieu, et que, contre la nature des comparaisons, ils poussent celle-ci à toute outrance, ils tombent dans une erreur manifeste, qui est celle de regarder la charité comme une simple bienveillance de l'âme envers Dieu, sans prétendre à un amour ré-

1. *Liv.* II, *ép.* 53. — 2. *Entret.* IV, *pag.* 821

1. *Entret.* XXI, *p.* 901. — 2. *Ci-dessus, c.* 2. — 3. *Liv.* V, *ép.* 1. — 4. *Liv.* IX, *c.* 9 *et* 11

ciproque. Mais ce sentiment est réprouvé par toute la théologie et par saint François de Sales lui-même, lorsqu'il enseigne que l'amour qu'on a pour Dieu dans la charité *est une vraie amitié*[1]; c'est-à-dire, un amour réciproque, Dieu ayant aimé éternellement quiconque l'a aimé, l'aime, ou l'aimera temporellement. « Cette amitié est déclarée et re- » connue mutuellement, attendu que Dieu ne peut » ignorer l'amour que nous avons pour lui, puisque » lui-même nous le donne; ni nous aussi celui qu'il » a pour nous, puisqu'il l'a tant publié, etc. » Ainsi l'on peut et l'on doit porter la perfection du détachement jusqu'à ne pas sentir que nous plaisons à Dieu, ni même que Dieu nous plaît, s'il nous veut ôter cette connaissance : mais ne songer pas à lui plaire au fond, et ne le pas désirer de tout son cœur, c'est renoncer à cette amitié réciproque, sans quoi il n'y a point de charité. C'est néanmoins où nous veulent conduire les faux mystiques, puisque si nous désirions de plaire à Dieu, c'est-à-dire qu'il nous aimât, nous ne pourrions ne pas désirer les effets de son amour, c'est-à-dire, les récompenses par lesquelles il en déclare la grandeur et en assure la jouissance pour toute l'éternité; ni ce qui nous attire son amour, c'est-à-dire toutes les vertus : ce que les nouveaux mystiques ne permettent pas aux parfaits, puisqu'ils ne veulent même pas qu'ils en demandent aucune.

XIX. *Autre comparaison du saint évêque, qui prouve l'indifférence pour les moyens, mais non jamais pour la fin.* — Venons aux autres comparaisons. La reine Marguerite, femme de saint Louis, qui nous est donnée pour exemple *de la volonté entièrement morte à elle-même*, ne se soucie ni de savoir où va le roi, ni comment, *mais seulement d'aller avec lui*[2]. On entend facilement cette indifférence : cette princesse n'est pas indifférente à suivre le roi, qui est sa fin, ni aux moyens nécessaires pour y parvenir, comme serait de s'habiller et se tenir prête au moment qu'il voudra partir; mais aux moyens particuliers qui dépendent du roi son époux, et qu'aussi elle abandonne à son choix. Il en est de même envers Jésus-Christ; faire l'âme indifférente à le posséder, comme l'enseignent les nouveaux mystiques, ou aux moyens nécessaires pour s'unir à lui, tels que sont les vertus, c'est un excès outrageant pour cet Epoux céleste; la faire indifférente pour les moyens qui peuvent être tournés en bien et en mal, tels que sont tous les divers événements de la vie; c'est tout ce que prétend saint François de Sales, et personne ne l'en dédit.

XX. *Comparaison de l'enfant Jésus. Manière simple dont le saint évêque veut être entendu. Passages remarquables.* — C'est encore en termes exprès par rapport à ces mêmes événements particuliers, par lesquels la volonté du bon plaisir de Dieu nous est déclarée, que le saint évêque introduit le divin enfant Jésus sur le sein et entre les bras de sa sainte mère, où il n'a pas même, dit-il[3], « la » volonté de se laisser porter par elle, mais seule- » ment que comme elle marche pour lui, elle » veuille aussi pour lui » sans qu'il veuille rien. La comparaison appliquée aux événements particuliers, où l'on peut absolument désirer de ne rien vouloir, mais laisser Dieu en un certain sens vouloir pour nous, est excellente; mais si l'on veut dire qu'on ne veuille rien du tout, pas même d'être uni à Dieu dans le temps et dans l'éternité par la grâce et par la gloire, la même comparaison serait outrée, et autant injurieuse à l'enfant Jésus que préjudiciable à la liberté humaine. Sans doute de tous les enfants, celui qui *a le plus voulu se laisser porter*, c'est l'enfant Jésus, qui avait choisi cet état : et si l'on ne rapporte aux événements d'être porté ou à Bethléem, ou au temple, ou à Nazareth, ou en Egypte, l'abandon extérieur de ce divin enfant à la volonté de sa sainte mère, les expressions du saint évêque sont insoutenables. Mais aussi faut-il pratiquer dans cette occasion ce qu'il dit lui-même, qu'on ne doit pas tant *subtiliser, mais marcher rondement*[1]: et prendre ce qu'il écrit comme il l'entend, *grosso modo*[2]; ce sont ses termes. Les écrivains qui, comme ce saint, sont pleins d'affections et de sentiments, ne veulent pas être toujours pris au pied de la lettre. Il se faut saisir du gros de leur intention; et jamais homme ne voulut moins pousser ses comparaisons ni ses expressions à toute rigueur que celui-ci. Ecoutons comme il parle de David dans une lettre, où la matière de la résignation et de l'indifférence est traitée : « Notre » Seigneur, dit-il[3], lui donna le choix de la verge » dont il devait être affligé, et Dieu soit béni; » mais il me semble que je n'eusse pas choisi : » j'eusse laissé faire tout à sa divine Majesté. » Veut-il dire qu'il pense mieux que David? Non, sans doute. Il dit bonnement (car il se faut servir de ce mot) ce qu'il sentait dans le moment, sans peut-être trop examiner le fond des dispositions de David, qu'il devait croire sans difficulté du moins aussi bonnes que les siennes. Ne cherchons donc pas dans ses écrits, cette exactitude scrupuleuse et souvent froide du discours; prenons le fond, et nous attachant avec lui aux grands principes, « rendons-nous, comme il l'a dit[4], pliables » et maniables au bon plaisir de Dieu, comme si » nous étions de cire, en disant à Dieu : Non, Sei- » gneur, je ne veux aucun événement; car je les » vous laisse vouloir pour moi tout à votre gré : » et au lieu de vous bénir des événements, je vous » bénirai de quoi vous les aurez voulus. » Ainsi tout aboutit aux événements qui se développent de jour en jour dans tout le cours de la vie.

XXI. *La fille du médecin. Quelle est son indifférence, et pourquoi le saint évêque remarque qu'elle ne fait point de remercîment.* — Mais que dirons-nous de « la fille du médecin ou chirurgien, qui, » dans une fièvre violente, ne sachant ce qui pour- » rait servir à sa guérison, ne désire rien, ne » demande rien à son père qui saurait vouloir pour » elle tout ce qui sera profitable pour sa santé. » Quand ce bon père eut tout fait et l'eut saignée » sans que seulement elle y regardât, elle ne le » remercia point; mais elle dit et répéta douce- » ment : Mon père m'aime bien, et moi je suis » toute sienne[5]. » La voilà donc à la fin, nous dira-t-on, cette âme qui ne désire ni ne remercie, et toujours parfaitement indifférente. Je l'avoue; mais

1. *Am. de Dieu*, *l.* II, *c.* 22. — 2. *Idem*, *l.* IX, *ch.* 13. — 3. *Ibid.*, *liv.* IX, *c.* 14.

1. *Liv.* IV, *ép.* 54. — 2. *Liv.* V, *ép.* 26. — 3. *Idem*, *ép.* 1. — 4. *Am. de Dieu*, *liv.* XI, *c.* 14. — 5. *Idem*, *liv.* IX, *c.* 1.

il faut savoir en quoi. La fille de ce chirurgien veut guérir, et ce qui cause son indifférence pour les remèdes particuliers, « c'est qu'elle sait que son » père voudra pour elle ce qui sera le plus profi- » table pour sa santé. » Elle n'est donc point indifférente pour la fin, qui est la santé. Ainsi le chrétien ne le doit point être pour le salut, qui est sa parfaite guérison. L'indifférence du côté de cette fille tombe sur les moyens: et du côté de l'âme chrétienne, elle tombe sur « les événements et ac- » cidents, puisque nous ne savons jamais ce que » nous devons vouloir[1]. » Il n'en est pas ainsi de la fin, et jamais on ne fut en peine si on devait vouloir son salut, et remercier son Sauveur.

Pourquoi donc cette soigneuse remarque, que la malade ne remercia point son père? Est-ce pour dire qu'elle n'avait pas la reconnaissance dans le cœur? A Dieu ne plaise! mais le remercîment, qu'est-ce autre chose qu'un acte de reconnaissance? Ainsi le dessein du saint évêque n'est pas d'ôter le remercîment à l'âme parfaitement résignée, mais de lui en apprendre un plus simple et plus noble, où, au lieu « de bénir et remercier la bonté de Dieu » dans ses effets et dans les événements qu'elle » ordonne, on la bénit elle-même et en sa propre » excellence[2]; » de quoi personne ne doute, ni que la bonté de Dieu, qui est la cause de tout, ne soit plus aimable et plus parfaite que tous ses effets.

Quoi qu'il en soit, je ne comprends pas pourquoi l'on fait fort sur cette expression, puisqu'après tout, cette fille, qui ne fait point de remercîment, dit et répète « que son père l'aime, et qu'enfin elle est » toute à lui. » Reconnaître en cette sorte la bonté d'un père, n'est-ce pas le remercier de la manière la plus efficace, puisque reconnaître et remercier, sans doute n'est autre chose que goûter la bonté d'un bienfaiteur plus encore que ses bienfaits? Ainsi, ce qu'on ôte à cette fille est tout au plus une formule de remercîment, et pour ainsi dire, un compliment sur le bord des lèvres, en lui laissant tout le sentiment dans le cœur.

XXII. *La pratique et les conseils de saint François de Sales sur les désirs, les remercîments et l'indifférence.* — Au reste, la seule pratique eût pu résoudre la difficulté, et il n'y aurait qu'à lire les lettres du saint pour y trouver à toutes les pages, des remercîments unis avec la plus haute résignation.

Je ne puis oublier celle-ci, où louant l'indifférence d'une religieuse dans ses affaires, il ajoute ces mots précieux[3] : « Je n'aime nullement cer- » taines âmes qui n'affectionnent rien, et à tous » événements demeurent immobiles; mais cela » elles le font faute de vigueur et de cœur, ou par » mépris du bien et du mal; mais celles qui par » une entière résignation en la volonté demeurent » indifférentes, ô mon Dieu! elles en doivent re- » mercier sa divine Majesté, car c'est un grand » don : » auquel le remercîment fait bien voir qu'elles ne sont pas indifférentes.

Après cela, n'écoutons plus la sèche et insensible indifférence de ceux qui se piquent de n'être touchés de rien. Pour ce qui regarde les remercîments, il n'y a pas jusqu'à la statue, qui, pour peu que Dieu se fasse sentir, ne lui en témoigne sa reconnaissance, et n'en *rende grâces à sa bonté*[1]. Elle n'est donc pas indifférente autant que le serait la fille de ce médecin, si l'on en prenait la parabole en toute rigueur.

Pour les désirs, outre ce qu'on en a déjà vu, on peut lire deux beaux chapitres dans le *Traité de l'amour de Dieu*, dont l'un a ce titre : *Que le désir précédent accroîtra grandement l'union des bienheureux avec Dieu*[2]; et l'autre est pareillement intitulé : *Comme le désir de louer Dieu nous fait aspirer au ciel*[3]. Voilà pour le désir de la fin, et déjà de ce côté-là on voit qu'il n'y a point d'indifférence : et même pour ce qui regarde les événements, dans l'endroit où l'indifférence est poussée le plus loin, le saint ne laisse pas de décider que « le cœur le plus indifférent du monde (remarquez » ces mots) peut être touché de quelque affection, » tandis qu'il ne sait encore pas où est la volonté » de Dieu[4]. » De sorte qu'il n'y a point d'indifférence à toute rigueur, puisqu'après la volonté déclarée par l'événement il n'y en a plus, et qu'avant, on peut accorder quelque affection avec la plus parfaite indifférence.

XXIII. *Remarque sur la distinction entre la résignation et l'indifférence.* — A l'occasion de ce passage quelqu'un pourra trouver un peu surprenante la distinction que fait le saint de l'indifférence d'avec la résignation[5], et trouver encore plus surprenant que dans le même chapitre il établisse parmi les malheurs de la vie humaine, quelque chose de plus élevé que la résignation du saint homme Job, que l'Ecriture nous donne en tant d'endroits pour modèle. Qu'y a-t-il sur cela de plus magnifique que ce qu'a dit l'apôtre saint Jacques[6]? « Prenez, » mes frères, pour exemple de patience les pro- » phètes : nous publions bienheureux ceux qui ont » souffert. » A quoi il ajoute : « Vous avez ouï les » souffrances de Job, et vous avez vu la fin de » Notre Seigneur. » Voyez comme cet apôtre, ayant parlé en général des prophètes, prend soin de distinguer Job de tous les autres, et même qu'il l'unit avec Jésus-Christ, pour le mettre, ce semble, au plus haut degré au-dessous de lui. Quoi qu'il en soit, il paraît peu nécessaire de chercher des sentiments plus purs et plus parfaits que les siens; ni d'imaginer une perfection au-dessus de celle qu'on ressent dans ces paroles[7] : « Je suis » sorti nu du sein de ma mère, et j'y retournerai » nu : le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté, il » est arrivé comme il a plu au Seigneur : le nom » du Seigneur soit béni. »

Je sais qu'on dit que l'indifférence, qui éteint en quelque sorte la volonté, est au-dessus de la simple résignation, qui se contente de la captiver et de la soumettre; mais tout cela doit être pris sainement et sans pointiller, jusqu'à la fin il se trouvera qu'il y a peu ou point d'indifférence à toute rigueur, selon que le saint évêque vient de nous l'apprendre, et qu'il le déclare encore dans la suite de ce chapitre, comme le sage lecteur pourra le remarquer en le lisant. Il faut donc, avec une sainte liberté, sans toujours s'arrêter scrupuleusement aux expressions des plus saints hommes, ni

1. *Am. de Dieu*, IX, *c.* 5. — 2. *Idem*, *liv.* IX, *c.* 15. — 3. *Ibid.*, *liv.* IV, *ép.* 8.

1. *Liv.* II, *ép.* 53. — 2. *Liv.* III, *c.* 10. — 3. *Am. de Dieu*, *liv.* V, *ch.* 10. — 4. *Liv.* IX, *ch.* 4. — 5. *Idem.* — 6. *Jac.*, V. 10, 11. — 7. *Job*, I. 21.

même à quelques-unes de leurs conceptions, se contenter en les comparant les unes avec les autres, d'en pénétrer le fond. En tout cas la distinction entre la résignation et l'indifférence est trop mince, pour mériter qu'on s'y arrête plus longtemps; et d'ailleurs, c'est une recherche peu nécessaire à notre sujet, puisqu'après tout, il est bien certain qu'en quelque sorte qu'on les prenne, on ne trouvera jamais, dans les écrits du saint évêque, que ni la résignation ni l'indifférence puissent regarder la perte du salut, non plus que celle des moyens nécessaires pour l'obtenir, ainsi qu'il a été dit.

XXIV. *Autre remarque sur l'indifférence, et sur les desseins que Dieu inspire, dont néanmoins il ne veut point l'accomplissement.* — C'est dans la même pensée qu'il est encore déclaré ailleurs, que « Dieu » nous inspire des desseins fort relevés, dont il ne » veut point le succès[1] : » saint Louis, par inspiration, passe la mer : saint François veut mourir martyr, et ainsi des autres : veulent-ils, *indifféremment* ce que Dieu leur met dans le cœur? Non, « ils veulent hardiment, courageusement, cons- » tamment, commencer et suivre l'entreprise. » A la rigueur, il n'y a rien de plus éloigné de l'indifférence, que des desseins et des volontés *si hardiment commencées, et si constamment poursuivies* par ces saints; c'est néanmoins *pour les exercer en cette sainte indifférence* que Dieu leur inspire ces hauts désirs; parce qu'ils apprennent *à acquiescer doucement et tranquillement à l'événement.*

XXV. *Doctrine conforme du Père Baltasar Alvarez : jusqu'où il poussait la résignation. Jamais on n'y a songé pour le salut.* — Pour montrer la conformité des spirituels, peut-être sera-t-il bon de toucher un mot du Père Baltasar Alvarez, dont le Père du Pont a écrit, « qu'il aimait Dieu si pure- » ment, qu'il se privait même des consolations et » délices qu'on a accoutumé de sentir en l'oraison, » se résignant à en manquer pour contenter Dieu[2]. » Et ce saint homme, lui-même, au rapport du même Père du Pont[3], dit que « la consolation doit » être comme un rafraîchissement que le pèlerin » prend en passant dans une hôtellerie, non pour » y séjourner, mais pour passer outre, avec plus » de courage ; » ce qui ne paraît pas être une indifférence à toute rigueur pour les consolations, mais une démonstration qu'on n'y est point attaché.

Cette matière de la sainte résignation, est amplement traitée dans ce chapitre de la Vie du Père Alvarez et dans le suivant[4]. On y peut voir que ce saint religieux ne l'étend jamais qu'aux prospérités et adversités, aux consolations et privations; mais pour cette différence au salut, elle est entièrement inouïe parmi les véritables serviteurs de Dieu.

XXVI. *On commence à traiter en particulier de l'oraison de la vénérable Mère de Chantal, et pourquoi.* — Il est temps d'examiner en particulier, l'oraison de la vénérable et digne Mère de Chantal, avec la conduite du saint, dont Molinos, et après lui tous les faux mystiques ont tant abusé. Dieu, qui voulait mener cette Mère par des voies admirables et extraordinaires, lui prépara de loin, par les moyens qu'on sait, un grand directeur en la personne du saint évêque de Genève, à qui il donna toutes les lumières nécessaires pour la guider dans cette voie ; en sorte que sa conduite nous peut servir de modèle pour les âmes qui se trouveront dans cette oraison.

Or, pour bien entendre cette conduite, outre les lettres du saint, nous avons dans la Vie de cette Mère, quelques-uns de ses écrits, avec ses consultations et les réponses du saint directeur, d'où résultent ces points importants[1] :

Premièrement, que « cette oraison était d'aban- » donnement général, et la remise de soi-même » entre les bras de la divine Providence.

» Secondement, l'âme ainsi remise s'oubliait » entièrement elle-même et rejetait toutes sortes de » discours, industrie, réplique, curiosités et choses » semblables. »

Nous avons vu que c'est là ce qui est appelé, par les spirituels, l'oraison passive ou surnaturelle, non-seulement, quant à son objet, comme les autres oraisons, mais encore, quant à sa manière ; l'âme n'agissant point par discours ni propre industrie, comme on fait ordinairement, mais par une impression divine.

De là il arrive, en troisième lieu, que l'âme tombe, comme on a vu, dans *des impuissances* de faire de certains actes qu'elle voudrait faire, et ne peut. La Mère se plaignait souvent de ces impuissances, comme il paraît, tant par les lettres du saint évêque[2], que par les propres paroles de cette vénérable religieuse, qui ne trouve point de remède *aux confusions, ténèbres et impuissances* de son esprit[3], jusqu'à ce qu'il se soit uni à Dieu et remis entre ses bras miséricordieux : *sans actes*, dit-elle[4], *car je n'en puis faire.*

XXVII. *Avertissement nécessaire aux gens du monde, et suite de la matière commencée.* — Je m'arrête ici un moment, pour conjurer les gens du monde de ne point traiter ces états de visions et de rêveries. Doutent-ils que Dieu, qui est admirable dans toutes ses œuvres, et singulièrement admirable dans ses saints, n'ait des moyens particuliers inconnus au monde, de se communiquer à ses amis, de les tenir sous sa main, et de leur faire sentir sa douce souveraineté? Qu'ils craignent donc, en précipitant leur jugement, d'encourir le juste reproche que fait l'apôtre saint Jude à ceux *qui blasphèment ce qu'ils ignorent*[5]; et pour les tenir dans le respect envers les voies de Dieu, je dirai :

En quatrième lieu, que cette oraison fut examinée, non-seulement par saint François de Sales, un évêque d'une si grande autorité, tant par sa doctrine, que par sa sainte vie, et qui était en cette matière sans contestation le premier homme de son siècle, mais encore par les gens les plus éclairés de son temps; ce qui fait dire à ce saint évêque, en écrivant à la Mère[6] : « Votre oraison de simple » remise en Dieu, est extrêmement sainte et salu- » taire, il n'en faut jamais douter, elle a tant été » examinée, et toujours l'on a trouvé que Notre » Seigneur vous voulait en cette manière de

1. *Am. de Dieu, liv.* IX, *ch.* 6. — 2. *Vie du P. Balt. Alvar., chap.* L, *pag.* 554. — 3. *Idem, ch.* 50, *p.* 555. — 4. *Ibid., c.* 50, 51.

1. *Vie de Chant., II. part., ch.* 7. — 2. *Liv.* Ier, *ép.* 13. *Liv.* V, *ép.* 1. — 3. *Liv.* VII, *ép.* 23, *etc.* — 4. *Ecri. de la M. de Ch., Vie, II. part., ch.* 24. — 5. *Jud.*, 10. — 6. *Vie de Chant., liv.* VII, *ép.* 22.

» prières : il ne faut donc plus autre chose que d'y » continuer doucement. »

XXVIII. *Que c'est pour cette oraison, et pour cette Mère que le saint avait introduit la comparaison de la statue.* — Nous avons vu que c'était pour expliquer cette oraison, qu'il a introduit sa statue[1], à qui il donne véritablement la vie et l'intelligence, mais nul propre mouvement; parce qu'elle est sous la main de Dieu, poussée plutôt qu'agissante. Dieu, qui lui a donné ses puissances intellectuelles, les peut suspendre ou lier autant qu'il lui plaît, et même la volonté, qui est la plus libre et la plus indépendante de toutes, mais néanmoins toujours très-parfaitement sous la main de son Créateur[2], qui en fait sans réserve tout ce qu'il lui plaît, comme il fait en tout et partout ce qu'il veut dans le ciel et dans la terre.

XXIX *Deux questions à traiter; 1re question, sur le temps et sur la durée de cette passiveté.* — Ces fondements supposés, il reste deux choses à examiner : l'une, jusqu'à quel temps s'étend cette disposition de l'âme passive sous la main de Dieu; et l'autre, jusqu'à quels actes elle doit être poussée.

Pour le temps, saint François de Sales restreint ces impuissances d'agir au temps de l'oraison seulement : « Vous ne faites rien, ce me dites-» vous, EN L'ORAISON[3] : votre façon d'ORAISON est » bonne[4], etc. Pourquoi voulez-vous pratiquer la » partie de Marthe EN L'ORAISON, puisque Dieu » vous fait entendre qu'il veut que vous exerciez » celle de Marie? Je vous commande donc que » simplement vous demeuriez en Dieu, ou auprès » de Dieu sans vous essayer d'y rien faire, et sans » vous enquérir de lui de chose quelconque, sinon » à mesure qu'il vous excitera[5]. » Ainsi l'intention de l'homme de Dieu est de restreindre ce conseil au temps d'oraison. Et pour bien entendre ceci, il faut rappeler en notre mémoire[6] que les spirituels ne connaissent pas de ces âmes toujours mues divinement de cette manière extraordinaire et passive dont nous parlons. C'est ce que nous avons ouï de la bouche du B. P. Jean de la Croix, le plus expérimenté des spirituels de son temps en cette matière[7]. On sait que sa Mère sainte Thérèse s'est expressément déclarée contre la longue durée de ces suspensions, bien loin qu'elle ait pu souffrir qu'on les reconnût perpétuelles. Conformément à leur pensée, la Mère de Chantal éprouvait aussi que Dieu retirait son opération par intervalles[8], qui était le premier moyen de la remettre en sa liberté pour agir et pour faire des demandes. L'autre était quand Dieu l'excitait lui-même à agir par ces douces invitations, facilités et inclinations, qu'il sait mettre, quand il lui plaît, dans les cœurs. Cette dernière façon, qui provenait d'une excitation spéciale de Dieu, était sans doute la plus remarquable dans la sainte veuve, surtout pendant l'exercice de son oraison. La consultation de la Mère réduisait aussi la suppression « des actes de discours et de sa propre industrie, » spécialement AU TEMPS DE L'ORAISON; » parce qu'encore que Dieu soit le maître de répandre *ces impuissances* en tel endroit de la vie qu'il lui plaira, sa conduite ordinaire est de les réduire au temps spécial de l'oraison.

1. *Liv* II, *ép.* 53. — 2. *Vie de Chant., III. part., ch.* 4. — 3. *Liv.* II, *ép.* 51. — 4. *Idem, ép.* 53. — 5. *Vie de Chant., II. part., ch.* 7. *Réponse à la* 3e *q.* — 6. *Voyez* ci-dessus, *liv.* VII, *c.* 24. — 7. *Mont. du Carm., liv.* III, *ch.* 1, *p.* 154. — 8. *Idem,* 4e *dem., c.* 3, *etc., p.* 726; *Vie de Chant., III. part., ch.* 4.

XXX. *Mélange par intervalles de l'activité dans l'état passif de cette Mère au sujet de son saint directeur.* — Il est vrai que son oraison était presque perpétuelle. C'est pourquoi cette admirable suspension d'actes revenait souvent, mais ne durat, pas toujours : ce qui a fait écrire dans sa Vie[1] « que dans cet état passif elle ne laissait pas d'a-» gir en certains temps, quand Dieu retirait son » opération, ou qu'il l'excitait à cela, mais toujours » PAR DES ACTES COURTS, SIMPLES ET AMOUREUX. » Remarquez les deux causes qui lui rendaient la liberté de son action : dont l'une est, quand Dieu *retirait son opération*, c'est-à-dire cette opération extraordinaire qui lui liait les puissances et la tenait heureusement captive sous une main toute-puissante : ce qui montre que cette opération n'était donc pas perpétuelle.

C'est aussi pour cette raison qu'elle répondit à une supérieure, qui lui demandait « si elle faisait » des actes A L'ORAISON? Oui, ma fille, quand » Dieu le veut, et qu'il me le témoigne par le » mouvement de sa grâce : J'en fais QUELQUES-» UNS intérieurs, ou prononce quelques PAROLES » EXTÉRIEURES, surtout dans le rejet des tenta-» tions. » A quoi elle ajoute : « Dieu ne permet » pas que je sois si téméraire que je présume N'A-» VOIR JAMAIS BESOIN de faire aucun acte, croyant » que ceux qui disent n'en faire en aucun temps, » ne l'entendent pas. » Voilà comme elle traitait ceux qui veulent être tout passifs; et pour elle, non-seulement dans toute la vie, mais encore en particulier *dans l'oraison* elle mêlait la passiveté et les actes *selon le besoin qu'elle croyait en avoir*; ce qui est, comme on voit, une manière très-active et de réflexion.

Cependant, elle demeurait toujours soumise à Dieu, soit qu'il l'invitât à agir, soit qu'il la laissât à elle-même en retirant son opération ; par où il lui faisait sentir qu'elle n'était pas perpétuellement dans cette suspension des actes et des puissances; puisque souvent Dieu la remettait dans sa liberté. Aussi son saint directeur lui écrivait[2] : « Ne vous » divertissez jamais de cette voie : souvenez-vous, » que la demeure de Dieu est faite en paix : suivez » la conduite de ces mouvements divins : soyez » active et passive ou patiente, selon ce que Dieu » voudra et vous y portera; mais de vous-même » ne vous sortez point de votre place; » c'est-à-dire, ne sortez point de votre état, ne changez point la nature de votre oraison; ne vous forcez point à faire des actes marqués, plus qu'il ne vous sera donné de pouvoir faire. Vous voyez que comme souvent Dieu la tenait sans action au sens qu'on va expliquer, aussi quelquefois il la laissait agir. Nous allons dire quelle sorte d'actes elle faisait alors. Ici il faut seulement observer ces trois mots du saint directeur : *active*, *passive* ou *patiente*, que la suite fera mieux entendre. L'intention du saint directeur est de montrer par ces trois paroles, ce qu'on ne peut trop remarquer, que sa fille spirituelle, à qui il les adresse, n'était pas toujours dans la suspen-

1. *Mont. du Carm., liv.* III, 4e *dem., c.* 3, *etc. p.* 726; *Vie de Chant., III. part., ch.* 4. — 2. *Vie de Chant., III. part., chap.* 4.

sion des puissances, c'est-à-dire dans cet état qu'on nomme passif; parce que cette soustraction, qui lui arrivait de l'opération divine, la laissait en sa liberté et vraiment *active*. Toute cette vicissitude ne tendait qu'à la rendre souple sous la main de Dieu, et à faire qu'elle ne cessât de s'accommoder à l'état où il la mettait; ce qui produisait les vertus, les soumissions et les résignations admirables qui parurent dans toute sa vie.

XXXI. *On entre dans la deuxième question proposée au chapitre XXIX, et on parle des actes discursifs que la vénérable Mère ne pouvait plus faire.* — Il nous reste encore à apprendre d'elle, jusqu'où, et jusqu'à quels actes s'étendaient ses suspensions ou ses impuissances; et il faut toujours se souvenir qu'elle parle du temps de l'oraison. Les actes, qui étaient alors supprimés, sont premièrement les discursifs, ou, comme elle parle, « toutes sortes » de discours, industries, répliques, curiosités et » choses semblables[1]. » C'est que Dieu la voulant mener par la pure voie de la foi, qui de sa nature n'est point discursive, lui ôtait (comme elle l'avoue), tout le discours; même en général tous les actes de l'entendement ne paraissaient guère, parce qu'aussi toute l'âme était tournée « à ces actes » courts, simples et amoureux, » dont nous venons de parler.

XXXII. *Suspension des actes sensibles et marqués.* — Les actes supprimés alors étaient secondement les actes sensibles : « Elle demeurait, dit-elle[2], » dans la simple vue de Dieu et de son néant, tout » abandonnée, contente et tranquille, sans se re» muer nullement, pour faire DES ACTES SENSIBLES » de l'entendement et de la volonté, non pas même » pour la pratique des vertus, ni détestation des » fautes. » Ce n'était donc point le fond des actes qui lui était ôté, mais leur seule sensibilité, qui aussi ne nous est pas commandée. Car, comme disait très-souvent son saint directeur, Dieu commande d'avoir la foi, l'espérance et la charité, mais non pas de les sentir. Comment ce fond demeurait à la sainte Mère sans le sentiment, elle l'explique très-bien par ces paroles[3] : « J'écris de » Dieu, j'en parle comme si j'en avais beaucoup » de sentiment, et cela parce que je veux et je » crois ce bien-là au-dessus de ma peine et de » mon affliction, et NE DÉSIRE autre chose que ce » trésor de foi, D'ESPÉRANCE et de charité, et de » FAIRE TOUT CE QUE JE POURRAI connaître QUE » DIEU VEUT DE MOI. » Dispositions très-actives et très-éloignées de la pure et perpétuelle passiveté des nouveaux mystiques. On y désire, on y espère, *on y veut faire tout ce qu'on peut connaître que Dieu veut de nous*. On est en état de le connaître et d'y réfléchir; on a très-réellement tous ces actes, on les produit avec soin, quoique ce soit sans les sentir distinctement. Ces âmes destituées des actes sensibles, et de la consolation qu'on en reçoit, ne laissent pas, indépendamment et au-dessus de toutes leurs peines, et de parler et d'agir selon le fond qu'elles portent, quoique souvent sans goût et sans sentiment.

En troisième lieu, toutefois cette privation de sentiment avait ses bornes, comme il paraît par ces paroles adressées au saint directeur[1] : « Je ne » sens plus cet abandonnement et douce confiance, » ni n'en saurais faire aucun acte. » A quoi néanmoins elle ajoute, « qu'il lui semble bien toutefois » que ces dispositions sont plus solides et plus » fermes que jamais; » comment s'en aperçoit-elle, sinon par un reste de sentiment; mais qui demeure, dit-elle, *dans la cime pointe de l'esprit*, et un peu après, « on a le sentiment de ces actes » dans la cime pointe de l'esprit[2]. » Ce qu'elle exprime ailleurs, en disant[3] « qu'elle ne laisse pas, » parmi ses détresses, de jouir quelquefois de cer» taine paix et suavité intérieure fort mince, d'a» voir d'ardents désirs de ne point offenser Dieu, » et de faire tout le bien qu'elle pourra. » D'où il s'ensuit qu'elle n'était pas entièrement dénuée de sentiment, mais qu'ils demeuraient dans la haute pointe de l'âme, sans se répandre ordinairement sur les sens extérieurs, qui est aussi l'expression, comme la doctrine constante et perpétuelle de son saint directeur, ainsi qu'on verra en son lieu.

Une quatrième remarque, c'est que la suppression des actes sensibles et marqués n'était pas universelle. Car, dit-elle[4], dans cet état où l'on ne peut faire *des actes d'union*, mais seulement *demeurer uni, elle disait quelquefois des prières vocales* (qui de toutes les prières sont les plus actives) *pour tout le monde*, *pour les particuliers*, *pour elle-même*, *et* tout cela, ajoute-t-elle, *sans se divertir ni regarder* (par d'expresses réflexions et attentions) *pourquoi elle prie*, encore qu'elle sente bien qu'elle prie pour soi et pour les autres, mais sans s'éloigner d'un secret et *quasi imperceptible désir que Dieu fasse d'elle, de toutes ses créatures, et en toutes choses, ce qu'il lui plaira.* Voilà donc, dans la plus haute oraison passive, des actes exprès et marqués où l'âme se porte très-activement, quoique toujours sous la conduite de son unique moteur.

XXXIII. *Suspension des actes méthodiques. Deux consultations de la Mère, et deux réponses de son saint directeur.* — En cinquième lieu, sous le nom d'actes sensibles, on peut encore entendre les actes méthodiques et réguliers, dont Dieu affranchit une âme qui marche dans la sainte liberté d'esprit; et c'est à quoi on peut rapporter ces deux consultations : La première, sur les bénéfices et mystères de Notre Seigneur : « que les Pères enseignent, » dit-elle[5], qu'il faut méditer : cependant l'âme, » qui est en l'état ci-dessus, ne le peut en façon » quelconque en cette manière; mais poursuit-elle, » il me semble qu'elle le fait en une façon très» excellente, qui est un simple souvenir et repré» sentation très-délicate des mystères, avec des » affections très-douces et savoureuses, etc. A quoi » le saint évêque répond, que l'âme doit s'arrêter » aux mystères, en la façon d'oraison que Dieu lui » a donnée : car les prédicateurs et Pères spiri» tuels ne l'entendent pas autrement. »

La seconde consultation regarde la confession, où il faut avoir de la contrition[6] : cependant « l'âme demeure sans lumière, sèche et sans sen» timent, ce qui lui est une très-grande peine. » Le saint directeur répond : « La contrition est

1. *Vie de Chant., II. part., chap.* VII, 3e *quest.* 3. — 2. *Idem.* — 3 *Ibid., II. part., c.* 24.

1. *Vie de Chant., III. part., c.* 4. — 2. *Idem, III. part., c.* 4. — 3. *Ibid., c.* 24. — 4. *Ibid., c.* 4. — 5. *Ibid., II. part., c.* 7. — 6. *Ibid.,* 8. *q.*

» fort bonne, sèche et aride, car c'est une action » de la partie supérieure et suprême de l'âme. »

XXXIV. *Le souvenir de Jésus-Christ et la contrition, entraient dans la haute contemplation de cette Mère.* — On voit par là que cette âme sainte, dans la plus sublime et plus passive oraison, loin d'exclure de cette haute contemplation, les mystères de Jésus-Christ, en recevait un doux souvenir, *une délicate représentation*, avec des *affections douces;* et que pour la contrition, son saint directeur ne lui apprend autre chose que de s'en contenter, quelque sèche et quelque aride qu'elle fût. Ce qui montre que dans ces suspensions et passivetés elle ne perdait pas le fond de ces actes, mais leur seule sensibilité, avec leur formule méthodique et régulière. Voilà comme elle était dans l'oraison, même par rapport aux actes; *et encore que son attrait et sa voie fût d'être*, comme elle dit, *totalement passive;* cet attrait ne la dominait pas tellement qu'il ne la laissât très-souvent à elle-même, qui est une disposition que nous aurons lieu d'expliquer bientôt.

XXXV. *La Mère se croyait obligée aux actes. Comment elle les pratiquait, et comment son oraison était continuelle.* — Au reste, ce qui se passait en cette sainte âme durant le temps de l'oraison, avait, comme on a vu que c'est l'ordinaire, une influence dans toute la vie. L'on écrit que *son oraison était continuelle*[1], par la disposition toujours vive du simple regard de Dieu en toutes choses. Il ne faut point s'étonner de cette continuité, après qu'on a ouï son saint directeur si clairement expliquer, que ce qu'on appelle *bénir toujours* Dieu[2], n'est pas le bénir toujours actuellement, mais seulement, comme il parle, *le bénir souvent et à toutes occasions.* Mais comme par ses divines impuissances, qui la tenaient si souvent sous la main de Dieu, sa vivacité naturelle que Dieu voulait dompter par ce moyen, se ralentissait tous les jours : » sa grande cessation d'opérations intérieures lui » fit trouver cette invention : elle décrivit de sa » main, et signa de son sang une grande oraison » qu'elle avait faite de prières, louanges et actions » de grâces pour les bénéfices généraux et particu» liers, pour les parents, amis, et autres devoirs, » pour les vivants, les morts, et enfin pour toutes » les choses A QUOI ELLE PENSAIT ÊTRE OBLIGÉE, et » que sa dévotion lui suggéra, portant ce papier » nuit et jour à son col, avec la protestation de foi » du Messel, qu'elle avait aussi signée de son » sang, après avoir fait cette convention amou» reuse avec Notre Seigneur, que toutefois et » quantes qu'elle les serrerait sur son cœur, ce » serait à dessein de faire tous les actes de foi, de » remercîment et de prière contenus en cet écrit[3].» Nos faux mystiques prennent cette pieuse pratique pour scrupule et pour faiblesse; mais elle sera contre eux un témoignage éternel que cette âme, que Dieu tenait si puissamment sous sa main, fut toujours infiniment éloignée de l'erreur de croire qu'elle fût exempte des actes; puisqu'encore qu'elle en fît, pour ainsi parler, de si actuels et de si actifs, elle ne fut point contente qu'elle n'eût encore trouvé ce nouveau moyen de les pratiquer.

1. *Vie de Chant., III. part., c. 4.* — 2. *Am. de Dieu, liv. IX, ch. 8.* — 3. *Vie de Chant., III. part., c. 4.*

Dans ce même esprit elle écrivait, elle dictait très-souvent des actes de soumission envers son saint directeur et envers Jésus-Christ même, qu'elle signait de son sang, aussi bien que des oraisons à la sainte Vierge qu'elle récitait[1] : pour les rendre plus agréables, elle obtenait de ses supérieurs la permission de les dire : ce qui montre de plus en plus qu'elle était très-affectionnée à faire des actes choisis, délibérés, excités, en témoignage de sa foi, et pour nourrir son amour.

XXXVI. *L'oraison de la vénérable Mère Marie Rossette, une des filles spirituelles du saint.* — On a encore de ces actes écrits de sa main, entre autres on a celui où elle avait compris tous les devoirs d'une chrétienne; rien n'y est omis, et tout cela était de l'esprit du saint évêque. J'ai lu avec attention (car il ne faut pas mépriser la doctrine de l'esprit, c'est-à-dire ce qu'il inspire aux âmes qui sont à lui), j'ai lu, dis-je, un acte semblable, fait de l'ordre du même saint par la vénérable Mère Marie Rossette, une de ses filles, qui fut un prodige de grâce et de sainteté : elle y entre dans tous les actes les plus spécifiques que l'Ecriture prescrit aux fidèles. Après les avoir produits et réitérés avec une force incroyable, elle tâchait de se tenir toujours le plus actuellement qu'elle pouvait dans la même disposition. Comme il s'élevait dans son cœur mille bons désirs particuliers; sans se donner la consolation de s'y arrêter, elle les mettait, dit-elle, dans son grand *acte d'abandon*, où tout avait été si bien spécifié. Ainsi en un sens elle n'exerçait qu'un seul acte, et en même temps elle exerçait cent actes divers. C'est ce que disait Cassien de cette oraison de feu dont on a parlé, « où se ramassaient en un tous les sentiments : *con» globatis sensibus.* » Les actes de foi, d'espérance et de charité, et tous ceux qui en dépendent s'y trouvaient tous avec leur distinction naturelle, puisque saint Paul nous apprend que ces trois choses demeurent dans tout le cours de cette vie; mais de tous ces actes réels et physiques, si l'on me permettait ce mot de l'Ecole, il se composait comme un seul acte moral où tout se réunissait. C'est ce qui arrivait à cette sainte religieuse en qui toutes les affections dont une âme chrétienne est capable se rassemblaient, se pénétraient, pour ainsi parler, l'une l'autre; et rapportées à la même fin, faisaient un parfait concert. Mais néanmoins, pour assurer son état, le saint évêque, non content de cet amas d'actes, pour les développer plus activement et plus actuellement, faisait dire à la sainte fille deux ou trois fois par jour un *Pater* et un *Credo*, outre l'office où elle assistait; et il est marqué dans sa vie que lorsqu'étant à l'infirmerie, elle ne pouvait aller à l'église, elle disait avec l'infirmière, ou un *Salve, Regina*, ou quelque autre semblable prière. Ainsi, comme les autres chrétiens, elle s'excitait à prier et à faire les autres actes de piété que l'Evangile commande. Je rapporte exprès ces dispositions, parce que les nouveaux mystiques la produisent comme un exemple d'une perpétuelle passiveté; mais vainement, comme on voit. Il est vrai que son état particulier était d'une sécheresse, et en même temps d'une fidélité incroyable; parce que dénuée ordinaire-

1. *Vie de Chant., II part., c. 11; III. part., c. 7.*

ment de toute consolation et de tout soutien sensible, elle persistait dans sa sèche simplicité, et en même temps demeurait fidèle jusqu'au bout à dire son *Pater* et son *Credo;* par où elle unissait parfaitement ce qui était de son attrait particulier avec l'attrait commun de tous les fidèles. Par son attrait particulier elle était portée et inclinée, mais encore comme de loin, à une continuité et unité d'actes qui n'est pas de cette vie : mais durant ce temps de pèlerinage il fallait comme rabattre cet attrait extraordinaire par l'attrait commun des chrétiens, qui porte aux actes particuliers, expliqués et développés dans le *Pater* et dans le *Credo;* c'est pourquoi on se croyait obligé d'y astreindre cette sainte fille, pour la préserver de l'illusion où tombent nos faux mystiques en supprimant les actes communs de la piété; à quoi si on l'eût vue se porter, et se rendre moins obéissante à faire les actes qu'on lui prescrivait selon la règle de l'Evangile, son oraison qui fut admirée aurait été suspecte et mauvaise. Il est de l'état de cette vie de faire ces actes, quoique l'acte de la vie future, c'est-à-dire, l'acte continu et perpétuel où l'on est poussé intérieurement, comme on l'est à l'éternelle félicité, commence à se faire sentir d'une manière encore imparfaite, mais néanmoins admirable. Dieu soit loué à jamais pour les merveilleuses opérations qu'il exerce dans les âmes.

XXXVII. *Que l'indifférence du salut ne fut jamais dans la Mère de Chantal.* — Les faux mystiques outrent tout; et ils voudraient faire accroire à la Mère de Chantal qu'elle était indifférente pour le salut, sous prétexte qu'interrogée « si elle espé- » rait les biens et les joies de la vie éternelle; elle » repartit dans un profond sentiment de sa bas- » sesse : Je sais qu'aux mérites du Sauveur elles » se doivent espérer; mais mon espérance ne se » tourne point de ce côté-là : je ne veux désirer » ni espérer chose quelconque, sinon que Dieu » accomplisse sa sainte volonté en moi, et qu'à » jamais il soit glorifié[1]. » Sur cela on lui fera dire que Dieu étant glorifié dans la damnation comme dans le salut des hommes, elle est indifférente pour l'un et pour l'autre : mais ce sentiment serait un prodige; car comme il s'agit d'espérance, l'espérance serait pour l'enfer de même qu'elle est pour le paradis, ce qui n'est rien moins qu'un blasphème. La pieuse Mère entend donc que Dieu sera glorifié en elle, ainsi qu'il l'est dans ses saints, et que c'est l'unique sujet de son espérance. Elle dit même très-expressément : « Quand je vois » le Sauveur en croix, ce n'est jamais sans espérer » qu'il nous fera vivre d'amour en sa gloire[2]. Que » si elle était, comme elle écrit[3], sans aucun désir » de récompense et de jouissance, et ne parlait » quasi jamais des douceurs de Dieu, mais de ses » opérations; » la suite fait voir qu'elle l'entendait de certaines *consolations* et suavités de cette vie, qu'on sait bien qu'il ne faut pas désirer avec cette inquiétude tant blâmée par son saint directeur, ainsi qu'il a été souvent remarqué. Au reste, « elle » conseillait de ne jamais regarder le ciel sans » l'espérer[4]; » et loin de considérer l'espérance comme une vertu intéressée, c'est, disait-elle, *un aiguillon de l'amour :* en quoi elle ne faisait que suivre les conseils de son admirable directeur, qui lui écrivait[1] : « Oui, ma très-bonne fille, il le faut » espérer fort assurément, que nous vivrons éter- » nellement : et Notre Seigneur que ferait-il de sa » vie éternelle s'il n'en donnait point aux pauvres » petites et chétives âmes? » Ainsi ces petites âmes; c'est-à-dire, les âmes simples vivent d'espérance; et tout est plein de semblables sentiments.

1. *Vie de Chant., III. part., ch.* 2. — 2. *Idem, ch.* 2. — 3. *Ibid., ch.* 3. — 4. *Ibid., ch.* 2.

XXXVIII. *Que dans les états précédents de la vénérable Mère, il n'y a point de perpétuelle passiveté.* — Concluons de tout ce discours que cette sainte âme était agissante aussi bien que pâtissante dans tout le cours de sa vie, et même dans son oraison. Je dis même qu'elle était agissante par des actions excitées exprès; car pour celles que Dieu excite d'une façon particulière, elles se trouvent dans l'état le plus passif. Si donc le saint évêque de Genève ordonne à sa sainte fille d'être agissante, lorsque Dieu lui en laisse la liberté, il entend qu'elle a souvent cette liberté, pour en exercer l'action là plus expresse; et c'est ce qu'elle marque elle-même très-clairement par ces paroles, que je prie le pieux lecteur de lire attentivement, parce que toute sa disposition y est renfermée. « Lors- » que les distractions NOUS PRESSENT, il faut faire » l'oraison de patience, et dire humblement et » amoureusement, s'il se peut : Mon Dieu, le seul » appui de mon âme, ma quiétude et mon unique » repos, quand je cesserais de vivre, je ne cesse- » rais de vous aimer : EXCITANT AINSI SON CŒUR » sans attendre que Dieu nous mette le miel à la » bouche pour parler à sa bonté[2]. » Il se faut donc exciter soi-même, sans attendre que Dieu nous excite d'une façon particulière : et c'était le conseil comme la pratique de cette sainte âme, quoiqu'elle fût si puissamment attirée aux états passifs.

XXXIX. *Suite de la même doctrine, et explication de l'oraison que le saint appelle de patience.* — On entend maintenant à fond ces paroles du saint directeur à sa digne fille : « Soyez active et passive, » ou patiente selon que Dieu le voudra[3] : » c'est comme s'il disait : Quelque passive que vous soyez sous la main de Dieu, vous êtes souvent active, puisque souvent il cesse de vous exciter de cette façon particulière, et alors vous devez agir et vous exciter vous-même. Tant qu'il vous tient sous sa main n'en sortez pas, et demeurez dans la suspension où il lui plaît de vous mettre. Voilà donc déjà la disposition active et passive bien entendue; mais il y a outre cela la disposition qu'il appelle *patiente,* où l'âme pleine de dégoût, de détresse, de désolation, semble ne pouvoir plus même espérer en Dieu, loin de pouvoir faire aucun acte sensible d'amour. L'âme alors est plus que passive, et entre dans l'oraison que le saint évêque appelle de patience, où les actes sont offusqués et enveloppés; mais non pour cela éteints et supprimés.

Et pour entendre à fond un tel état, il est bon de se souvenir d'une excellente doctrine du Père Jean de la Croix. Il dit donc que l'âme est jetée dans ces suspensions et *empêchements* ou impuissances divines, « ou par voie de purgation et de peine, » ou par une contemplation très-parfaite[4]; » c'est-

1. *Liv.* II, *ép.* 6. — 2. *Vie de Chant., III. part., ch.* 4. — 3. *Idem, chap.* 3, 4; *ci-dess., ch.* 30. — 4. *Mont. du Carm., l.* II, *ch.* 10, *p.* 257.

à-dire, qu'elle y est jetée, ou par abondance de grâces, comme dans les ravissements et dans les extases; ou par manière d'épreuve et de soustraction, lorsque Dieu retire ses consolations et ses soutiens. C'est ce que sa mère sainte Thérèse exprimait en disant : « Que comme la joie suspend » les puissances, la peine aussi fait le même effet[1].» Ce dernier état était celui de la Mère de Chantal, que l'impuissance de faire des actes aussi exprès qu'elle voulait, jetait dans des confusions et dans des ténèbres dont elle ne cesse de se plaindre; mais son saint directeur la rassurait, en lui disant que ces soustractions mystérieuses, loin de supprimer les actes de piété, ne faisaient que les « con» centrer dans le cœur, ou les porter comme il » parle, à la cime pointe de l'esprit, » ainsi qu'il a déjà été remarqué, et qu'on tâchera de l'expliquer à fond dans le Traité des épreuves.

XL. *Suite de la même doctrine, et dernière réflexion sur la statue du saint évêque.* — Selon ces principes, quand le saint fait dire à sa statue qu'elle ne voudrait pas se remuer *pour aller à lui si lui-même ne le commandait*[2], il faut entendre ces paroles de certains particuliers mouvements qui ne sont pas essentiels à la piété : car pour les actes de foi, d'espérance, de charité, de demande ou de désir et d'action de grâces, ils sont déjà assez commandés, et à cet égard on n'a besoin pour se remuer non plus qu'un soldat pour marcher et pour combattre, que de l'ordre donné à tous en général. Ainsi l'on voit jusqu'à quel point on doit être, « tant intérieurement qu'extérieurement, sans at» tention, sans élection, sans désir quelconque. » Le directeur et la dirigée se sont également expliqués sur ce sujet, en répétant trente fois qu'il s'agit du temps de l'oraison, où même la passiveté est mêlée de toute l'activité, de toute l'action et de tout le choix qu'on a vu. Il faut aussi se ressouvenir que ces états imaginaires de nos faux mystiques, où les âmes sont toujours mues divinement par ces impressions extraordinaires dont nous parlons, ne sont connues ni du Père Jean de la Croix, ni de sa mère sainte Thérèse. J'ajoute que ni les Angèle, ni les Catherine, celle de Sienne et celle de Gênes, les Avila, les Alcantara, ni les autres âmes de la plus pure et de la plus haute contemplation, n'ont jamais cru être toujours passives, mais par intervalles : et souvent rendues à elles-mêmes, elles ont agi de la manière ordinaire. La même chose paraît dans la Mère de Chantal, une des personnes de nos jours les plus exercées dans cette voie, et qu'aussi les nouveaux mystiques ne cessent de nous objecter : ainsi leur perpétuelle passiveté n'est plus qu'une idée, à laquelle saint François de Sales et son humble fille, qu'ils appelaient à leur secours, n'ont aucune part.

LIVRE IX.

Où est rapportée la suite de la doctrine de S. François de Sales, et de quelques autres saints.

I. *Des suppositions impossibles, par lesquelles le saint évêque exprime l'excès de l'amour.* — Pour favoriser cette doctrine inouïe de l'indifférence du salut, on allègue ce passage de saint François de Sales[1] : « Que le bon plaisir de Dieu est le souve» rain objet de l'âme indifférente, en sorte qu'elle » aimerait mieux l'enfer avec la volonté de Dieu, » que le paradis sans la volonté de Dieu : oui » même il préférerait l'enfer au paradis, s'il savait » qu'en celui-là il y eût un peu plus du bon plaisir » divin qu'en celui-ci ; en sorte que, si par imagi» nation de chose impossible, il savait que sa » damnation fût un peu plus agréable à Dieu que » sa salvation, il quitterait sa salvation et courrait » à sa damnation. » Il répète la même chose presqu'en mêmes termes dans un de ses Entretiens[2], et il dit encore ailleurs[3], « qu'une âme vraiment » parfaite et toute pure, n'aime pas même ce para» dis, sinon parce que l'époux y est aimé, mais si » souverainement aimé en son paradis, que s'il » n'avait point de paradis, il n'en serait ni moins » aimable, ni moins aimé par cette courageuse » amante, qui ne sait pas aimer le paradis de son » époux, mais son époux de paradis. » Ces tendres expressions, comme on les voit dans tous ses écrits, lui sont communes avec plusieurs saints dès l'origine du christianisme, et nous en verrons l'usage ; à présent ce qu'en infèrent les nouveaux mystiques, c'est que le juste parfait est représenté entre le paradis et l'enfer, comme indifférent par lui-même à l'un et à l'autre : mais c'est précisément tout le contraire qu'il faudrait conclure. On serait, dit-on, indifférent si le bon plaisir de Dieu ne déterminait ; mais c'est aussi pour cela qu'à cause qu'il détermine on ne l'est plus, et on ne peut l'être. Ainsi cette indifférence est impossible dans l'homme, puisque la seule chose qui la pourrait faire, c'est-à-dire, la séparation du bon plaisir de Dieu d'avec le paradis, ne peut pas être. De cette sorte, parce qu'il est vrai qu'on *n'aime* comme on vient de voir, *le paradis, sinon parce que l'époux y est aimé*[4], il faut conclure non point que le paradis soit indifférent ; ce qui, avant nos mystiques, n'est jamais sorti d'une bouche chrétienne ; mais au contraire, que le paradis n'est ni ne peut être indifférent, parce que ni il n'est, ni il ne peut être que le saint époux n'y soit point aimé. C'est là aussi l'excellente et légitime conséquence que tirait notre saint évêque de ce beau principe, puisqu'en disant que la bienheureuse éternité, « ne lui serait rien, si ce n'était cet » amour invariable et toujours actuel de ce grand » Dieu qui y règne toujours[5], » il dit en même temps, « qu'il n'a su penser à autre chose » qu'à cette bienheureuse éternité ; de sorte que loin d'inférer qu'elle lui est indifférente, il assure directement au contraire qu'il n'a pu être occupé que de cet objet.

On dira que nos mystiques ne l'entendent pas autrement, qu'ils savent bien comme nous que la séparation de Dieu d'avec son paradis est impossible, et enfin qu'il leur faut laisser leurs amoureuses extravagances. Je le veux, s'ils n'en font point un mauvais usage : mais ils bâtissent, sur cette chimère d'indifférence, de très-réelles pratiques, puisqu'ils trouvent intéressé et au-dessous d'eux, ou en tout cas incompatible avec la perfection, de désirer ni de demander à Dieu pour eux-

1. *Vie de sainte Thérèse*, chap. 20, p. 112. — 2. *Liv.* II, *ép.* 53.

1. *Am. de Dieu, liv.* IX, *ch.* 4. — 2. *Entret.* II, *pag.* 804. — 3. *Am. de Dieu, liv.* X, *ch.* 5. — 4. *Idem.* — 5. *Liv.* VII, *ép.* 30.

mêmes la gloire éternelle, quoiqu'elle ne soit autre chose que l'avénement de son règne : et par là ils séparent l'idée d'aimable et de désirable d'avec celle de la patrie céleste ; ce qui emporte toutes les froideurs que nous avons remarquées dans ces âmes sèches et superbes.

II. *Absurdité de ceux qui tournent en indifférence ces suppositions impossibles.* — Je ne puis donc condamner les pieuses expressions du saint évêque, qui est tout plein de ces suppositions impossibles ; mais il faut, avec ce saint homme, éviter l'inconvénient d'y attacher, comme les mystiques, la cessation des désirs et l'indifférence. « Les âmes » pures, dit-il[1], aimeraient autant la laideur que la » beauté, si elle plaisait autant à leur amant. » Donc la beauté de l'âme est indifférente, et il ne faut point la désirer : c'est un pitoyable et insupportable raisonnement. Si c'était assez de faire des suppositions impossibles pour conclure ces indifférences, toute la doctrine de la foi serait renversée. « Si par impossible un ange du ciel vous annonçait » un autre Evangile, il le faudrait, dit saint Paul[2], » frapper d'anathème, » comme le démon : donc il est indifférent d'écouter ou le démon ou un ange du ciel : de même si le paradis était sans amour, et que l'amour passât à l'enfer, l'enfer serait préférable au paradis ; c'est-à-dire, en d'autres termes, si le paradis devenait l'enfer, et que l'enfer devînt le paradis ; si la vérité devenait le mensonge, et que le mensonge devînt la vérité ; ce serait le mensonge et l'enfer qu'il faudrait aimer ; donc tout cela est indifférent, et il ne faut demander ni l'un ni l'autre, c'est l'absurdité des absurdités. On aime les choses comme elles sont, ou du moins comme elles peuvent être ; mais l'impossible, qui, par manière de parler, a deux degrés de néant, puisque ni il n'est ni il ne peut être, et qui est par là, si on veut, au-dessous du néant même, ne peut pas être un objet, ni contre-peser le désir qui va droit à la chose comme elle est.

III. *Exemples anciens et modernes de ces fictions et suppositions impossibles.* — Plusieurs savants hommes, qui voient ces suppositions impossibles si fréquentes parmi les saints du dernier âge, sont portés à les mépriser ou à les blâmer comme de pieuses extravagances, en tout cas comme de faibles dévotions où les modernes ont dégénéré de la gravité des premiers siècles. Mais la vérité ne me permet pas de consentir à leur discours. Dès l'origine du christianisme, nous trouvons saint Clément d'Alexandrie qui s'explique de cette sorte[3] : « J'ose » dire, ce sont ses paroles, que le parfait spirituel » ne recherche pas cet état de perfection, parce » qu'il veut être sauvé ; et qu'interrogé, par une » manière de supposition impossible, lequel des » deux il choisirait, ou la perfection (qu'il appelle » *gnose*, τὴν γνῶσιν) ou le salut éternel, si ces deux » choses se pouvaient séparer, au lieu qu'elles sont » inséparables ; sans hésiter il prendrait la perfection (τὴν γνῶσιν) comme une chose qui surpassant » la foi par la charité, est désirable par elle-même : » d'où il conclut, que la première bonne œuvre de » l'homme parfait est de faire toujours le bien par » une habitude constante, en agissant non pas pour » la gloire ou la réputation, ni pour aucune récompense qui lui vienne ou des hommes ou de » Dieu. »

J'aurais beaucoup de réflexions à faire sur ce discours de saint Clément d'Alexandrie ; mais je me contente ici d'exposer le fait des suppositions ou fictions impossibles, en réservant le surplus au traité suivant, pour ne point traîner celui-ci en trop de longueur.

Je diffère, par la même raison, ce qu'il y aurait à dire sur ce passage de saint Paul[1] : *Je désirais d'être anathème pour mes frères :* et je m'en tiens à ce fait illustre, qui est que saint Chrysostome établit, par ce passage, qu'il faudrait aimer Dieu non-seulement quand nous ne recevrions de lui autre bien que de l'aimer ; mais encore quand au lieu des biens qu'il nous a promis, il nous enverrait, s'il se pouvait, εἰ δυνατὸν, l'enfer et ses flammes éternelles, en conservant l'amour.

J'omets toutes les raisons par lesquelles ce Père prouve que ça été l'esprit de saint Paul de s'offrir pour être anathème et séparé éternellement de la présence de Jésus-Christ, s'il était possible, et que par là il pût obtenir le salut des Juifs, et mettre fin aux blasphèmes que leur réprobation faisait vomir contre Dieu ; et il me suffit à présent de dire qu'il a employé un long et puissant discours à établir cette explication dans les homélies XV et XVI sur l'Epître aux Romains, et encore dans le premier livre de *la Componction*, chapitres VII et VIII.

C'est encore un autre fait constant, que toute l'école de saint Chrysostome est entrée dans ce sentiment, comme il paraît par saint Isidore de Péluse, livre II, épître 58 ; par Théodoret, tome III et IV sur l'Epître aux Romains, verset 38 du chapitre VIII, et 3 du chapitre IX, où il ne fait qu'abréger, mais doctement et judicieusement à son ordinaire l'explication de saint Chrysostome. On trouve en substance la même interprétation dans Théophylacte et dans Photius, tant dans sa lettre 210 que dans la compilation d'Œcuménius sur les mêmes endroits de saint Paul.

Saint Thomas, sur les mêmes passages, rapporte et approuve l'exposition de saint Chrysostome ; mais Estius et Fromont, deux excellents interprètes de saint Paul l'embrassent positivement, persuadés non-seulement par l'autorité, mais encore par les raisons de saint Chrysostome, et par les doctes réponses de ce Père à toutes les objections.

On entendra mieux cette belle interprétation de saint Chrysostome et de ses disciples, si l'on compare ces paroles de saint Paul : *Je voudrais être anathème*, avec celles du même apôtre : *Si nous ou un ange du ciel vous annonçait autre chose, qu'il soit anathème[2] ;* où d'un côté l'amour de la vérité le porte, s'il était possible qu'un ange du ciel errât, à le frapper d'anathème ; et de l'autre, par la ferveur de la charité, il s'offre lui-même d'être anathème s'il était possible, et qu'il pût par cet effort de son amour arracher, pour ainsi parler, à la divine Miséricorde le salut des Juifs. S'il faut venir aux scolastiques, Scot et toute son école détermine « que la charité tend à son objet considéré en lui- » même, quand même par impossible on séparerait de cet objet l'utilité ou l'intérêt qui nous en

1. *Entr.* XII, *p.* 860. — 2. *Galat.*, I. 8. — 3. *Lib.* IV *Strom.*, *p.* 529.

1. *Rom.*, IX. 3. — 2. *Gal.*, I. 8.

» revient[1]; » c'est-à-dire dans son langage, la félicité éternelle. Ces suppositions par impossible sont célèbres dans toute l'École; on n'a pas besoin de rapporter les mystiques, où elles sont fréquentes; et après cela il ne faut pas s'étonner de les trouver si souvent dans le saint évêque de Genève.

Il en est venu à la pratique; et il paraît, en plusieurs endroits de ses lettres, qu'il a porté dans sa jeunesse un assez long temps *une impression de réprobation*, qui a donné lieu à ces désirs d'aimer Dieu pour sa bonté propre, quand par impossible il ne resterait à celui qui l'aime aucune espérance de le posséder. Ce mystère, qui ne paraît que confusément dans ses Lettres, nous est développé dans sa Vie[2], où dans les frayeurs de l'enfer dont il était saisi, une noire mélancolie, et des convulsions qui lui faisaient perdre le sommeil et le manger, le poussèrent si près de la mort, qu'on ne voyait point de remède à son mal; et on voit qu'il fallut enfin « dans les dernières presses d'un » si rude tourment en venir à cette terrible réso» lution; que puisqu'en l'autre vie il devait être » privé pour jamais de voir et d'aimer un Dieu si » digne d'être aimé, il voulait au moins, pendant » qu'il vivait sur la terre, faire tout son possible » pour l'aimer de toutes les forces de son âme, et » dans toute l'étendue de ses affections. » On voit qu'il portait dans son cœur comme *une réponse de mort* assurée[3]; et, ce qui était impossible, qu'après avoir aimé toute sa vie, il supposait qu'il n'aimerait plus dans l'éternité. Mais encore que la supposition en fût impossible, elle donna lieu à un acte où le saint trouva sa délivrance; puisque, comme dit l'auteur de sa Vie, « le démon vaincu » par un acte d'amour si désintéressé, lui céda la » victoire et lui quitta la place. »

Il ne faut pas dire pour cela qu'il eût perdu l'espérance ou le désir, puisqu'on a vu que partout ailleurs il enseigne que ces sentiments demeurent inébranlables, durant ces états, dans la haute partie de l'âme; mais enfin, par cette tendre et pieuse supposition, il exerce un parfait amour.

Sa sainte fille l'a imitée lorsque si souvent elle dit à Notre Seigneur « que s'il lui plaisait de lui » marquer sa place et sa demeure dans l'enfer, » pourvu que ce fût à sa gloire éternelle, elle en » serait contente, et que toujours elle serait à son » Dieu[4]. »

La même chose arrivait à la bienheureuse Angèle de Foligny, dont le saint évêque a tant admiré la sainteté, et tant décrit les combats. Lorsqu'une âme si pure se croyait tellement plongée dans la malice, qu'elle ne voyait dans ses actions que corruption et hypocrisie : elle s'écriait, comme elle l'écrit elle-même[5], avec grand plaisir : « Sei» gneur, quoique je sois damnée, je ne laisserai » pas de faire pénitence, et de me dépouiller de » tout pour l'amour de vous, et de vous servir. » Son amour la trompait, et à force d'aimer celui qu'elle trouvait si aimable, elle croyait qu'elle l'aimerait jusque dans l'enfer. C'est pourquoi en une autre occasion, en appelant la mort à son secours, elle disait à Dieu[6] : « Seigneur, si vous me » devez jeter dans l'enfer, ne différez pas davan» tage, hâtez-vous; et puisqu'une fois vous m'avez » abandonnée, achevez et plongez-moi dans cet » abîme. » On ressent dans ces paroles un transport d'amour dont on est ravi, encore qu'il soit fondé sur une de ces fictions dont nous parlons.

1. *In 3. dist. 27, q. unic., n. 2, p. 645, etc.* — 2. *Vie de Sales, par Maupas, I. part., ch. 5, p. 25, 26.* — 3. *II. Cor., I. 9.* — 4. *Vie de Chant., II. part., ch. 14.* — 5. *Edit. Par. 1538. Vit. Ang., cap. 15, p. 36.* — 6. *Idem, c. 19, p. 47.*

Dans un semblable transport, sainte Catherine de Gênes disait à son amour[1] : « Peut-il être, ô » doux amour, que vous ne deviez jamais être » aimé sans consolation ni espérance de bien au » ciel, ou en terre? » A la vérité on lui répondit que telle union avec Dieu ne pouvait être sans grande joie : mais pour elle, on voit qu'elle eût souhaité l'impossible pour mieux exprimer son amour.

C'est encore ce qui lui faisait dire[2] : « L'amour » pur non-seulement ne peut endurer, mais ne peut » pas même comprendre quelle chose c'est que » peine ou tourment, tant de l'enfer qui est déjà » fait, que de tous ceux que Dieu pourrait faire; » et encore qu'il fût possible de sentir toutes les » peines des démons et de toutes les âmes dam» nées, je ne pourrais pourtant jamais dire que » ce fussent peines, tant le pur amour y ferait » trouver de bonheur, parce qu'il ôte tout moyen » et puissance de voir ou sentir autre chose que » lui-même. »

Sainte Thérèse n'est pas moins fervente, lorsqu'elle dit[3] « qu'il n'y a rien que les âmes possé» dées d'amour ne fissent, et point de moyens » qu'elles n'employassent pour se consumer en» tièrement, si elles le pouvaient, dans le feu » dont il les brûle; et elles souffriraient avec joie » d'être pour jamais anéanties, si la destruction » de leur être pouvait contribuer à la gloire de leur » immortel époux, parce que lui seul remplit tous » leurs désirs, et fait toute leur félicité. » Ces âmes se regarderaient, s'il était possible, comme une lampe ardente et brûlant en pure perte devant Dieu, et en hommage à sa souveraine grandeur.

Cette sainte que l'Eglise met presque au rang des docteurs en célébrant la sublimité de sa céleste doctrine, « dont les âmes sont nourries, dit en» core ailleurs[4], que dans l'oraison d'union, le » mieux que puisse faire une âme est de s'aban» donner entièrement à Dieu : s'il veut l'enlever » au ciel, qu'elle y aille; s'il veut la mener en en» fer, qu'elle s'y résolve sans s'en mettre en peine, » puisqu'elle ne fait que le suivre, et qu'il fait tout » son bonheur. » Fortes manières de parler, où l'on mêle le possible avec l'impossible, pour montrer qu'on ne donne point de bornes à sa soumission.

A l'exemple de ces grandes âmes, la Mère Marie de l'Incarnation, ursuline, qu'on appelle la Thérèse de nos jours et du Nouveau Monde, dans une vive impression de l'inexorable justice de Dieu, se condamnait à une *éternité de peines*, et s'y offrait elle-même, afin que *la justice de Dieu* fût satisfaite, *pourvu seulement*, disait-elle, *que je ne sois point privée de l'amour de Dieu, et de Dieu même*[5].

1. *Vie de sainte Catherine de Gênes, ch. 28.* — 2. *Idem, ch. 23.* — 3. *Chât. de l'âme, 6e dem., ch. 9, sur la fin.* — 4. *Vie, ch. 17, p. 92.* — 5. *Vie, liv. III, ch. 5, p. 429. Idem, add. au ch. 3, n. 5. Add. au ch. 4, p. 422. Ch. 6, p. 432. Ibid., p. 423.*

Un vénérable et savant religieux, fils de cette sainte veuve, plus encore selon l'esprit que selon la chair, et qui en a écrit la Vie, approuvée par nos plus célèbres docteurs, y fait voir[1] que ces transports de l'amour divin sont excités dans les âmes parfaitement unies à Dieu, afin de montrer la dignité infinie et incompréhensible de ce premier Être, pour qui il vaudrait mieux endurer mille supplices, et même les éternels, que de l'offenser par la moindre faute. Mais sans chercher des raisons pour autoriser ces actes, on voit assez qu'on ne peut les regarder comme produits par la dévotion des derniers siècles, ni les accuser de faiblesse, puisqu'on en voit la pratique et la théorie dès les premiers âges de l'Eglise, et que les Pères les plus célèbres de ces temps-là les ont admirés comme pratiqués par saint Paul.

IV. *Preuve par exemples, que ceux qui ont fait ces actes de résignation par supposition impossible, ne sont pas pour cela moins éloignés de la suppression des demandes, ni de l'indifférence des nouveaux mystiques.* — Après avoir établi le fait constant, qu'on ne peut rejeter ces résignations et soumissions, fondées sur des suppositions impossibles, sans en même temps condamner ce qu'il y a de plus grand et de plus saint dans l'Eglise, il reste à faire deux choses : l'une de montrer dans quelles circonstances on peut faire ces actes; et s'il y en a où on les puisse conseiller, et c'est ce que nous ferons bientôt; et l'autre si l'on peut soupçonner ceux qui les ont produits, de cette damnable indifférence où nous mènent les nouveaux mystiques; mais nous avons déjà vu que le saint évêque de Genève en a été infiniment éloigné, et il ne nous sera pas difficile de montrer la même chose de tous les autres saints.

Pour commencer par saint Paul, posons d'abord ce principe, qu'on n'est point indifférent pour les choses qu'on demande et qu'on désire sans cesse; c'est pourquoi nos nouveaux docteurs, qui nous vantent leur indifférence, nous disent en même temps, comme on a vu, qu'ils ne demandent ni ne désirent rien. Mais peut-on dire que saint Paul est dans ce dernier état, lui qui ne cesse de faire des demandes, et de pousser de saints désirs vers la céleste patrie, *gémissant d'en être éloigné*[2] dans la demeure pesante de ce corps mortel, et ne cessant *de s'étendre*[3], par un continuel effort, vers le terme de la carrière, et vers la céleste récompense qui nous y est proposée? Où placera-t-on, dans une telle âme, la sèche indifférence des nouveaux spirituels?

Mais il a dit qu'il eût voulu, s'il lui eût été permis, être séparé d'avec Jésus-Christ pour la gloire de Dieu et le salut de ses frères[4]. Ce n'est pas là une indifférence, mais au contraire un sacrifice qu'on voudrait pouvoir faire à Dieu de ce qu'on désire le plus : et pour montrer que ce terme, *je voudrais*, n'empêche pas le plus ardent de tous les désirs, et la plus déterminée de toutes les volontés pour le salut, Photius fait cette belle remarque[5], que celui qui dit : *Je voudrais* ou *j'eusse désiré*, comme saint Paul (ἠυχόμην) ne produit pas dans cet acte une volonté absolue, une volonté formée : car, comme nous l'avons déjà dit, on ne veut point par une telle volonté ce qu'on sait être impossible; ce n'est pas même une volonté conditionnelle, puisque la condition étant jugée impossible, c'est-à-dire un pur néant et quelque chose de moins, elle n'est pas de nature à pouvoir affecter un acte; mais une volonté imparfaite, ou, comme parle l'Ecole, une *velléité*, qui n'empêche pas la volonté absolue et parfaite du contraire de ce qu'on ne veut qu'en cette sorte. Or une telle volonté ne peut point faire une indifférence, ni jamais contre-balancer la volonté fixe qu'on a du bien : car on ne peut imaginer une indifférence entre ce que Dieu veut, et ce que ni il ne veut ni il ne peut vouloir. Or est-il qu'il est certain qu'il ne veut ni ne peut vouloir l'impossible. Je ne pousse pas plus loin ce raisonnement, parce qu'on l'a mis autant qu'on a pu dans son jour au chapitre précédent.

Dans celui-ci, où nous réduisons notre preuve aux faits constants, nous dirons que saint Clément d'Alexandrie ne voulait pas que son gnostique fût indifférent au salut, sous prétexte qu'il lui eût préféré la perfection, si par impossible elle en eût été séparable; puisque nous avons déjà vu qu'il reconnaît, dans les plus parfaits, des demandes continuelles, et par conséquent de puissants désirs de la bienheureuse éternité, et des choses qui y conduisent. Nous verrons aussi, au Traité suivant, tant de preuves de cette vérité, qu'il ne restera aucun lieu à l'indifférence que nous combattons.

V. *Suites des exemples : prières et ardents désirs de sainte Catherine de Gênes et de sainte Thérèse.* — Sainte Catherine de Gênes était-elle de ces superbes indifférentes, qui ne veulent rien demander pour elles-mêmes, elle qui disait « qu'en » reconnaissant le besoin qu'on a de Dieu contre ce » poison caché de l'amour-propre, il lui venait » une volonté de crier si fort qu'elle fût ouïe par- » tout, et ne voudrait dire autre chose, sinon : » Aidez-moi, aidez-moi; et le dire, continuait- » elle, autant de fois que l'haleine me durerait et » que j'aurais vie au corps[1]. » Voici encore une autre demande de cette amante incomparable : « Mon Seigneur, je vous prie que vous me don- » niez une goutteletle de cette eau que vous don- » nâtes à la Samaritaine, parce que je ne puis » plus supporter un si grand feu qui me brûle » tout au dedans et au dehors[2] : » on entend bien que c'était le feu de l'amour divin qui la consumait.

Elle raconte elle-même ailleurs ses autres prières; elle ne craint point d'autre enfer que celui de perdre ce qu'elle aime; elle mettait la pureté de son amour à dire sans cesse : *Amour, je ne veux que vous*[3]; c'était Dieu qu'elle appelait de ce nom, *Amour; connaissant bien*, disait-elle[4], *que cet amour pur et net*, et tout ensemble *béatifique*, qu'elle désirait, n'était autre chose que Dieu. Et dans son troisième Dialogue elle s'écrie[5] : « O » viande d'amour! de laquelle sont repus les anges, » les saints et les hommes : ô viande béatifique! » vraie viande pour satisfaire à notre faim, tu

1. *Vie, add. au ch.* 4, *p.* 422. — 2. *II. Cor.*, V. 6. — 3. *Philip.*, III, 13, 14. — 4. *Rom.*, IX. 3. — 5. *Phot.*, *ép.* 216.

1. *Vie, ch.* 25, *p.* 173. — 2. *Idem, ch,* 48, *p.* 350. — 3. *Ibid., ch.* 16, *p.* 112, *etc.*, 146, *etc.; ch.* 50, *p.* 371; *ch.* 25, *p.* 175. — 4. *Ch.* 38, *p.* 252; *ch.* 21, *p.* 148. — 5. *Dial.* III, *ch.* 2, *p.* 620.

» éteins tous nos autres appétits. Celui qui goûte » cette viande s'estime bienheureux dès cette vie, » où Dieu n'en montre qu'une petite goutte; car » s'il en montrait davantage l'homme mourrait » d'un amour si subtil et si pénétrant, tout l'esprit » s'en embraserait et consumerait tout le corps. » Voilà comme elle était indifférente pour ce rassasiement éternel, elle à qui une gouttelette de ce torrent de délices causait de si violents transports.

Souvent toutefois elle vous dira *qu'elle ne veut rien*, qu'elle n'a *rien à désirer*, parce que dans certains moments de plénitude de Dieu, elle ne sentait point son indigence, quoiqu'elle portât dans le cœur un insatiable désir de le posséder davantage, comme la viande béatifique, ainsi qu'on le vient d'entendre[1], « dont elle était toujours dési» reuse, toujours affamée, comme étant le terme » de ce pur et béatifique instinct dans lequel Dieu » nous a créés; » ce qui aussi lui faisait dire[2] : « O » Seigneur, toute autre peine que celle de voir mon » péché : montrez-moi tous les démons et tous les » enfers plutôt que de me montrer une offense, » quelque petite qu'elle soit, qui empêche la jouis» sance du divin époux. »

Jamais pourtant elle n'a écrit qu'elle eût dans la confession, où elle allait très-souvent[3], cette peine en voyant son péché : mais plutôt elle avait la peine de ne point trouver ses péchés, parce que le péché qu'on veut confesser n'a plus, pour ainsi parler, cette force désunissante, à cause du grand mystère de réconciliation et de paix qui est dans le ministère de la pénitence. En conformité de cette disposition, on voit dans la sainte ce qu'on ne voit point dans les mystiques de nos jours, un continuel recours à son confesseur pour être éclaircie des moindres doutes[4], sans quoi elle entrait dans d'inexplicables tourments, ce qui lui inspirait cette demande[5] : « Délaissée que je suis » de toutes parts, ô Seigneur, donnez-moi du » moins quelqu'un qui m'entende et me récon» forte : » ainsi elle demandait tout le soutien nécessaire, sans croire pour cela être intéressée, ni affaiblir pour peu que ce fût, la pureté de son amour.

Ecoutons encore un moment les ardents désirs de sainte Thérèse : elle se compare elle-même[6] « à une colombe gémissante, dont la peine, malgré » les faveurs qu'elle reçoit tous les jours depuis » plusieurs années, augmente sans cesse, parce » que plus elle connaît la grandeur de Dieu, et » voit combien il mérite d'être aimé, plus son » amour pour lui s'enflamme, et plus elle sent » croître sa peine de se voir encore séparée de lui; » ce qui lui cause enfin, après plusieurs années, » cette excessive douleur, » que l'on verra dans la suite.

Voilà l'état où se trouve l'âme dans la sixième demeure, c'est-à-dire, presque au sommet de la perfection. « Elle s'objecte elle-même[7] que cette » âme étant si soumise à la volonté de Dieu devrait » donc s'y conformer; à quoi elle répond, qu'elle » l'aurait pu auparavant, mais non pas alors, » parce qu'elle n'est plus maîtresse de sa raison, » ni capable de penser qu'à ce qui cause sa peine, » dont elle rend cette raison : qu'étant absente de » celui qu'elle aime, et dans lequel seul consiste » tout son bonheur, comment pourrait-elle désirer » de vivre? » Elle ne soupçonne seulement pas qu'il y ait rien de faible ni d'intéressé dans ce désir. Mais dans la septième demeure, qui est le comble de la perfection, cette disposition ne change pas, et au contraire « Dieu y a pitié de ce qu'a » souffert et souffre une âme par son ardent désir » de le posséder[1]. »

Cependant elle représente cet état, comme un état de si grand *repos, que l'âme y perd tout son mouvement*[2]; en sorte que d'un côté il semble qu'elle est sans désir, et de l'autre, *il ne faut pas s'étonner que ses désirs soient si ardents*. D'où vient cette mystérieuse contrariété, si ce n'est qu'étant, par la singulière présence de Dieu, entre la privation et la jouissance, tantôt elle reste comme tranquille; tantôt, livrée au désir de posséder Dieu, ce qu'elle souffre est inexplicable. Ce qu'il y a de certain, est que, conformément à l'état de cette vie, qui est de pèlerinage et d'absence, « ces âmes » rentrant dans un désir de le posséder pleine» ment[3]; mais elles reviennent, ajoute-t-elle, » aussitôt à elles, renoncent à ce désir; et se con» tentant d'être assurées qu'elles sont toujours en » sa compagnie, elles lui offrent cette disposition » de vouloir bien souffrir la prolongation de leur » vie, comme la plus grande marque et la plus » pénible qu'elles lui puissent donner de la réso» lution de préférer ses intérêts aux leurs pro» pres; » ce qui visiblement marque dans le fond, non point une indifférence pure, mais dans un ardent désir une parfaite soumission pour le délai.

On voit si cette âme, qui dit qu'elle a renoncé à ses désirs, est sans désirs en cet état. C'est que le désir banni de la région sensible se conserve dans le fond, et ce sont là les mystérieuses contrariétés de l'amour divin, qui, combattu par soi-même, ne sait presque plus ce qu'il veut. Ne dites donc point à cette âme qu'elle ne désire point. Tout chrétien, est comme Daniel, *homme de désirs*[4], quoiqu'il ne sente pas toujours ce qu'il désire, ni souvent même s'il désire : « rien ne l'empêche du moins d'épancher » son cœur en actions de grâces[5]. » Mais sainte Thérèse ne s'en tient pas là, et voici ses derniers sentiments[6]. Quel sentiment croyez-vous, mes sœurs, » que doit être celui des âmes lorsqu'elles pen» sent qu'elles peuvent être privées d'un si grand » bonheur (par le péché)? Il est tel qu'il les fait » veiller continuellement sur elles-mêmes, et tâ» cher à tirer de la force de leur faiblesse, pour ne » perdre par leur faute aucune occasion de plaire » à Dieu. » Voilà une âme bien avant dans les réflexions et dans les manières actives que nos nouveaux contemplatifs voulaient éteindre. Enfin dans ce sommet de perfection elle finit par cette prière[7] : » Plaise à sa divine majesté, mes chères sœurs et » mes chères filles, que nous nous trouvions toutes » ensemble dans cette demeure éternelle, où l'on » ne cesse jamais de louer Dieu. Ainsi soit-il. » De cette sorte les demandes toujours vives et persévé-

1. *Dial.*, l. III; *Purgat.*, 688. — 2. *Vie, ch.* 20, 147. — 3. *Idem, p.* 203, *etc.* — 4. *Ch.* 44, *p.* 313. — 5. *Dial., liv.* II, *ch.* 10, *p.* 370. — 6. *Chât.*, 6e *dem.*, *ch.* 11, *p.* 802. — 7. *Idem, ibid.*

1. *Chât.*, 7e *dem.*, *ch.* 1, *p.* 807. — 2. *Idem, ch.* 2, *p.* 814. — 3. *Ibid.*, *p.* 817. — 4. *Dan.*, IX, 23. — 5. *Chât.*, *p.* 818. — 6. *Idem, p.* 820. — 7. *Ibid.*, 7e *dem.*, *ch.* 4, *p.* 827.

rantes paraissent incessamment dans cette grande âme, qu'on voudrait mettre au rang des indifférentes.

VI. *Si le passage de sainte Thérèse, rapporté ci-dessus, mène à l'indifférence du salut.* — Il ne faut laisser aux nouveaux mystiques aucun lieu où ils puissent placer leur indifférence. A Dieu ne plaise que ce soit par indifférence que sainte Thérèse ait dit qu'on « laisse à Dieu la disposition de » tout ce qu'on est, sans s'enquérir seulement de » quelle manière il lui plaira d'en disposer, et » qu'on s'abandonne à lui sans réserve, pour être » ou enlevée au ciel, ou menée dans les enfers, » sans s'en mettre en peine[1] : » tout cela ne signifie autre chose, sinon ce que dit David : « Quand » je marcherais au milieu des ombres de la mort, » je ne craindrais aucun mal, parce que vous êtes » avec moi[2]; » c'est-à-dire, qu'on n'a point à se mettre en peine de ce qu'on devient avec un amant qui peut tout : et loin que par un tel acte l'on supprime le désir immense de le posséder, c'est au contraire ce qu'on désire le plus ardemment, et ce qu'on espère d'autant plus que pour l'obtenir on se fie avec un entier abandon à une bonté toute-puissante. C'est ce que la sainte exprime en ces mots[3] : « Tout ce que je pouvais faire était de m'a» bandonner entièrement à ce suprême roi des » âmes, pour disposer absolument de sa servante, » selon sa sainte volonté, comme SACHANT mieux » que moi CE QUI M'ÉTAIT LE PLUS UTILE. » Bien loin donc de renoncer, par son abandon, à cette utilité spirituelle, à ce noble intérêt de posséder Dieu, elle sent qu'elle l'assure en s'abandonnant.

Sa confiance s'augmente par les grâces qu'elle reçoit, auxquelles craignant toujours d'être infidèle : « Ne permettez pas, dit-elle[4], mon Sauveur, » qu'un si grand malheur m'arrive, après la grâce » que vous m'avez faite de me vouloir honorer de » votre présence. » Et voilà les sentiments de sainte Thérèse, après l'abandon où elle paraît si indifférente aux nouveaux mystiques.

Il est vrai qu'elle demeure d'accord qu'elle ne peut pas toujours faire ses prières « dans cette su» blime union où elle est incapable d'agir[5]; » mais il nous suffit d'avoir appris d'elle, que toujours « au commencement ou à la fin de son oraison, » elle faisait ses réflexions et ses demandes sur les grâces qu'elle recevait, et qu'alors elle était parfaitement active.

Toute la réponse des nouveaux mystiques à ces exemples et à ces paroles de sainte Thérèse, c'est qu'ayant vécu longtemps après ce qu'on vient de voir de son état, elle n'était pas encore arrivée à la perfection : parole téméraire s'il en fut jamais, puisqu'on la veut trouver imparfaite dans les états qui ont suffi à l'Eglise pour demander à Dieu *qu'il daigne nourrir les fidèles de la céleste doctrine*, et des exemples de la foi de cette sainte.

Personne n'a remarqué qu'elle ait depuis changé de conduite, et c'est assez qu'on la voie après l'oraison de quiétude, après l'oraison d'union, si opposée aux nouveaux mystiques, et se fondre volontairement en actions de grâces, en désirs, en saintes demandes, jusqu'à la fin de sa vie. Tous les saints et toutes les saintes en usent de même; on trouve à toutes les pages des demandes qu'ils font, comme tous les autres fidèles, sans qu'il y paraisse d'autre inspiration que celle qui est attachée au commandement divin, et à la grâce commune du christianisme, et on ne trouve en aucun endroit cette indifférence à être sauvé ou damné, dont nos faux mystiques font gloire; on trouve encore moins cette cessation de demandes, qui seule leur peut mériter d'être livrés à toutes les abominations dont on les accuse.

VII. *Quelques exagérations sur cette matière, et qu'il ne faut pas en abuser.* — Quoique ces suppositions impossibles n'aient ni la nouveauté ni les inconvénients que quelques-uns y veulent trouver, il faut avouer qu'il s'y mêle de si fortes exagérations, que si on ne les tempère, elles deviennent inintelligibles. Notre saint évêque dira, par exemple[1], « que l'obéissance qui est due à Dieu, parce » qu'il est notre Seigneur et maître, notre père et » bienfaiteur, appartient à la vertu de justice, et » non pas à l'amour; » et il ajoute sur ce fondement, non-seulement « que bien qu'il n'y eût ni » paradis ni enfer, mais encore que nous n'eus» sions aucune sorte d'obligation ni de devoir à » Dieu (ce qui soit dit par imagination de chose » impossible, et qui n'est presque pas imaginable), » si est-ce que l'amour de bienveillance nous por» terait à rendre à Dieu toute obéissance par élec» tion. » Si l'on faisait en toute rigueur l'analyse de ce discours, on le trouverait peu exact. Il n'est pas vrai que l'obéissance qu'on rend à Dieu par justice, comme Père et Créateur, n'appartienne pas à l'amour; puisque de là il suivrait qu'il faudrait exclure des motifs d'aimer la création et tous les bienfaits, contre toute la théologie, qui loin d'opposer le devoir de la justice à celui de l'amour, enseigne après saint Augustin, que la première justice est celle de consacrer à Dieu ce qui est à lui, et ensemble de lui rendre ce qui lui est dû, en l'aimant de tout son cœur.

C'est peut-être encore un discours plus pieux qu'exact, « qu'on ne prise pas moins le Calvaire, » tandis que l'époux y est crucifié, que le ciel où » il est glorifié[2]. » Car dans le choix de l'époux, qui est notre règle, la croix, qui est le moyen pour arriver à sa gloire, est moins que la gloire même; et qui estimerait autant de voir Jésus-Christ présent sur la terre, que le voir dans la gloire de son Père, contreviendrait à cette parole de Jésus-Christ même[3] : « Si vous m'aimiez, vous souhaiteriez » que je retournasse à mon Père; parce que mon » Père est plus grand que moi. » Cela nous apprend à ne prendre pas tout à la lettre dans les écrits des saints, à prendre le gros, et à regarder à leur intention. Mais quand, sur le fondement de quelques exagérations, on vient avec nos mystiques à faire un dogme formel de l'indifférence du salut, jusqu'à ne le plus désirer ni demander, ces excès, qui tendent directement à la subversion de la piété, ne reçoivent ni explication ni excuse.

VIII. *Comme le vrai et parfait abandon, loin d'exclure le désir, le présuppose.* — Un autre passage, qu'on peut objecter pour l'indifférence du

1. *Vie, ch.* 17, *p.* 90. — 2. *Ps.*, XXIV. 4. — 3. *Vie, ch.* 27, *p.* 157. — 4. *Idem, ch.* 22, *p.* 132. — 5. *Ibid., ch.* 18, *p.* 95.

1. *Am. de Dieu, liv.* VIII, *ch.* 2. — 2. *Idem, liv.* X, *ch.* 5. — 3. *Joan.*, XIV. 28.

salut, est celui où l'homme de Dieu console une âme peinée par les terreurs de l'enfer, en la renvoyant à la volonté de Dieu, et en l'exhortant « à » se dépouiller du soin du succès de sa vie, même » éternelle, ès mains de sa douceur et de son bon » plaisir[1]. » Mais c'est autre chose de se dépouiller du soin, de l'inquiétude, du trouble, autre chose de se dépouiller du désir : nous verrons bientôt, en parlant du vrai abandon, comment il faut mettre en Dieu toute l'espérance de son salut, et s'en reposer sur lui. Ce qui loin d'en diminuer le désir l'augmente plutôt, puisqu'on se repose d'autant plus sur Dieu du salut qu'on attend de lui, qu'on le désire davantage, comme nous l'avons déjà dit[2], et comme nous le dirons plus amplement en son lieu.

IX. *Doctrine du saint évêque de Genève sur la permission du péché contraire à celle des faux mystiques.* — Le dernier passage à considérer sur cette matière, est le chapitre intitulé : *Comme nous devons unir notre volonté à celle de Dieu en la permission des péchés*[3]. Le voilà au nœud et précisément à l'endroit où nos mystiques se perdent : car c'est dans une sorte d'union extraordinaire avec la justice et les permissions divines, qu'ils puisent non-seulement leur indifférence pour leur salut, et pour celui des autres; mais, ce qui est encore pis, leur acquiescement à leur damnation, et leur insensibilité pour le péché même. Opposons-leur la doctrine de saint François de Sales : « Nous devons, dit-il[4], » désirer de tout notre cœur que le péché permis » ne soit point commis. » Nous ne trouvons point cette affection dans nos mystiques, qui acquiesçant aisément à la permission du péché, le regardent, ainsi qu'on a vu, comme en quelque sorte envoyé de Dieu, à qui ils attribuent leurs défauts, et l'envoi des petits renards qui ravagent tout. Après le péché commis, saint François de Sales veut qu'on s'en afflige « jusqu'à tomber en pamoison et à cœur » failli avec David, pour les pécheurs qui aban- » donnent la loi de Dieu[5]. » Nos mystiques insensibles éteignent la force de cette contrition, comme on a vu, tant pour eux que pour les autres. Saint François de Sales représente la continuelle douleur de saint Paul[6], à cause de la réprobation des Juifs; nous avons ouï nos mystiques se glorifier qu'ils verraient périr tous les hommes sans en verser une larme. Enfin saint François de Sales nous apprend bien en général[7] « qu'il faut adorer, aimer » et louer la justice vengeresse et punissante de » Dieu, et lui baiser avec une dilection et révé- » rence égale la main droite de sa miséricorde, et » la main gauche de sa justice; » mais il ne va pas plus avant : s'il y a quelque acte plus particulier envers les décrets de la justice divine, ce saint le réserve à la vie future, *où nous entrerons dans les puissances du Seigneur*, reconnaissant qu'en ce siècle ténébreux, Dieu ne nous ordonne rien par rapport à ces décrets éternels, dont les causes nous sont inconnues, ainsi qu'il a été expliqué ailleurs[8] : mais nos mystiques se vantent de ne pouvoir avoir ni pour eux-mêmes, ni pour les autres aucune autre volonté que celle que Dieu a eue éternellement, ce qui les empêche de vouloir absolument leur propre salut, aussi bien que le salut de ceux qu'ils ne savent pas que Dieu ait prédestinés : un faux acquiescement à la volonté de Dieu opère ces sentiments inconnus jusques ici aux chrétiens, et les mène à un repos insensible que Dieu ne veut pas.

Tous ces sentiments sont outrés : c'est par cette funeste indolence qu'au lieu de haïr le péché comme nous étant nuisible, on le hait comme Dieu, à qui il ne peut pas nuire, le hait lui-même; ainsi on se familiarise avec le péché, en le regardant plutôt comme permis dans l'ordre des décrets de Dieu, que comme défendu par ses commandements.

X. *Sentiments d'un religieux de la compagnie de Jésus, qui nous apprennent quels désirs du salut peuvent provenir de l'amour-propre.* — Je ne puis sortir de cette matière sans rappeler un récit du Père du Pont dans la vie du Père Baltasar Alvarez. Il raconte donc que le Frère Chimène, interrogé par son provincial, s'il désirait d'aller au ciel, lui répondit : Père, soyons gens de bien, servons bien Dieu comme il appartient, et le laissons faire du reste sans nous en soucier; car il est infiniment bon et juste : il nous donnera ce que nous mériterons : et ajouta que demander le ciel, cela pouvait naître de l'amour-propre. Ce passage trompera tous ceux qui ne sauront pas le considérer; mais en même temps il apprendra aux sages lecteurs combien on se trompe sur certains discours, dont on ne regarde que l'écorce. Les désirs du ciel qui peuvent venir de l'amour-propre sont ces désirs imparfaits dont il est écrit[1] : « Les désirs donnent » la mort au paresseux; il passe toute sa vie de- » puis le matin jusqu'au soir à désirer » sans agir, et amusé par ses beaux désirs il ne songe point aux œuvres. Le saint religieux, dont il est parlé en ce lieu, était dans une disposition bien différente, puisque six lignes au-dessous il est dit de lui, « que comme il voyait finir le temps de méri- » ter et d'amasser le bien qui ne périt jamais, il se » hâtait de bien faire[2]. » Il désirait donc ce bien, mais il le désirait efficacement en se hâtant de le mériter; disposition bien éloignée de celle de nos mystiques, qui ne songent point au mérite non plus qu'au salut. Au reste, s'il fallait marquer tous les désirs que le saint homme Alvarez poussait vers le ciel, nous en remplirions trop de pages, et c'est chose si naturelle aux enfants de Dieu qu'il est inutile de le remarquer.

XI. *L'exemple de saint François de Sales confond l'erreur des nouveaux mystiques qui mettent la perfection dans les oraisons extraordinaires.* — Nous avons vu qu'un des dogmes des plus outrés des nouveaux mystiques, c'est de rendre l'oraison extraordinaire ou passive si commune que tout le monde y soit appelé, qu'elle soit facile à tout le monde, et si nécessaire d'ailleurs qu'on « ne puisse » parvenir sans elle à la parfaite purification, ni » connaître le vrai amour, ni se remplir d'autre » chose que de l'amour de soi-même et d'une atta- » che sensuelle aux créatures, en sorte qu'on soit » incapable d'éprouver les effets ineffables de la » charité[3]. » Cependant en 1610, après tant d'années d'épiscopat, saint François de Sales, déjà

1. *Liv.* III, *ép.* 26. — 2. Ci-dessus, *ch.* 5. — 3. *Am. de Dieu, liv.* IX, *ch.* 8. — 4. *Idem.* — 5. *Ibid.* — 6. *Ibid.*, *ch.* 8, *p.* 293. — 7. *Ibid.* — 8. Ci-dessus, *liv.* III, *n.* 5, 6, 15, 16; *et liv.* IV, *n.* 3, *etc.*

1. *Prov.*, XXI. 25, 26. — 2. *Idem.* — 3. *Cant. des Cant.*, *Préf.*

regardé dès les prémices de sa prêtrise comme un très-grand saint, et comme l'apôtre de son pays, ne connaissait pas l'oraison de quiétude[1], et il fait consulter sur ce sujet-là une sainte religieuse : pour lui, encore que Dieu l'eût favorisé *deux ou trois fois* d'une oraison extraordinaire qui paraissait se réduire à l'affection, *il n'osa jamais se démarcher du grand chemin pour en faire une méthode :* et il avoue *qu'il lui est un peu dur d'approcher de Dieu* sans les préparations ordinaires, *ou d'en sortir tout à fait sans actions de grâces, sans offrandes, sans prières expresses :* Ce qui montre que si avancé dans la sainteté, il n'était point encore sorti de la méditation méthodique sans laquelle on a osé assurer non-seulement qu'il n'y a point de parfaite pureté, mais encore qu'on est dans la vie des sens et de l'amour-propre. Mais sans faire tort aux sublimes oraisons très-louables, quand Dieu y élève, je désirerais plus que toutes les sublimités la simplicité du saint évêque; lorsqu'au milieu de tant de lumières et de tant de grâces, il se déclare, comme on a vu, pour le *train des saints devanciers et des simples.*

Je l'admire encore davantage lorsqu'il ajoute avec tant d'humilité : « Je ne pense pas tant savoir, que je ne sois très-aise, je dis extrêmement, » aise d'être aidé; de me démettre de mon senti- » ment et suivre celui de ceux qui en doivent par » toutes raisons savoir plus que moi; je ne dis pas » seulement de cette bonne mère, mais je dis d'un » autre beaucoup moindre. » C'est l'humilité ellemême qui a dicté ces paroles : Oui j'estime, encore un coup, quoi qu'on puisse dire, ces humbles et bienheureuses simplicités aussi purifiantes et perfectionnantes que les oraisons les plus passives : ceux qui ne veulent pas à cet exemple trouver la parfaite pureté de cœur *dans le train des simples et dans les saints devanciers*, ne sont pas de ces petits que Dieu regarde.

Il ne se donne pas pour plus avancé lorsqu'il dit si bonnement, (car je voudrais pouvoir imiter sa sainte simplicité,) « Dieu me favorise de beaucoup » de consolations et saintes affections, par des clar- » tés et des sentiments qu'il répand en la supé- » rieure partie de mon âme : la partie inférieure » n'y a point de part : il en soit béni éternelle- » ment[2]. »

Le voilà dans les affections, dans les consolations, dans les clartés, dans les sentiments que nos prétendus parfaits trouvent si fort au-dessous de leur état, et qu'ils renvoient au degré inférieur de l'oraison. Il écrivait cette lettre en 1615, six ou sept ans avant sa mort : il ne paraît pas qu'il soit sorti de ce sentier des affections, ni qu'il ait été établi dans ce qu'on appelle l'état passif. En est-il moins pur, moins parfait, moins saint; en connaît-il moins le saint abandon et la sainte chrétienne indifférence? est-il livré à son amour-propre et incapable d'expérimenter les flammes du saint amour qui se ressentent dans tous ses écrits? Mais en a-t-il moins saintement et moins sûrement dirigé les âmes que Dieu mettait dans les voies extraordinaires? Ce serait visiblement outrager l'esprit de sainteté et de conduite qui était en lui, que de parler de cette sorte : il faut donc connaître et avouer

1. *Liv.* II, *ép.* 21. — 2. *Liv.* VII, *ép.* 22.

la perfection et la pureté avec l'esprit de conduite que Dieu sait mettre dans les cœurs où l'on ne sent rien de ces impuissances qui composent ces états passifs.

XII. *Que le saint évêque trouve plus parfait l'état où l'âme travaille que la quiétude de l'état passif.* — Le saint homme passe encore plus avant, et voici dans un de ses Entretiens une décision digne de lui[1] : « Il y a des personnes fort parfaites aux- » quelles Notre Seigneur ne donna jamais de telles » douceurs ni de ces quiétudes : qui font tout avec » la partie supérieure de leur âme, et font mourir » leur volonté dans la volonté de Dieu à vive force, » et avec la pointe de la raison. » Elles n'ont donc pas les facilités de l'état passif : très-actives et très-discursives, sans connaître ces ligatures ou suspensions des puissances par état, elles sont dans une sainteté autant ou plus éminente que celles qui sont conduites aux états passifs : « leur mort, » dit le saint évêque, il entend leur mort mystique et spirituelle, « est la mort de la croix, laquelle est » beaucoup plus excellente que l'autre, que l'on » doit plutôt appeler un endormissement qu'une « mort. » Car on n'éprouve pas là ces combats et la violence qu'il se faut faire à soi-même dans la mort spirituelle : « et cette âme qui s'est embar- » quée dans la nef de la providence de Dieu, par » l'oraison de quiétude, se laisse aller, et vogue » doucement comme une personne qui dormant » dans un vaisseau, sur une mer tranquille, ne » laisse pas d'avancer. » Après une si belle peinture de ces deux états d'oraison, voici la décision du saint évêque : *Cette façon de mort ainsi douce se donne par manière de grâce, et l'autre* plus violente et de vive force *se donne par manière de mérite.* Il ne faut rien ajouter à ces paroles : tout est dit en ce seul passage, et il démontre qu'en poussant si loin la nécessité des états passifs pour la parfaite purification de notre amour-propre, on ignore les premiers principes de la théologie.

XIII. *Doctrine conforme de sainte Thérèse. Préparation au livre suivant.* — Sainte Thérèse, à qui l'on voit que le saint évêque défère beaucoup dans tous ses écrits, est de même sentiment, lorsqu'en parlant du mérite des oraisons extraordinaires de quiétude, d'union, et autres semblables, elle enseigne « quant à ce qui est de mériter davantage, » que cela ne dépend pas de ces sortes de grâces, » puisqu'il y a plusieurs personnes saintes qui n'en » ont jamais reçu, et d'autres qui ne sont pas » saintes qui en ont reçu : » à quoi elle ajoute que ces grâces peuvent être « d'un grand secours pour » s'avancer dans les vertus; mais que celui qui les » acquiert par son travail mérite beaucoup davantage[2] : » qui est de point en point, et presque de mot à mot, ce que nous disait notre saint évêque.

Au surplus, il faut entendre sainement et toutes choses égales ce qu'ils disent du plus grand mérite de ceux qui travaillent. Car, au reste, la charité étant le principe du mérite dans les pieux exercices du libre arbitre; qui a plus de charité, absolument a plus de mérite, soit qu'il travaille plus ou moins. Il est vrai que l'oraison de pure grâce, qui se fait en nous sans nous, de soi n'a point de mérite, parce qu'elle n'a point de liberté; mais il est vrai aussi

1. *Entr.* II, *p.* 805. — 2. *Chât.*, 6e *dem.*, *ch.* 9.

qu'elle donne lieu à des actes de vertu très-éminents, et même c'est la doctrine des savants théologiens comme Suarez, que Dieu ne prive pas toujours de mérite les oraisons extatiques et de ravissements, où souvent il lui plaît que la liberté se conserve tout entière : témoin le songe mystique de Salomon, où il fit un choix si digne de sa sagesse qui aussi reçut aussitôt une si ample récompense.

Il ne faut donc pas décider laquelle de toutes ces voies actives ou passives est absolument de plus grand mérite devant Dieu, puisque cela dépend du degré de charité connu à Dieu seul.

Sainte Thérèse ajoute ici, « qu'elle connaît deux » personnes de divers sexes que Notre Seigneur favorisait de ses grâces, qui avaient une si grande » passion de le servir, et de souffrir sans être récompensées de semblables faveurs, qu'elles se » plaignaient à lui de ce qu'il les leur accordait, et » ne les auraient pas reçues, si cela eût dépendu » de leur choix : » ce qui ne serait pas permis s'il s'agissait de l'augmentation de la grâce sanctifiante. La sainte était une de ces deux personnes, puisqu'elle marque souvent de tels sentiments, et qu'elle a coutume de parler de cette sorte en tierce personne de ses plus intimes dispositions.

Ce qu'elle rapporte en un autre endroit[1] est très-remarquable : « Je connais, dit-elle, une personne » fort âgée, fort vertueuse, fort pénitente, grande » servante de Dieu, et enfin telle que je m'estimerais heureuse de lui ressembler, qui emploie les » jours et les nuits en des oraisons vocales, sans » pouvoir jamais faire l'oraison mentale. » La sainte ne craint point de la préférer à plusieurs de celles qui sont dans la plus sublime contemplation : parce que tout dépend ici du plus ou du moins de conformité à la volonté de Dieu ; « car, ajoute-t-elle, » Marthe n'était-elle pas une sainte, quoiqu'on ne » dise pas qu'elle fût contemplative? et que souhaitez-vous davantage que de pouvoir ressembler » à cette bienheureuse fille qui mérita de recevoir » tant de fois Notre Seigneur Jésus-Christ dans sa » maison, de lui donner à manger, de le servir, et » de s'asseoir à sa table. » On peut apprendre de la suite comment la vie active et contemplative ont chacune leur mérite devant Dieu ; sur quoi il ne s'agit point de prononcer, parce que s'il manque d'un côté quelque chose à l'une, ce défaut est récompensé par d'autres endroits, et surtout par la soumission aux ordres de Dieu qui mène avec des dons différents à une égale perfection.

Nous avons même remarqué dans la préface que selon les sentiments de la sainte[2], Dieu sait se cacher aux âmes et les tromper d'une manière aussi admirable qu'elle est d'ailleurs miséricordieuse, en leur enveloppant tellement le don sublime de contemplation dont il les honore, qu'elles y sont élevées sans sentir autre chose en elles qu'une simple oraison vocale : tant la Sagesse divine a de profondeur dans la distribution de ses dons.

Concluons donc que c'est une erreur de mettre le mérite et la perfection à être actif ou passif. C'est à Dieu à juger du mérite des âmes qu'il favorise de ses grâces, selon les diverses dispositions qu'il leur inspire, et selon les degrés de l'amour divin qui ne sont connus que de lui seul. Concluons aussi en général, de tous les discours précédents, que nos faux mystiques, qui affectent des perfections et des sublimités irrégulières, sont outrés, ignorants, superbes, dans l'illusion manifeste, et sans aucune vraie idée de la sainteté. Pour en venir maintenant à des qualifications plus précises de leurs erreurs, il faut encore ajouter un dernier livre à notre travail.

1. *Chem. de la Perfect.*, *ch.* 17. — 2. *Idem*, *ch.* 30, *p.* 609; *ch.* 22.

LIVRE X.

Sur les qualifications des propositions particulières.

1. *Les propositions des nouveaux mystiques expressément condamnées au concile de Vienne dans celles des Béguards.* — Quoiqu'il suffise aux fidèles, pour éviter des pratiques suspectes et dangereuses, de savoir en général que l'Église les a censurées ; néanmoins il est utile pour l'instruction, et pour éviter les écueils où l'intégrité de la foi peut faire naufrage, de descendre au particulier des diverses qualifications que chaque proposition aura méritées ; et c'est pour y parvenir qu'on a proposé les XXXIV articles des ordonnances du 16 et 25 avril 1695.

Cette partie de l'ouvrage est très-importante, parce qu'outre qu'elle contiendra la récapitulation de tout le reste, elle en fera la précise application aux erreurs dont il s'agit.

Il faut ici avertir le lecteur que ce qu'on appelle qualification est un terme par où l'on exprime ce qu'il faut croire de chaque proposition censurée ; tel est le terme d'hérétique, d'erroné, de scandaleux, ou de téméraire, et ainsi des autres. Comme dans le dessein de ceux qui ont à prononcer en quelque manière que ce soit sur la doctrine, le sens de ces mots est fort précis, et qu'ils doivent être appliqués avec grand choix, il s'ensuit, en premier lieu, qu'il ne se faut point rebuter de trouver de la sécheresse dans cette discussion, où l'on ne doit rechercher que la seule vérité ; et secondement, que la qualification est une chose qui veut être étudiée et réduite à des principes certains, en sorte qu'on ne dise ni plus ni moins qu'il ne faut.

Avant que de procéder à cet examen, comme les décisions du concile œcuménique de Vienne où le pape Clément V était en personne, contre les Béguards et les Béguines, ont un rapport manifeste aux matières qu'on traite aujourd'hui, il faut s'y rendre attentif.

Sans entrer dans la discussion de toutes les erreurs de ces hérétiques, il suffit d'abord de considérer les huit propositions condamnées dans la Clémentine, *Ad nostrum*, *de hæret.*, *etc.* avec l'approbation de ce concile[1]; parce que c'est là qu'on fit consister tout le venin de cette hérésie.

La première proposition : « Que l'homme peut » acquérir dans la vie présente un si haut et tel » degré de perfection, qu'il deviendrait impeccable, et ne pourrait plus profiter en grâce. » Il faut avouer, de bonne foi, que nos faux mystiques ont souvent rejeté des propositions si expressément condamnées ; mais nous avons vu qu'on y est tellement mené, par la suite de leurs principes, qu'ils

1. *Clément.*, *lib.* v, *tit.* 3, *c.* 3. Ad nostrum.

n'ont pu s'empêcher « de comparer l'âme à un or » très-pur et affiné qui a été mis tant et tant de » fois au feu, qu'il perd toute impureté et toute » disposition à être purifié : qu'il n'y a plus de mé» lange; que le feu ne peut plus agir sur cet or; et » qu'il y serait un siècle qu'il n'en serait pas plus » pur, et qu'il ne diminuerait pas[1] : » qui est en termes formels la proposition des Béguards, plus fortement énoncée qu'ils n'ont peut-être jamais fait.

Nous avons rapporté les passages où Molinos et les autres faux mystiques ont assuré, que par l'oraison l'âme revenait à la pureté, où elle a été créée, *et que la propriété*, c'est-à-dire, la concupiscence, est entièrement détruite[2].

On trouve aussi, dans la bulle d'Innocent XI[3], parmi les soixante-huit propositions dont Molinos a été convaincu ou par preuve ou par son aveu, celle où il est dit : « que par la voie intérieure on » parvient avec beaucoup de souffrances à purger » et éteindre les passions, en sorte qu'on ne sent » plus rien, rien, rien du tout : on ne sent dans » les sens aucune inquiétude, non plus que si le » corps était mort, et l'âme ne se laisse plus émou» voir. » C'est ce que porte la cinquante-cinquième proposition, et en conséquence il est dit dans la soixante-troisième « qu'on en vient à un état con» tinu, immobile, et dans une paix imperturba» ble. » Pour ce qui regarde l'état d'impeccabilité, il est expressément porté dans la soixante et unième « que l'âme qui est arrivée à la mort mystique ne » peut plus vouloir autre chose que ce que Dieu » veut, parce qu'elle n'a plus de volonté, et que » Dieu la lui a ôtée. »

A cela revient clairement ce qu'on trouve à toutes les pages des livres de nos faux mystiques imprimés et manuscrits : « que le néant ne pèche » plus ; que qui n'a point de volonté ne pèche » plus : » et cent autres propositions de cette force : ce qui emporte l'état impeccable qu'on trouve établi en termes plus forts qu'en quelque auteur que ce soit, dans cette parole que nous avons remarquée[4] : « que l'âme est pour toujours » confirmée en amour, puisqu'elle a été changée » en Dieu, en sorte que Dieu ne saurait plus la » rejeter, et aussi qu'elle ne craint plus d'être sé» parée de lui. » Les Béguards n'en ont jamais dit davantage, et par là on voit la première des propositions qui les font mettre au rang des hérétiques, expressément soutenue par les mystiques de nos jours : que s'il leur arrive de dire le contraire, c'est qu'il leur arrive aussi, comme à tous les hérétiques, de se contredire; à cause que d'un côté ils se portent naturellement à suivre leurs principes, et que de l'autre ils n'osent pas toujours les pousser à bout, comme nous l'avons souvent montré : ce qui a obligé un saint pape (c'est le pape saint Léon II) de prononcer d'un auteur condamné au sixième concile général, qu'il n'était pas seulement « prévaricateur, à l'égard de la saine doctrine, » mais encore qu'il était contraire à lui-même, et » combattait ses propres dogmes : *qui etiam sui* » *ipsius extitit impugnator*[5] : » caractère qui lui est commun avec tous les autres errants : ce qui fait aussi qu'on ne les condamne pas moins, encore qu'on trouve de temps en temps dans leurs écrits des vérités opposées aux dogmes pervers qu'ils établissent; ces auteurs n'en étant que plus condamnables; parce que, pour décrier leurs mauvais desseins, ils soufflent le froid et le chaud, ou comme parle l'apôtre saint Jacques, le bien et le mal, *la bénédiction et la malédiction d'une même bouche*[1].

La seconde proposition des Béguards regarde certains excès dont jusqu'ici nous n'avons point voulu parler, mais dont pourtant nous dirons un mot à la fin. En attendant nous remarquerons seulement que les Béguards assuraient, « que l'on » ne doit point jeûner, non plus que prier, dans » l'état de perfection. » Nous avons vu[2] que nos faux parfaits, en rejetant les demandes, rejettent ce qui est principalement compris sous le nom de prière; de sorte qu'ils participent de ce côté-là à l'hérésie des Béguards : qui d'ailleurs se glorifiant d'une sublime et perpétuelle communication avec Dieu rejetaient les demandes et l'action de grâces, comme font à leur exemple nos nouveaux mystiques. Pour ce qui regarde la pratique de ne jeûner plus, en tant qu'elle s'étendrait aux jeûnes de précepte, je ne la vois pas dans leurs écrits, mais seulement un décri des mortifications qui peut tendre au mépris du jeûne, et que nous avons observé ailleurs[3].

Je ne trouve point en termes formels dans les écrits que j'ai vus de nos mystiques, la troisième proposition, où les Béguards « s'affranchissent des » lois ecclésiastiques et de toute loi humaine ; » mais un lecteur attentif verra dans la suite de secrètes dispositions à cette doctrine. Nos mystiques tombent manifestement dans quelque partie de la quatrième proposition des Béguards, où il est porté : « que l'homme peut obtenir la finale béati» tude en cette vie selon tout degré de perfection, » comme il l'aura dans cette vie future : » lorsqu'ils disent « que dans la vie l'on possède très» réellement, et plus réellement qu'on ne peut » dire l'essentielle béatitude[4] : » par où l'on est obligé à établir un *rassasiement parfait*, et qui ne souffre *ni envie, ni désir quelconque*[5], ni enfin comme on a vu[6], aucune demande; ce qui emporte un état où rien ne manque, et en un mot cet état était la béatitude des Béguards.

La cinquième proposition ne paraît pas regarder les nouveaux mystiques ; pour la même raison je laisse à part la septième et la huitième : mais la sixième qui dit, « qu'il appartient à l'homme im» parfait de s'exercer dans les actes des vertus, et » que l'âme parfaite s'en exempte, » revient manifestement à la suppression de tous les actes, qui est un fondement de nos faux mystiques : leur style est méprisant pour les vertus : la trente-unième proposition de Molinos, dans la bulle d'Innocent XI, porte *qu'il faut perdre les vertus :* agir vertueusement, c'est, selon ces faux parfaits, agir selon le discours, selon la réflexion, c'est-à-dire

1. *Moyen court*, § 24. — 2. Ci-dessus, *liv.* III, *ch.* 2; *liv.* V, *ch.* 35.
3. Ci-après, *dans les Actes de la condamnation des Quiétistes.*
4. Ci-dessus, *liv.* V, *ch.* 36.
5. Ces paroles ne sont pas du pape saint Léon II, mais de l'empereur Constantin Pogonat, qui assista au concile. Voyez *Edict. Imp. Constant.*, *post Act.* XVIII *Concil. Gen.* VI; *Labbe, tom.* VI, *col.* 1085. (*Edit. de Versailles.*)

1. *Jac.*, III. 10. — 2. Ci-dessus, *liv.* IV, *ch.* 11, 12. — 3. *Idem, liv.* V *ch.* 37. — 4. *Idem, ch.* 36. *Cant.*, I. *I. part.* 5, 6. — 5. *Moyen court*, § 24. — 6. Ci-dessus, *liv.* V, *ch.* 35, 36.

dans leur langage, imparfaitement et bassement. *L'humilité vertu* est selon eux une humilité pleine d'amour-propre ou du moins d'imperfection : c'est ce qui fait regarder *comme un moyen de pratiquer plus fortement la vertu*, l'habitude *de ne penser pas à la vertu en particulier*[1]. Tout cela est visiblement de l'esprit des Béguards : l'imagination de supprimer les actes particuliers des vertus, sous prétexte qu'ils sont compris dans un acte éminent et universel, revient au même dessein : aussi est-elle de Molinos dans la trente-deuxième proposition de celles d'Innocent XI. En un mot, toutes les erreurs qu'on vient de voir sont foudroyées par avance dans le concile de Vienne, ou parce qu'elles sont les mêmes que celles des hérétiques, ou parce qu'elles en contiennent quelque partie essentielle, et qu'elles en prennent l'esprit.

II. *Les nouveaux mystiques condamnés dans les Béguards par Rusbroc, par Taulère et par Louis de Blois.* — Si l'on veut voir, dans les nouveaux mystiques, les autres caractères des Béguards, on les peut apprendre de ceux qui ont connu ces hérétiques. Ne nous arrêtons pas à remarquer qu'on les nommait Quiétistes, à cause qu'ils se glorifiaient de leur quiétude : c'est Rusbroc qui nous l'apprend[2]. Ils s'appelaient aussi les contemplatifs; les gens spirituels et intérieurs : mais il y en avait de plusieurs espèces. Ceux qui reviennent le plus aux quiétistes de nos jours sont décrits en cette sorte par Taulère dans un excellent sermon sur le premier dimanche de Carême[3] : « Ils n'agissent » point; mais comme l'instrument attend l'ouvrier, » de même ceux-ci attendent l'opération divine, ne » faisant rien du tout : car ils disent que l'œuvre » de Dieu serait empêchée par leur opération. Ainsi » attachés à un vain repos, ils ne s'exercent point » dans les vertus. Voulez-vous savoir quel repos » ils pratiquent? Je vous le dirai en peu de mots : » ils ne veulent ni rendre grâces, ni louer Dieu, » ni prier (c'est-à-dire, comme on va voir, ne rien » demander); ne rien connaître, ne rien aimer, ne » rien désirer, car ils pensent avoir déjà ce qu'ils » pourraient demander. »

Je ne veux pas dire que les faux mystiques d'aujourd'hui aient tous les caractères que Taulère a remarqués dans ceux-là : c'est assez qu'on y voie ceux qu'on vient d'entendre. Le même Taulère poursuit ainsi : « Quand on cherche le repos en ne » rien faisant, sans de dévotes et intimes aspira- » tions et désirs, on s'expose à toute tentation et » à toute erreur, et on se donne une occasion à » tout mal. » Voilà comme il met dans la véritable oraison les aspirations et les désirs que les faux contemplatifs de ce temps-là excluaient, et que nos parfaits relèguent encore aux degrés inférieurs de l'oraison. Taulère ajoute : « Personne dans le » repos ne peut être uni à Dieu s'il ne l'aime et ne » le désire : » mais nos nouveaux spirituels rangent les désirs parmi les actes intéressés, et on ne sait ce que c'est que leur amour puisqu'ils peuvent ne désirer pas ce qu'ils aiment.

On trouve dans le procès de Molinos, qu'il a confessé d'avoir enseigné « qu'une âme, qui ne se » peut pas dépouiller du désir d'aimer Dieu, montre » qu'elle le veut aimer à sa mode, ce qui est nour- » rir la propriété et le propre choix : » de sorte que pour aimer Dieu, comme Dieu veut, il faut, par une bizarre résignation à sa divine volonté, être disposé à ne le pas aimer s'il ne veut pas que nous l'aimions, qui est une absurdité bien étrange, mais néanmoins une suite inévitable des principes que nous avons vus de nos faux mystiques[1].

Au reste, les quiétistes de Taulère se croyaient « au-dessus de tous les exercices et de toutes les » vertus, et incapables de péché; parce qu'ils n'ont » plus de volonté, qu'ils sont livrés au repos, et » que réduits au néant, ils ont été faits une même » chose avec Dieu. » Et un peu après : « Ils se » vantent d'être passifs sous la main de Dieu : » *Deum pati;* parce qu'ils sont ses instruments, » dont il fait ce qu'il veut, et que par cette raison » ce qu'il fait en eux est beaucoup au-dessus de » toutes les œuvres que l'homme fait par lui- » même, quoiqu'il soit en état de grâce. »

On dira que les choses que Taulère rapporte ne sont pas toutes blâmables, et qu'ainsi son intention est seulement de reprendre ces hypocrites pour s'être faussement attribué ce qui convenait aux saints. Mais ce n'est pas assez pénétrer le dessein de ce zélé prédicateur, puisqu'en effet tout ce qu'il remarque est d'un mauvais caractère, et qu'il le donne pour tel. Car, comme il le sait bien dire, c'est un mal évident de ne point désirer, de ne point demander, de ne point rendre grâces, de ne point agir, d'attendre que Dieu nous pousse : et pour les choses qu'on pourrait trouver en quelque manière dans les saints, c'est une autre sorte de mal de les attribuer uniquement au repos, c'est-à-dire, à la cessation entière et perpétuelle de toute action, comme faisaient les Béguards, suivis en cela par les nouveaux quiétistes.

Taulère a copié de Rusbroc une grande partie de ces traits. C'est Rusbroc qui a remarqué et blâmé dans les béguards « cette cessation de dé- » sirs, d'actions de grâces, de louanges, de tout » acte de vertu, pour ne point apporter d'obstacle » à l'action de Dieu. Il trouve mauvais qu'on fasse » gloire de ne le point sentir, de ne le point dési- » rer, qui est la même chose que ne l'aimer pas[2]. » A ces traits on est forcé de reconnaître dans les nouveaux quiétistes de trop grandes ressemblances avec les anciens : quelques correctifs qu'ils apportent à leurs énormes excès, ils en retiennent toujours de trop mauvais caractères, et ils passeront toujours pour des béguards trop peu mitigés.

S'ils imitent les Béguards, ils sont aussi condamnés dans leurs erreurs, et condamnés même par les mystiques, par Rusbroc et par Taulère, dont ils réclament sans cesse le secours : on y peut joindre Louis de Blois, abbé de Liesse en Hainaut, dans l'apologie de Taulère où il loue le passage qu'on vient de rapporter : de sorte que le quiétisme est condamné tout à la fois par trois principaux mystiques, par Rusbroc, par Taulère, et par le pieux abbé de Liesse.

III. *Caractère affreux des mystiques anciens et modernes, pourquoi omis.* — J'ai omis exprès dans

1. Ci-dessus, *liv.* v, *ch.* 37; *Moyen court*, § 9. — 2. *De orn. Spir. nupt.*, *lib.* II, *c.* 76, 77, 78, 79. — 3. *Taul.*, *serm.* 2. *in Dom.* I, *quadrag.*

1. Ci-dessus, *liv.* III, *ch.* 15, *et liv.* IV, *ch.* 3 *et suiv.* — 2. *Rusbroc, De orn. Spir. nupt.*, *lib.* II, *c.* 79.

les passages de Rusbroc et de Taulère un caractère affreux des Béguards, que le malheureux Molinos n'a pas voulu qui manquât au quiétisme nouveau : on voit bien que j'entends par là les infamies qu'il a héritées de la secte des Béguards comme beaucoup d'autres excès. Je n'en ai point voulu parler, et je prie le prudent lecteur d'en bien comprendre la raison. Je pourrais dire d'abord qu'on a horreur de traiter de telles matières; mais une raison plus essentielle m'en a détourné, et c'est qu'on peut séparer ces deux erreurs. On peut, dis-je, séparer les autres erreurs du quiétisme, de ces abominables pratiques, et plusieurs en effet les en séparent. Or j'ai voulu attaquer le quiétisme par son endroit le plus spécieux, je veux dire par les spiritualités outrées, plutôt que par les grossièretés : par les principes qu'il avoue et qu'il étale en plein jour, et non pas par les endroits qu'il cache, qu'il enveloppe, et dont il a honte : et j'ai conçu ce dessein, afin que ceux qui se sentent un éloignement infini de ces abominations, ne s'imaginent pas pour cela être innocents, en suivant les autres erreurs plus fines et plus spirituelles de nos faux contemplatifs. Voilà pourquoi je n'ai point voulu appuyer sur ces horreurs. Ce que je ne puis omettre ni dissimuler, c'est, dans le fait, qu'il est presque toujours arrivé aux sectes d'une spiritualité outrée, de tomber de là dans ces misères. Les Béguards, les Illuminés, et Molinos dans nos jours en sont un exemple; pour ne point parler de ceux qui se sont attribué dans les premiers siècles le nom de Gnostiques, sacré dans son origine, puisqu'il n'y signifiait que les vrais spirituels et les vrais parfaits : mais l'abus qu'on en a fait l'a rendu odieux aussi bien que celui de Quiétistes, qu'on donnait naturellement aux solitaires qui vivaient séquestrés du monde dans un saint repos, ἡσυχάσαι; mais dans nos jours il demeure à ceux qui, par une totale cessation d'actes, abusent du saint repos de l'oraison de quiétude. Or, comment on tombe de là, à l'exemple des Béguards, dans ces corruptions qui font horreur, il est aisé de l'entendre. Toute fausse élévation attire des chutes honteuses. Vous vous guindez au-dessus des nues, et par une aveugle présomption vous voulez marcher, comme disait le Psalmiste, dans des choses merveilleuses au-dessus de vous : craignez le précipice qui se creuse sous vos pieds. Car cette chute terrible est un moyen de justifier la vérité de cette sentence de saint Paul : « Vous êtes si insensés, qu'en commençant par » l'esprit vous finissez par la chair[1]. » Vos principes vous conduisent là : vous dédaignez les demandes; et la sagesse, qui, selon saint Jacques[2], n'est promise qu'aux demandes, vous abandonne : la grâce, que vous ne voulez pas même désirer se retire : où tombez-vous après cela? Dieu le sait : Vous croyez la tentation tout à fait vaincue : rempli de votre imaginaire perfection, vous trouvez au-dessous de vous de penser à votre faiblesse : la concupiscence vous paraît éteinte : c'est cette présomption qui la fait revivre. C'était un caractère des Béguards bien remarqué par Taulère, de se croire *affranchi des commandements de Dieu* comme *de ceux de l'Eglise*. Ne vous croyez pas exempt de cette erreur; vous oubliez les commandements de demander et de rendre grâces : il ne faut pas s'étonner si la révérence des autres, qui ne sont pas plus importants ni plus exprès dans l'Evangile, s'en va peu à peu. Le malheureux Molinos en est un exemple : tous ne tombent pas dans ces abominables excès, et ne tirent pas de ces principes les conséquences qu'il en a tirées : mais on en doit prévenir l'effet. L'idée d'une perpétuelle passiveté mène bien loin. Elle faisait croire aux Béguards qu'il ne fallait que cesser d'agir, et qu'alors, en attendant Dieu qui vous remuerait, tout ce qui vous viendrait serait de lui. C'est aussi le principe des nouveaux mystiques; je n'en dirai pas davantage. On ne sait que trop comme les désirs sensuels se présentent naturellement. Je ne dirai pas non plus où mènent ces fausses idées du retour à la pureté de notre origine et du rétablissement de l'innocence d'Adam. J'omettrai tout ce qu'on cache et qu'on insinue sous le nom de simplicité et d'enfance, d'obéissance trop aveugle et de néant. Faites-moi oublier, Seigneur, les mauvais fruits de ces mauvaises racines que j'ai vu autrefois germer dans le lieu saint : l'horreur m'en demeure, et je ne retourne qu'à regret ma pensée vers ces opprobres des mœurs. Ames pures, âmes innocentes, vous ne savez où conduisent de présomptueuses et spirituelles singularités : ne vous laissez pas surprendre à un langage spécieux, non plus qu'à un extérieur d'humilité et de piété : Taulère l'a remarqué dans les Béguards : *ils portent*, dit-il, FACILEMENT *toutes sortes d'adversités*. C'est ce que Gerson appelait dans ces hérétiques une folle patience, *fatua perpessio*, qui tenait de l'insensibilité. Par là, dit Taulère, *ils se rendent en beaucoup de choses fort semblables aux vrais serviteurs de Dieu*. Sous prétexte de renoncer à leur volonté, et même de n'en avoir plus, ils se remplissent d'eux-mêmes : car qu'y a-t-il qui flatte plus l'amour-propre que l'idée de l'avoir extirpé? Ils s'admirent secrètement dans leur paisible singularité, *et ne reviennent jamais*. Un faux repos les abuse, une fausse idée d'acte continu et de perpétuelle passiveté entretient en eux une hypocrisie étonnante. Voyez l'austérité apparente des discours de Molinos dans sa *Guide spirituelle*, et si l'on en croit les bruits, sa fausse persévérance malgré ses rétractations : cependant on sait quel il était : Dieu a voulu mettre au jour son hypocrisie. C'était, dit Taulère, dans les Béguards le mystère d'iniquité, qui prépare la voie à l'Antechrist.

IV. *Censure de Molinos et des Quiétistes de nos jours.* — Depuis le concile de Vienne, on n'a point frappé d'un si rude coup les fausses et irrégulières spiritualités, que de nos jours sous Innocent XI, à l'occasion de Molinos. Le cardinal Caraccioli, archevêque de Naples, fut un des premiers qui excita ce pieux pontife par une lettre du 30 janvier 1682[1] où il lui marquait, que, sous prétexte de l'oraison de quiétude, plusieurs s'emportaient jusqu'à se trouver empêchés de l'union avec Dieu, par l'image et le souvenir de Jésus-Christ crucifié, et à ne se croire plus soumis aux lois. Il avertissait le Pape, que par les livres qu'on lui présentait, pour obtenir la permission de les imprimer, il voyait

1. *Gal.*, III. 3. — 2. *Jac.*, I. 5.

1. Ci-dessous, *Actes de la condamn. des Quiét.*

que les plumes étaient disposées à écrire des choses très-dangereuses, et que le monde voulait enfanter quelque étrange nouveauté. Rome a procédé dans cette affaire avec beaucoup de gravité et de prudence : je rapporterai à la fin, pour mémoire, les actes qui sont tombés entre mes mains, et il me suffit en cet endroit de remarquer que les soixante-huit propositions de Molinos, dont il a été souvent parlé, sont qualifiées par la bulle d'Innocent XI, du 19 février 1688, hérétiques, suspectes, erronées, scandaleuses, blasphématoires, offensives des oreilles pieuses, téméraires, tendantes au relâchement et au renversement entier de la discipline, et séditieuses, respectivement. Ce qui contient toutes les plus fortes qualifications qu'on puisse appliquer à une doctrine perverse.

Les qualifications respectives, inconnues aux premiers siècles, ont été fort usitées dans l'Eglise depuis que le concile de Constance en a donné le premier exemple. Il est vrai que dans le même concile on s'expliqua plus distinctement, dans la bulle de Martin V, sur les erreurs qu'on avait flétries respectivement[1]; et on ne peut nier que les qualifications précises ne soient plus instructives : l'Eglise les donne toujours dans le besoin, et c'est aussi pour en venir là par des principes certains qu'on a proposé trente-quatre articles dans les ordonnances du 16 et 25 avril 1695.

V. *Les trente-quatre articles*[2] *des ordonnances du* 16 *et* 25 *avril sont rapportés.* — Tout chrétien, en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de conserver l'exercice de la foi, de l'espérance et de la charité, et d'en produire des actes, comme de trois vertus distinguées.

VI. *Dessein des articles précédents : preuve des huit premiers : propositions hérétiques des quiétistes.* — Pour maintenant entendre l'utilité et le dessein de ces trente-quatre articles, il faut remarquer que deux choses sont nécessaires dans la condamnation des quiétistes de nos jours : l'une est de bien reconnaître leurs erreurs, l'autre est en les condamnant de sauver les vérités avec lesquelles ces nouveaux docteurs ont tâché de les expliquer. Les articles donnent des principes certains pour exécuter les deux parties de ce dessein. Et premièrement, pour découvrir les erreurs des quiétistes, et en même temps les qualifier avec des notes et des flétrissures précises : il faut supposer que ce qui offense le plus les oreilles chrétiennes, dans ces nouveautés, c'est la suppression, qu'on a vue dans leurs écrits, des actes nécessaires à la piété : mais pour voir si ces suppressions doivent être traitées d'hérétiques, ou flétries de quelque autre qualification, le principe le plus simple qu'on pouvait prendre et en s'arrêtant au Symbole des Apôtres et à l'Oraison dominicale, qui sont dans la religion chrétienne deux fondements inébranlables de la piété, de tenir pour formellement et précisément hérétique ce qui supprimait les actes expressément contenus dans l'un et dans l'autre.

Ce fondement supposé, sans avoir besoin d'aucune autre preuve, les articles se justifient avec leurs qualifications : et d'abord il suit du principe, que supprimer les actes de foi explicite en Dieu tout-puissant, prévoyant, miséricordieux et juste; en Dieu subsistant dans trois personnes égales, et en Jésus-Christ Dieu et homme, notre sauveur et médiateur, c'est supprimer l'exercice de la foi expressément énoncée dans le Symbole, et tomber dans une hérésie formelle. Ce qui étant évident par soi-même, néanmoins par abondance de droit a été manifestement démontré dans les endroits marqués à la marge[1]; et le contraire ouvrant le chemin à un oubli par état de la trinité et de Jésus-Christ, rend ces mystères peu nécessaires, favorise les hérétiques qui les nient, en affaiblit ou plutôt en anéantit les effets : de sorte que sans y penser on fait tendre si clairement à l'impiété ceux qui suppriment ces actes, qu'il n'y a même plus rien à désirer pour la preuve.

Pour les demandes, il n'est pas moins clair que c'est aller directement contre le *Pater*, et par conséquent soutenir une hérésie, que de croire qu'on ne doive pas demander le royaume des cieux, la rémission des péchés, la délivrance des tentations, et enfin la persévérance, puisque ces demandes sont formellement énoncées dans ces paroles : *Que votre règne arrive; pardonnez-nous nos offenses; ne nous induisez pas en tentation; mais délivrez-nous du mal :* ce qui est clair, tant par l'évidence des paroles, que par la tradition constante et manifeste de toute l'Eglise, ainsi qu'il a été semblablement démontré dans les livres précédents[2].

A ceci il faut ajouter les expresses définitions de l'Eglise. Il a été défini par les conciles de Carthage, chap. VII et VIII, et de Trente, sess. VI, ch. II, et canon 23, que l'Oraison dominicale est sans exception l'oraison de tous les fidèles : il a été défini dans le concile d'Orange, II, ch. 10, et dans le même concile de Trente, sess. VI, ch. 13, qu'on doit demander la persévérance : le même concile de Trente a défini qu'on doit aussi demander l'augmentation de la grâce[3]. Ce qu'il prouve tant par ces paroles de l'Ecriture : *Que celui qui est juste, se justifie encore*[4] : et par celles-ci de l'Ecclésiastique : *Ne cessez de vous justifier jusqu'à la mort*[5] : que par cette prière de l'Eglise : *Donnez-nous l'augmentation de la foi, de l'espérance et de la charité.* Quiconque donc fait profession, comme font nos quiétistes, de ne vouloir pas demander en tout état cet accroissement de la grâce, avec tous les autres dons qu'on vient d'expliquer, s'oppose directement à ces passages de l'Ecriture, à cette prière de l'Eglise, et à la doctrine que le concile de Trente en a inférée ; et par conséquent, il est hérétique, comme il a été dit ailleurs plus amplement[6].

Il resterait à examiner quand on tombe dans l'obligation de produire ces actes de foi explicite, et de faire à Dieu ces demandes ; mais ce n'est pas de quoi il s'agit avec les nouveaux mystiques : il suffit pour leur montrer que leur doctrine est hérétique, de prouver qu'ils reconnaissent des états où ces actes sont supprimés, sans que pour cela il soit nécessaire de déterminer les moments auxquels on pourrait y être obligé : c'est pourquoi l'on s'est

1. *Conc. Cons. Sess.* XLV. *Constit.* Inter cunctas.
2. Ces articles se trouvant déjà dans l'ORDONNANCE SUR LES ÉTATS D'ORAISON, il a paru inutile de les répéter ici. *Voyez ci-dessus, pag.* 45 *et suiv.*

1. Ci-dessus, *liv.* II, *chap.* I *et suiv.* — 2. *Idem*, *liv.* III, *chap.* 4. — 3. *Sess.* VI, *cap.* 10. — 4. *Apoc.*, XXII. 11. — 5. *Eccli.*, XVIII. 22. — 6. Ci-dessus, *liv.* IV, *ch.* 9, 10, *etc.*

contenté de dire que ces actes sont nécessaires en tout état, quoique non à tout moment, mais seulement dans les temps convenables[1] : ce qui donne toute l'instruction qui est nécessaire en ce lieu, et laisse pour incontestables les huit premiers articles des trente-quatre, avec leurs qualifications.

VII. *Des articles* IX, X et XI. *Propositions erronées des quiétistes.* — Une suite de la suppression des demandes est d'en tenir le sujet, c'est-à-dire le salut même et tout ce qui y conduit, pour indifférent. Pour confondre cette erreur des quiétistes, on suppose ce principe : Ce qu'on désire, et ce qu'on demande à Dieu de tout son cœur, ne peut pas être indifférent ; or est-il que par les articles précédents, on désire et on demande à Dieu de tout son cœur le salut, et ce qui y conduit : on n'est donc pas indifférent pour ces choses ; la conclusion est évidente. Peut-être même pourrait-on dire que l'indifférence des quiétistes, induisant la suppression des demandes, est hérétique ; mais comme cette induction après tout ne paraît être qu'une conséquence, qu'on ne voit point appuyée d'une détermination en termes formels, il y a plus de justesse et de précision à la qualification d'erronée et de téméraire, contenue dans l'article IX.

Le X et le XI préviennent deux erreurs des quiétistes, dont l'une est que les demandes, du moins aperçues, dérogent à la perfection du christianisme : ce qui est pareillement erroné, puisque ce qui est expressément commandé de Dieu aux parfaits ne peut déroger à la perfection : or, par les articles précédents, les demandes sont expressément commandées à tous, et même aux parfaits : elles ne dérogent donc pas à la perfection, soit qu'elles soient aperçues, soit qu'elles ne le soient pas ; parce qu'apercevoir un bien en soi-même, n'est pas l'ôter ; mais donner lieu à l'action de grâce, selon ce passage de saint Paul[2] : « Nous » avons reçu l'esprit de Dieu, pour connaître ce » qui nous est donné de lui. »

L'autre erreur des quiétistes est qu'ils consentent aux demandes, et aux autres actes, seulement dans le cas où ils leur sont spécialement inspirés ; mais on a clairement démontré[3] que cela ne se peut souffrir : le commandement est de soi plus que suffisant pour nous déterminer à une pratique ; de sorte qu'exiger par-dessus cela une inspiration extraordinaire, c'est nier qu'il y ait un commandement : ce qui est visiblement erroné.

On a pareillement expliqué ce que c'est que l'indifférence du saint évêque de Genève[4], qu'on a défendue dans l'article IX, selon l'intention de ce saint homme ; et l'on a aussi remarqué que son indifférence n'est pas une insensibilité ni une indolence ; mais une entière soumission de sa volonté à celle de Dieu. Ainsi les articles IX, X et XI sont entièrement éclaircis, et leurs qualifications évidemment démontrées.

VIII. *Quels sont les vrais actes du cœur.* — Après avoir établi la nécessité des actes commandés dans l'Evangile, il fallait guérir le scrupule de ceux qui croient ne point faire d'actes, s'ils ne les font méthodiquement arrangés, ou bien s'ils ne les réduisent en formules, et à certaines paroles, ou enfin si ceux qu'ils produisent ne sont inquiets et empressés. C'est ce qu'on fait dans l'article XII. Nous avons vu ce que c'est que ces actes extérieurs et grossiers[1] ; l'on a expliqué de quelle simplicité sont les véritables actes du cœur : saint Paul en enseigne aussi la sincérité et la vérité par ces paroles[2] : « Tout ce que vous faites, faites-le de » cœur, comme pour Dieu et non pour les hommes, » sachant que c'est du Seigneur (qui pénètre le » secret des cœurs) que vous devez recevoir votre » récompense. Servez-le donc comme le Seigneur » qui voit tout, et à qui tous les désirs sont con- » nus. »

IX. *De l'article* XIII, *et de la nature de la charité.* — Les quiétistes présomptueux s'imaginent être les seuls qui connaissent la simplicité. Pour leur ôter ce faux avantage, l'article XIII leur montre la véritable manière dont tous les actes se réduisent à l'unité dans la charité, conformément à la doctrine de saint Paul dans la première aux Corinthiens, qui a été expliquée en divers endroits.

X. *Des articles* XIV, XV, XVI *et* XVII. — Les articles XIV, XV, XVI et XVII sont proposés pour mieux expliquer les actes particuliers, dont on a montré la nécessité, et découvrir les évasions des quiétistes.

Pour éluder l'obligation des désirs de la vision bienheureuse, ils disent que ces désirs sont autant de mouvements indélibérés ; mais on énonce le contraire dans l'article X, et il a été prouvé que la proposition contraire est directement opposée aux paroles expresses de saint Paul, et justement qualifiée d'hérétique[3].

Le XVe article combat la mollesse du quiétisme, qui affaiblit l'acte de contrition et la doctrine énoncée dans le *Pater*, pour demander la rémission des péchés ; ce qui est plus amplement établi dans les livres précédents[4], où les faux-fuyants des quiétistes sont réfutés.

Les deux articles suivants, c'est-à-dire, le XVIe et le XVIIe sont destinés aux actes réfléchis, dont la nature et la nécessité ont été expliquées[5].

Comme on ne trouve point sur ce sujet de déterminations de l'Eglise, non plus que dans l'Ecriture des termes exprès pour prescrire nommément les actes réflexes, on en a marqué la prohibition comme erronée, à quoi on a ajouté qu'elle approche de l'hérésie, à cause que si l'Ecriture ne commande peut-être pas en termes formels les saintes réflexions, elle les commande en termes équivalents, et que tout l'esprit des saints livres nous y porte.

XI. *De l'article* XVIII *et des mortifications.* — Un des plus mauvais caractères du quiétisme, est d'avoir affaibli le prix du remède souvent nécessaire de la mortification, et par un discours profane, d'avoir fait servir à ce dessein la simplicité de l'enfance chrétienne. On en a qualifié la proposition d'erronée et d'hérétique, et on a joint ensemble ces deux notes, pour montrer par celle d'hérétique une expresse contrariété avec ces paroles de saint Paul[6] : *Je châtie mon corps, etc.*, et avec les autres

1. *Art.*, I, *etc. Art.*, 21. — 2. *I. Cor.*, II. 12. — 3. Ci-dessus, *liv.* III, *ch.* 9. — 4. *Idem, liv.* VIII, *n.* 2 *et suiv.*, 6 *et suiv.*; *liv.* IX, *n.* 2.

1. Ci-dessus, *liv.* V, *n.* 25 *et suiv.* — 2. *Coloss.*, III. 23, 24. — 3. Ci-dessus, *liv.* III, *ch.* 8, 12, *etc.* — 4. *Idem, liv.* IV, *ch.* 9, *etc.* — 5. *Idem, liv.* V, *ch.* 1 *et suiv.* — 6. *I. Cor.*, IV. 27.

de l'Ecriture, qui obligent précisément à mater la chair. On a aussi voulu marquer les décisions du concile de Trente en faveur des austérités, même volontaires, contre les derniers hérétiques[1]; mais la qualité d'erroné marque outre cela les conséquences certaines des grands principes du christianisme; d'où suit la nécessité des austérités, qui sont d'un côté la concupiscence toujours vivante, et de l'autre la désirable conformité avec Jésus-Christ souffrant.

XII. *Sur l'article* XIX *et sur l'acte continu et perpétuel.* — Pour rejeter l'acte continu et perpétuel qui contienne éminemment tous les autres, et qui aussi pour cette raison exempte de les pratiquer dans les temps convenables, il suffit de savoir qu'inconnu à l'Ecriture, à tous les Peres, à toute la théologie, il ne paraît la première fois que dans Falconi, ou dans quelque écrivain de son âge, et d'une aussi mince autorité : mais pour en venir à une qualification plus précise, la proposition doit être déclarée du moins erronée, par la conséquence nécessaire que l'on en induit contre la pluralité et la succession des actes commandés de Dieu, ainsi qu'il a été souvent démontré[2].

XIII. *Sur l'article* XX *et sur les traditions.* — L'article XX, où il est parlé de la tradition, pourrait sembler inutile à ceux qui ne sauraient pas qu'il va au-devant d'une solution des nouveaux mystiques. Rien ne les charge tant que le silence éternel de toute l'antiquité sur leur acte continu et universel, sur la suspension des autres actes expressément commandés de Dieu, et sur la perpétuelle *passiveté ou ligature des puissances;* à quoi ils n'ont de ressource qu'en établissant, s'ils pouvaient, certaines traditions occultes dans l'Eglise, et en sauvant sous ce nom le silence perpétuel de tous les saints sur leur doctrine. Dans la suite, nous apprendrons de saint Irénée, de saint Epiphane et de saint Augustin, que ces traditions secrètes étaient aussi le refuge des gnostiques et des manichéens. Il n'y a aucune mauvaise doctrine qu'on ne puisse introduire sous ce prétexte, ainsi qu'il est porté dans l'article. Nous montrerons en son lieu plus amplement que l'Eglise n'a jamais reçu d'autres traditions que celles qui sont reconnues par le consentement unanime de tous les Pères : ce sont celles qui sont établies dans le concile de Trente[3], et ne peuvent être cachées. Nous nous sommes contentés, en attendant, de marquer en peu de paroles la nécessité de la tradition en cette matière, comme dans toutes les autres de la religion; à quoi nous ajoutons, avec les saints Pères, ce commandement de Notre Seigneur : *Ce que vous entendez à l'oreille, publiez-le sur les toits*[4]; ce qui prouve que le secret, s'il y en a eu dans la doctrine de Jésus-Christ, a entièrement cessé dans la prédication de l'Evangile.

XIV. *Sur l'article* XXI, *et sur les suivants : on commence à découvrir les bonnes doctrines dont on abuse dans le quiétisme.* — En expliquant ci-dessus le dessein des articles[5], nous en avons fait consister l'utilité en deux choses : l'une à découvrir les erreurs des propositions du quiétisme; l'autre à sauver les bonnes doctrines, dont on y abuse, et en empêcher l'abus. Nous en sommes à cette dernière partie, et nous sommes obligés à y parler de l'oraison passive.

On se porte sur ce sujet à deux sortes d'extrémités, dont l'une est d'avoir pour cette oraison une espèce de mépris : il y en a qui prennent pour des rêveries et même pour quelque chose de suspect ou de dangereux, les états où certaines âmes d'élite reçoivent passivement, c'est-à-dire, sans y contribuer par leur industrie ou leur propre effort, des impressions divines, si hautes et si inconnues, qu'on en peut à peine comprendre l'admirable simplicité. Pour réprimer cet excès dans l'article XXI des ordonnances du 16 et du 25 avril, en attendant qu'on eût le loisir d'approfondir la matière plus qu'elle ne le pouvait être dans une instruction si courte, on a eu recours au témoignage des spirituels, et surtout à celui du saint évêque de Genève, dont le nom était plus connu, et l'autorité plus révérée. On a passé plus loin dans ce traité, et on a établi l'oraison passive, c'est-à-dire la suppression des actes, et surtout des actes discursifs, non-seulement par autorité et par exemples, mais encore par principes[1].

On a fait voir aussi que la passiveté de ce saint et des autres vrais spirituels n'étant que pour un certain temps, qui est celui de l'oraison; le champ était libre dans tout le reste de la vie pour y pratiquer dans les temps convenables tous les actes commandés de Dieu[2].

L'autre extrémité où l'on tombe, à l'occasion de l'oraison passive, est celle des quiétistes, qui rendent premièrement dans certains états la passiveté perpétuelle; qui la rendent secondement fort commune et fort aisée; qui la rendent en troisième lieu fort nécessaire, du moins pour la perfection et pour l'entière purification. On oppose à ces trois abus[3], dont le péril est visible, les articles XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI et XXVIII.

On peut voir en son lieu la démonstration des articles XXII et XXIII, où sont condamnés les quiétistes qui mettent la perfection et la sainteté dans les états d'oraison extraordinaire : on a marqué les inconvénients de cette doctrine, et en même temps on l'a réfutée non-seulement par l'autorité, mais encore par les raisons du saint évêque de Genève et des autres vrais spirituels.

Pour détruire la perpétuelle passiveté qui éteint dans le cours de la vie toute industrie propre et tout propre effort, les articles XXV et XXVI condamnent ceux qui, à la faveur de l'état passif, où ils s'imaginent être élevés, attendent que Dieu les détermine à chaque action par des voies et inspirations particulières : ce qui ouvre le chemin à toute illusion. Le nombre de ces prétendus passifs est grand dans le monde, et se multiplie plus qu'on ne croit. Il induit à tenter Dieu, qui veut que l'on s'aide soi-même avec le secours de la grâce, et qui n'a rien promis à ceux qui renoncent aux moyens qu'il nous a donnés pour nous exciter nous-mêmes à bien faire. La mollesse et le relâchement d'un côté, et de l'autre le fanatisme, sont les effets de cette illusion : et l'article XXVI oppose à cet état

1. *Conc. Trident.*, *sess.* XIV, *c.* 8 *et* 9. — 2. Ci-dessus, *liv.* I, *ch.* 15, 21, 23. — 3. *Sess.* IV. — 4. *Matth.*, X, 27. — 5. Ci-dessus, *ch.* 6.

1. Ci-dessus, *liv.* VII, *ch.* 1, *etc.*, 9, *etc.* — 2. *Idem*, *ch.* 9, *etc.*; *liv.* VIII, *ch.* 15; *liv.* IX, *ch.* 26, 29, *etc.* — 3. *Ibid.*, *liv.* VI, *c.* 27, 28 *et suiv.*

dangereux les voies de la prudence chrétienne si souvent recommandées dans l'Ecriture.

Les Quiétistes s'emportent jusqu'à dire qu'on vient, par la perfection de l'oraison, à la grâce et à l'état apostolique, dont nous avons plusieurs témoignages dans l'*Interprétation du Cantique des cantiques*[1]. Est-il possible qu'on ne sache pas que l'apostolat n'est pas un état d'oraison, mais l'effet d'une vocation déclarée et autorisée dans l'Eglise? Cet état apostolique emporte aussi le don de prophétie, et tout cela est rejeté dans l'article XXVII, comme plein d'illusion, de témérité et d'erreur.

Par cet état prétendu apostolique, on voit des femmes s'attribuer des maternités sans vocation et sans témoignage, et par un titre si éblouissant faire des impressions sur les esprits, dont on a peine à les faire revenir, comme la suite le fera paraître. On verra, dans les articles qu'on vient de citer, la source de ces illusions découverte, et leur effet condamné par des qualifications dont la raison est visible.

XV. *Des articles* XXVIII, XXIX *et* XXX. — Le remède le plus salutaire qu'on puisse apporter aux abus que font les Quiétistes de l'état passif, est premièrement de leur faire voir qu'il est très-rare, comme il paraît par l'autorité de tous les spirituels : par où l'on rejette cette multitude étonnante de prétendus passifs qui inondent le monde : c'est encore un second remède, d'ôter à ces présomptueux l'imagination de n'être soumis qu'au jugement de ceux qu'ils appellent les gens expérimentés, dont nous avons assez parlé dans la préface.

L'article XXIX est important pour prévenir une objection des Quiétistes, qui demandent s'il n'est pas possible qu'il y ait des âmes que Dieu meuve passivement, et sans le secours de tout propre effort et de toute propre industrie, à toutes les actions de la piété : si vous dites que cet état n'est pas possible, ils vous accusent de lier les mains à Dieu et de limiter sa puissance : si vous en avouez la possibilité, ils croiront être en droit de soutenir que telles et telles âmes sont en cet état, et que, sans les tourmenter dans cette pensée, il n'y a qu'à les laisser à leurs directeurs.

C'est là une des sources d'illusion des plus dangereuses. Nous avons opposé à cette conséquence l'expérience des vrais spirituels[2], dont aucun n'a cru avoir trouvé des âmes de cette sorte, et n'en ont produit pour exemple certain que la sainte Vierge, comme il a été remarqué : combien donc est-il dangereux de se forger de telles idées? Ajoutons que telles âmes toujours mues divinement, et passives sous la main de Dieu, ne pécheraient plus même véniellement, non plus que la sainte Vierge, et même ne pourraient plus déchoir de la grâce, comme tout homme attentif le découvrira facilement : car toute âme mue divinement, hors d'elle-même, et toujours dans une espèce d'extase durant le temps de sa motion, n'échappe pas à la main toute-puissante qui la meut; et n'échappera jamais, si toujours elle est mue de cette sorte, et n'est pas laissée un instant à elle-même. C'est aussi par là que nos faux mystiques ont été conduits aux propositions, où nous avons vu leur impeccabilité prétendue[1]. On l'a assez réfutée, et en même temps on a averti que ce n'est point précisément dans ces préventions extraordinaires que consiste la perfection du christianisme; puisque, comme il a été démontré[2], elle dépend du degré d'amour où l'âme sera élevée, et que Dieu bien certainement peut donner par les voies communes : à quoi il faut prendre garde, pour ne point amuser les âmes par la fausse imagination de grâces extraordinaires, mais toujours les accoutumer à épurer leur amour.

On a joint à cet article les expressions nécessaires en faveur de la sainte Vierge mère de Dieu : ce qui opère deux bons effets; l'un, de rendre en elle à Jésus-Christ les honneurs qui lui sont dus; et l'autre, d'avertir qu'on n'étende pas à d'autres les prérogatives qui lui ont été attirées par un si grand titre.

XVI. *De l'article* XXIV, *où il est parlé de la contemplation.* — Sur la contemplation, il faut remarquer que plusieurs spirituels confondent la contemplation avec l'oraison passive, encore que les notions n'en soient pas les mêmes. Quand saint Thomas[3] et les autres traitent de la contemplation, ils n'entendent pas sous ce nom l'oraison passive. Car, encore que la contemplation ne soit point discursive non plus que la foi, elle n'ôte pas toujours le pouvoir de discourir, qui est ce qu'on appelle l'état passif. Pour donner une règle générale sur la contemplation, l'article XXIV dit que ce n'est pas seulement l'essence divine qui en est l'objet, mais encore avec l'essence dont les attributs, les trois Personnes divines, et le Fils de Dieu incarné, crucifié et ressuscité, et en un mot, que toutes les choses qui ne sont vues que par la foi, sont l'objet du chrétien contemplatif : c'est aussi l'idée de saint Paul lorsqu'il dit[4] que « nous ne » contemplons pas ce que nous voyons, mais ce » que nous ne voyons pas; parce que ce qu'on voit » est temporel, et ce qu'on ne voit pas est éternel. » Cet article était nécessaire pour condamner les faux mystiques, qui n'admettent dans l'acte de contemplation ni les attributs, ni les Personnes divines, ni le mystère du Dieu fait homme, comme il a été démontré, mais la seule essence divine abstraite et confuse.

XVII. *De l'article* XXXI, *où il est parlé des épreuves.* — La sainte doctrine des épreuves et des exercices divins nous tirera un peu de la sécheresse des chapitres précédents. Un des plus plausibles arguments des Quiétistes, pour prouver dans certains états l'entière suppression des actes, se tire des désolations des âmes peinées, où Dieu fait une impression si forte de sa justice, que l'âme, qui ne sent point qu'il puisse sortir d'elle autre chose que du mal, liée d'ailleurs et serrée de près par une main souveraine, ne peut presque ou n'ose pas même produire ses actes; ce que Job semble exprimer par ces mots[5] : « Dieu arme contre moi » toutes ses terreurs, sans me permettre de respi- » rer; et les traits, que me lance sa juste fureur, » m'ont absorbé l'esprit : *quorum indignatio ebibit* » *spiritum meum;* » en sorte que je ne sais plus si

1. *Cant.*, *ch.* I, *n.* 1, *pag.* 4, *etc.* — 2. Ci-dessus, *liv.* VI, *ch.* 21, 23, 24.

1. Ci-dessus, *liv.* V, *ch.* 35 *et* 36. — 2. *Idem*, *liv.* VII, *ch.* 29. — 3. *S. Thom.*, 2. 2, *q.* 82, *art.* 3, *q.* 180. per tot, *etc.* — 4. *II. Cor.*, IV. 18. — 5. *Job.*, VI. 4.

j'agis ou si je n'agis pas : et ailleurs : « Il m'a » resserré dans un sentier étroit, je ne puis passer, » et il a couvert ma route de ténèbres[1]. » En effet, on se trouve dans une si grande obscurité, que, contraint de se ranger avec Job au nombre de ceux dont « la voie est cachée, et que Dieu a environ- » nés de ténèbres[2], » il semble qu'on perd l'espérance d'en sortir. Cependant de temps en temps il échappe de la nue un petit rayon qui fait dire : « Ma nuit se tournera en jour, et j'espère la lu- » mière après les ténèbres[3]. »

Plus on est poussé au désespoir, plus l'espérance se relève, et après avoir dit : « Vous m'é- » pouvantez par des songes; et saisi d'horreur » dans les visions dont vous m'effrayez, j'en suis » réduit au cordeau, et je ne veux plus que la » mort : je suis dans le désespoir, et je ne me puis » supporter moi-même : » ce qu'il pousse jusqu'à dire encore : « D'où vient que je me déchire la » chair avec les dents, et que je ne songe qu'à » m'ôter la vie? » Cependant on en vient un moment après à dire : « Quand il me tuerait, j'espé- » rerai en lui : je ne laisserai pas de reprendre » mes voies devant sa face, et il sera mon Sau- » veur[4]. » Ce qui montre que les sentiments, qui semblaient éteints, n'ont fait que se fortifier en se concentrant au dedans. Lequel des saints a jamais dit avec plus de force : « Qui me donnera que mes » discours soient gravés avec de l'acier, ou sur » une lame de plomb, ou imprimés sur un dur ro- » cher avec un ciseau? car je sais que mon Ré- » dempteur est vivant; ma peau recouvrira mes » os, et je verrai mon Dieu en ma chair[5]; » et le reste, où l'espérance est si forte. Cependant il sortait d'un mouvement où loin d'espérer en Dieu, il semblait lui vouloir faire son procès, en disant : « Comprenez qu'il a rendu contre moi un juge- » ment qui n'est pas juste[6]. » Il avait aussi dit auparavant : « Je parlerai avec le Tout-Puissant, » je veux disputer avec Dieu[7]. » Et encore : « Plût » à Dieu qu'on pût plaider avec Dieu comme on » fait avec son égal[8]. » Et enfin il ajoute ailleurs : « Je ne veux pas qu'il conteste avec moi par sa » puissance, ni qu'il m'accable du poids de sa » grandeur; qu'il propose des raisons équitables, et » je gagnerai mon procès[9]. » Mais à quoi aboutit cette hauteur et cette dispute contre Dieu, sinon à dire dans la plus profonde humiliation : « La voie » de Dieu est impénétrable; si je vais en Orient, » il ne paraît pas; si c'est vers l'Occident, je ne » sais non plus où il est : que je me tourne ou à » droite ou à gauche, il m'est également caché, et » je ne sais où le prendre; mais lui, il sait toutes » mes voies, il me met à l'épreuve comme l'or, et » il me suit pas à pas, sans que ma moindre dé- » marche puisse échapper à ses regards[10]. Ainsi, » comme il dit ailleurs[11], je n'ai qu'à me taire et à » implorer la clémence de mon juge : s'il s'agit de » force, il est tout-puissant : si l'on cherche l'é- » quité, il en est la source, et personne ne peut » témoigner contre lui : si je veux me justifier, ma » bouche me condamnera : si je veux paraître in- » nocent, il prouvera que je suis coupable : mon » Dieu, ne me condamnez pas[1]; tendez la main à » votre ouvrage : vous avez compté tous mes pas; » mais pardonnez mes péchés[2]. » Voilà comme les actes les plus sublimes se conservent, je ne dirai pas dans les privations, mais dans une espèce de soulèvement contre Dieu. Bien plus (mystère admirable de la grâce), dans ces âmes poussées à bout par ces exercices, les actes de l'amour se cachent sous des reproches amers : nous ferons voir en son temps que tout ce qui paraît blasphème dans Job, au fond n'est autre chose qu'un amour outré par le mépris apparent d'un amant qui semble nous délaisser. Cet amant n'est autre que Dieu même, de qui on croyait pouvoir tout attendre, et dont on croit à la fin ne recevoir que dédain et qu'indignation. Voici donc comme parle cet amant outré et poussé à bout : « J'en suis, dit-il[3], » au cordeau et au désespoir : pardonnez-moi, car » je ne suis rien; » et un peu après[4] : « J'ai péché : » mais que vous ferai-je, ô Tout-Puissant gardien » des hommes? pourquoi m'avez-vous fait con- » traire à vous? que n'ôtez-vous mon péché? que » que n'effacez-vous mon iniquité? » En apparence il s'en prend à Dieu; mais ressentant dans le fond que Dieu seul consume le péché, loin de pouvoir en être l'auteur, il lui demande pardon, et l'amertume de ses reproches est un effet du regret qu'il porte en son sein de se voir, comme il le pensait, séparé de lui. Ce sentiment qui fait enfermer un acte d'amour sous un dépit apparent, paraît encore, et peut-être mieux dans cette parole : « Puis- » qu'il a commencé, qu'il m'écrase; qu'il laisse » aller sa main, et qu'il me retranche, afin que » j'aie la consolation que m'accablant de douleur » il me fasse mourir sans m'épargner, de peur que » (par faiblesse ou par impatience), il ne m'arrive » de contredire à la parole et à la volonté du » saint[5]. » On entend bien que c'est Dieu qu'il appelle ainsi. « Car, poursuit-il[6], quelle est ma force? » puis-je me promettre une si longue patience? ma » chair n'est pas d'airain, et ma force n'est pas celle » d'une pierre : je ne trouve point de ressource en » moi : mes amis m'ont abandonné, et je demeure » sans soutien. » On voit donc comme les plaintes qu'il pousse si amèrement ont pour objet la connaissance de sa faiblesse, et la crainte de succomber à la tentation d'impatience. Cet acte d'un si parfait amour commence, comme on a vu, par un transport où d'abord on ne remarquait qu'une espèce de dépit, et il en prend la teinture : pour aboutir à la fin à mettre son secours en Dieu, et à dire avec un torrent de pieuses larmes : « Mes » amis sont des discoureurs : c'est pour vous seul « que je laisse fondre mes yeux » en pleurs[7].

Ne disons donc pas que les actes cessent dans les exercices divins : disons qu'ils se cachent, et souvent sous leur contraire : qu'ils s'y enveloppent, qu'ils s'y épurent, qu'ils s'y fortifient, qu'ils en sortent de temps en temps avec une nouvelle vigueur. Nous avons expliqué sur ce sujet la doctrine de saint François de Sales[8], qui enseigne que les actes de piété chassés et comme repoussés de tout le sensible se retirent dans la haute

1. *Job.*, XIX. 7. — 2. *Idem*, III. 23. — 3. *Ibid.*, XVII. 12. — 4. *Ibid.*, VII. 14, 15, 16. — 5. *Ibid.*, XIX. 23. — 6. *Ibid.*, 6. — 7. *Ibid.*, XIII. 3. — 8. *Ibid.*, XVI. 12. — 9. *Ibid.*, XXIII. 6, 7. — 10. *Ibid.*, 8, 9, 10, 11, 12. — 11. *Ibid.*, IX. 19, 20.

1. *Job.*, X. 2. — 2. *Idem*, XIV. 15. — 3. *Ibid.*, VII. 15, 16, 17. — 4. *Ibid.*, 20. — 5. *Ibid.*, VI. 9, 10. — 6. *Ibid.*, 11, 12, 13. — 7. *Ibid.*, XVI. 21. — 8. Ci-dessus, *liv.* VIII *et* IX.

pointe de l'esprit, d'où se gouverne tout l'inférieur.

La profonde obscurité, où l'on est, n'empêche pas que la foi obscure par elle-même ne déploie sa vertu : on prête l'oreille à la voix de Dieu qui se fait entendre comme de fort loin : quoiqu'on se croie insensible et sans mouvement, on ne laisse pas de s'exciter soi-même, ainsi que faisait David en disant : « Mon âme, pourquoi es-tu triste, et » pourquoi me troubles-tu? espère en Dieu [1]. » On ne manque pas de soutien, puisqu'on est soutenu par sa peine même, comme disait le même David : « Mes larmes ont été mon pain nuit et jour [2] : » pour en faire voir non-seulement le cours continuel, mais encore la force soutenante; et loin que le désespoir, dont on paraît assiégé et tout rempli, soit effectif, si l'on sonde au vif les âmes que Dieu met dans ces exercices, au milieu des ténèbres et de la désolation, on y trouvera un fond de confiance inébranlable et inaltérable.

C'est ce qu'il a fallu expliquer dans l'article XXXI pour éviter deux excès : l'un, de ceux qui s'imaginent que les peines de ces états sont imaginaires, ou en tout cas purement humaines; l'autre, de ceux qui s'en servent pour induire dans tout cet état une perpétuelle passiveté; qui est l'erreur des quiétistes.

XVIII. *De l'article* XXXII, *et du véritable acte d'abandon : doctrine de saint Cyprien et de saint Augustin avec la remarque de trois erreurs dans l'abandon des quiétistes.* — S'il y a un chapitre dans ce traité, où je désire de trouver de l'attention, c'est celui-ci. Il s'agit d'expliquer un acte aussi grand et aussi consolant que ce parfait abandon. En rappelant ce qu'on a dit jusqu'ici de l'abandon des quiétistes, on y découvrira trois erreurs : l'une, que l'acte d'abandon n'appartient qu'à l'oraison passive, et qu'on ne le peut faire dans les voies communes; l'autre, que cet acte emporte une indifférence pour le salut; la dernière, qu'il emporte aussi la suppression de tout acte, et sans jamais se remuer soi-même, une attente purement passive que Dieu nous remue.

Ces trois erreurs sont détruites par un seul passage de saint Pierre, qui est celui où ce saint apôtre définissant l'abandon, dit ces paroles : « rejetant » en lui toute votre sollicitude, parce qu'il a soin » de vous [3]. » Où il faut observer premièrement, qu'il adresse ce commandement à tous les fidèles, et non point à certains états particuliers; ce qui renverse la première erreur. Secondement, que bien éloigné de la profane indifférence des Quiétistes, saint Pierre appuie l'abandon *sur ce que Dieu a soin de nous;* par où la seconde erreur est réfutée. En dernier lieu, saint Pierre ajoute : *Soyez sobres et veillez;* par où est proscrite la troisième erreur, qui, sans permettre de se remuer, veut qu'on attende uniquement que Dieu nous remue.

En retranchant de l'abandon ces trois erreurs, le pur abandon chrétien restera avec toute sa force dans l'acte où nous rejetons sur Dieu seul tous nos soins, et même le soin de notre salut : non point par indifférence à être damné ou sauvé, ce qui fait horreur; mais au contraire en abandonnant d'autant plus à Dieu notre salut que nous le désirons avec plus d'ardeur.

1. *Psal.*, XLII. 8. — 2. *Idem*, XLI. IV. — 3. *I. Petr.*, V. 7, 8.

C'est ce que les demi-pélagiens ne voulaient pas entendre, lorsqu'ils croyaient que pour conserver l'espérance il en fallait mettre en soi-même une partie : mais saint Augustin leur répondait qu'au contraire pour la conserver il la fallait mettre tout entière en Dieu, et dans une pure foi lui abandonner tellement tout son salut qu'il ne vous en reste plus nulle inquiétude. « Car, dit-il [1], nous vivons » plus en sûreté si nous donnons tout à Dieu, que » si nous nous abandonnons en partie à lui, et en » partie à nous-mêmes. » Voilà donc un abandon parfait à Dieu, parce qu'il ne reste rien de notre côté en quoi nous puissions prendre confiance : ce qu'il prouve par l'autorité de saint Cyprien, qui conclut de l'humble aveu de notre faiblesse dans l'Oraison dominicale; « qu'il faut tout donner à » Dieu, » et rien à soi-même, selon que le même martyr l'avait prononcé ailleurs en disant qu'il ne nous était pas permis de nous glorifier nous-mêmes; « parce que nous n'avions rien qui soit à nous : » *in nullo gloriandum, quando nostrum nihil est* [2]. »

Il se faut donc bien garder de mettre en nous-mêmes aucune partie de notre espérance, ni de nous appuyer radicalement sur nos bonnes œuvres : non qu'elles ne soient nécessaires pour aller au ciel; mais parce que c'est Dieu qui nous les donne *selon sa bonne volonté*, comme dit saint Paul [3]; en sorte, dit saint Augustin après saint Cyprien, qu'à remonter à la source, « il faut tout » donner à Dieu : cela est vrai, dit ce saint docteur; cela est plein de piété, il nous est utile de » penser et de parler ainsi [4] : » et en travaillant sérieusement à notre salut, d'en attribuer à Dieu l'effet total.

C'est là qu'il faut perdre tout l'appui sur sa propre volonté. « Il y a sujet de s'étonner, dit le » même saint Augustin [5], que l'homme aime mieux » se commettre, s'abandonner à sa propre faiblesse qu'à la promesse inébranlable de Dieu : » et, continue-t-il, il ne sert de rien d'objecter : » mais la volonté de Dieu sur moi-même m'est incertaine ; » car ce Père reprend aussitôt : « Quoi » donc? Etes-vous certain sur vous-même de votre » propre volonté, et pouvez-vous ne craindre pas » cette parole. Que celui qui est debout craigne de » tomber? Comme donc l'une et l'autre volonté, » et celle de Dieu et la nôtre, est incertaine pour » nous, pourquoi l'homme aimera-t-il mieux abandonner sa foi, son espérance et sa charité, c'est-à-dire, tout l'ouvrage de son salut, à la plus » faible volonté, qui est la sienne, qu'à la plus » puissante, qui est celle de Dieu? »

Tout le but de cette doctrine de saint Augustin est de nous faire avouer, que n'y ayant qu'une seule volonté qui soit immuable, c'est-à-dire, la volonté de Dieu, et celle-là tenant la nôtre en sa main, il n'y a point de certitude pour nous, que de nous attacher souverainement à cette suprême volonté qui seule peut nous faire faire tout ce qu'il faut : ce qu'on ne peut espérer qu'en s'abandonnant entièrement à elle.

On voit par-là que cherchant l'endroit où le chrétien peut trouver le repos autant que l'état de

1. *De don. pers., cap.* VI, *n.* 12, *tom.* X, *col.* 827. — 2. *Testim. lib.* III, *cap.* 4. — 3. *Phil.*, II 13. — 4. *De don. pers., etc.*, 13 *n.* 33. — 5. *De prædest. SS. cap.* XI, *n.* 21; *tom.* X, *col.* 804.

cette vie en est capable, ce grand saint ne lui propose pas le repos funeste, de tenir pour indifférent tout ce que Dieu peut ordonner de nous en bien ou en mal pour toute l'éternité; mais qu'il lui donne tout le repos qu'il peut avoir en cette vie, dans la remise de sa volonté en celle de Dieu.

Ce n'est pourtant pas dans le dessein que l'on cesse de faire ses efforts. Car il n'a pas oublié ce qu'il enseigne partout : « que l'ouvrage du salut » ne se doit pas accomplir par de simples vœux, » sans y joindre en nous efforçant de notre part » l'efficace de notre volonté; puisque Dieu est ap- » pelé notre secours, et qu'on n'aide que celui qui » fait volontairement quelques efforts : *nec adjuvari potest, nisi qui aliquid sponte conatur*[1] : » où il ne faut pas entendre que cet effort de la volonté précède la grâce, puisque c'est positivement ce que saint Augustin a voulu détruire; mais plutôt que tout l'effort que nous pouvons faire en est le salutaire effet.

Il ne faut pas s'imaginer que cette doctrine qui nous oblige à donner à Dieu tout l'ouvrage de notre salut, mette les hommes au désespoir, comme les demi-pélagiens ne cessaient de le reprocher à l'Eglise; au contraire, dit saint Augustin[2], « j'aime » mieux leur laisser à penser en eux-mêmes, que » d'entreprendre de l'expliquer par mes paroles, » quelle erreur c'est de croire, comme eux, que la » prédication de la prédestination apporte aux au- » diteurs plus de désespoir que d'exhortation à » bien faire : car c'est dire que l'on désespère de » son salut, lorsqu'on l'apprend à l'espérer non » pas de soi-même, mais de Dieu, pendant qu'il » crie par la bouche du prophète : Maudit l'homme » qui espère en l'homme. » Et ailleurs plus fortement, s'il se peut[3] : « A Dieu ne plaise que vous » croyiez qu'on vous fait désespérer de vous-même, » quand on vous ordonne de mettre votre espé- » rance en Dieu et non en vous-même; puisqu'il » est écrit : Maudit l'homme qui espère en l'hom- » me : et, il vaut mieux espérer en Dieu que » d'espérer en l'homme. » Ce qu'il inculque en disant[4] : « Faut-il craindre que l'homme désespère » de lui-même, lorsqu'on lui apprend à mettre son » espérance en Dieu, et qu'il serait délivré de ce » désespoir, si, malheureux autant que superbe, il » la mettait en lui-même? » Voilà donc tout le repos du chrétien : voilà ce qui calme ses inquiétudes : et pour réduire cette doctrine en pratique, au-dessus de toutes ses œuvres, et au-dessus en quelque façon de toutes les grâces qui les lui font faire, il s'attache comme à la source, non à quelque chose qui soit en lui-même, mais à la bonté qui est en Dieu, et sans relâcher ses efforts il met sa faible volonté dans une volonté toute-puissante.

Cet acte, si c'est un seul acte, est un parfait abandon : je dis, si c'est un seul acte; car en effet c'est un amas et un composé des actes de la foi la plus parfaite, de l'espérance la plus entière et la plus abandonnée, et de l'amour le plus pur et le plus fidèle : ce qui fera toujours trois actes, puisque, comme dit saint Paul, la foi, l'espérance et la charité *seront toujours trois choses:* mais trois actes concourant ensemble à rendre le chrétien tranquille et heureux, conformément à cette parole : *Heureux l'homme qui se fie en Dieu*[1].

Cet acte, encore une fois, réunit ensemble, avec une foi parfaite et une parfaite espérance, un pur et parfait amour : cet acte nous détache à fond de nous-mêmes : cet acte nous unit à Dieu autant qu'il est possible en cette vie : cet acte fait regretter les péchés par le plus haut et le plus puissant de tous les motifs, et ôte toute la crainte qu'on en peut avoir; puisqu'un amour si parfait les consume et les absorbe. Cet acte porte en lui-même tout ce qui peut nous donner de l'assurance, puisque rien ne nous rend plus sensible la bonté de Dieu, que le mouvement qu'il nous inspire d'en attendre tout : et l'abandon ne peut pas aller plus loin, puisque c'est là un entier accomplissement de la parole où saint Pierre ordonne *de rejeter en Dieu toute son inquiétude, parce qu'il a soin de nous*[2], sans discontinuer néanmoins de *prier et de veiller, de peur d'entrer en tentation*, comme le Sauveur lui-même l'avait commandé[3].

Voilà quel est l'abandon du chrétien, selon la doctrine apostolique, et on voit qu'il présuppose deux fondements; l'un, de croire que Dieu a soin de nous; et l'autre, qu'il n'en faut pas moins agir et veiller : autrement ce serait tenter Dieu.

Cet acte ne nous est point proposé comme un acte qui n'appartienne qu'à la seule oraison passive; il est déduit, comme on voit, des principes communs de la foi. Saint Augustin après saint Cyprien, et tous deux après saint Pierre, le recommandent également à tous les fidèles; et il n'y a que les quiétistes de nos jours, qui, pour se donner une vaine distinction, se soient avisés de réserver l'abandon à un état d'oraison extraordinaire.

XIX. *De l'article* XXXIII *et des suppositions par impossible.* — Savoir si c'est pousser l'abandon plus loin que de se soumettre, si Dieu le voulait, et qu'il fût possible, à des peines éternelles, pourvu qu'on ne perdît pas son amour : c'est ce qu'il est aisé de résoudre par les principes qu'on a posés.

Il a été établi par des témoignages constants[4], que le salut des chrétiens est inséparablement uni à la volonté de Dieu et à sa gloire, comme à leur fin naturelle. De là il s'est ensuivi, que le désir du salut a pour sa fin naturelle et dernière la gloire et la volonté de Dieu, selon ce verset de David : » Que ceux qui aiment, ô Seigneur, le salut venu » de vous, ne cessent de dire : Que le Seigneur » soit glorifié : *Dicant semper : Magnificetur Dominus, qui diligunt salutare tuum*[5]. » Si c'est la gloire de Dieu qui fait qu'on aime son salut, donc en aimant son salut on aime Dieu plus que soi-même; on est touché de ses bienfaits à cause qu'ils viennent de lui; on est prêt à renoncer à tout, excepté à son amour, et à tout souffrir plutôt que de résister à sa volonté : ce qui fait un amour à toute épreuve.

Qu'ajoute à la perfection d'un tel acte l'expression d'une chose impossible? rien qui puisse être réel; rien par conséquent qui donne l'idée d'une plus haute et plus effective perfection.

1. *De pecc. mer.*, *lib.* II, *cap.* V, *n.* 6; *Idem*, *col.* 43. — 2. *De don. pers.*, *cap.* XVII, *n.* 46, *col.* 847. — 3. *Idem. cap.* XXII, *n.* 62, *col.* 855. — 4. *Ibid.*

1. *Jerem.*, XVII. 7. — 2. *I. Petr.*, V. 7, 8. — 3. *Matth.*, XXVI. 41 — 4. Ci-dessus, *liv.* IV. — 5. *Psal.*, XXXIX. 17.

Pourquoi donc un Moïse, un saint Paul, selon l'interprétation de saint Chrysostome et de son école, pourquoi ceux qui ont suivi cet apôtre se sont-ils servis de ces fortes expressions? pourquoi, sinon pour nous faire entendre, par ces manières d'excès, que leur amour est prêt à tout, jusqu'à être anathème si Dieu le voulait?

Il ne faut pas croire pourtant, qu'en parlant de cette sorte ils aient été persuadés que Dieu voulût ou qu'il pût vouloir, selon les règles de sa bonté et de sa justice, traiter ses saints avec cette rigueur. Car on a vu[1] que saint Chrysostome a suppléé dans le passage de saint Paul, un *s'il était possible*, εἰ δυνατόν; et saint François de Sales, qui s'est servi si souvent de ces suppositions par impossible, n'ignorait non plus que les autres qui ont parlé comme lui, ce beau passage du livre de la Sagesse[2] : « Comme vous êtes juste, vous dispo» sez justement de toutes choses, et vous trouvez » éloigné de votre vertu, de condamner ceux qui » ne doivent pas être punis. » On sait bien que, selon les règles qu'il a établies, Dieu ne peut envoyer dans les enfers ni priver de l'effet de ses promesses, ceux qui auront été fidèles à garder ses commandements. Tout l'effet de ces suppositions, est que s'élevant en quelque façon au-dessus tant du possible que de l'impossible, on tâche d'exprimer comme on peut ce que porte le sacré Cantique, que *l'amour est fort comme la mort; et que la jalousie*, que l'on conçoit pour la gloire de Dieu, *est dure comme l'enfer*[3], et ne cède pas à ses supplices.

Après avoir établi que cet acte, ou, si l'on veut, cette expression est pieuse et légitime, il fallait encore marquer les inconvénients où tombent les Quiétistes à son occasion.

J'en trouve quatre principaux : le premier est de rendre cet acte trop commun : la terre est couverte de leurs cantiques où l'on méprise l'enfer et la damnation; et c'est la première chose qu'on fait parmi eux, dès qu'on y peut seulement nommer l'oraison de simple regard. Je ne m'en étonne pas, et en soi rien n'est plus facile qu'un abandon dont on sait l'exécution impossible : mais lorsqu'il est sérieux, il n'est que pour les Pauls, pour les Moïses, c'est-à-dire, pour les plus parfaits. Si saint Pierre, un apôtre si fervent, a été repris pour avoir dit dans son zèle : *Je mettrai ma vie pour vous*[4]; et s'il a fallu le convaincre par sa chute, qu'il avait promis plus qu'il ne pouvait, comme remarque saint Augustin; de quel délaissement ne seront pas dignes ceux qui osent d'abord affronter l'enfer avec ses feux? Ils ne s'entendent pas eux-mêmes, ils ne songent pas à ce qu'ils disent : à peine sont-ils à l'épreuve des maux les plus légers, et ils s'imaginent pouvoir soutenir ceux de l'enfer? Pour faire véritablement un acte si fort, il faudrait auparavant avoir passé par mille sortes d'exercices, être poussé à bout par son amour, et sans relâche pressé et sollicité au dedans par des impressions divines : autrement cet abandon n'est qu'un vain discours et une pâture de l'amour-propre. C'est acheter à trop bon marché la perfection, que de croire y être arrivé par une soumission en l'air et un dévouement sans effet : voilà donc le premier inconvénient, c'est de rendre cet acte trop commun. Le second est d'attacher à cette expression la perfection et la pureté de l'amour : car on a vu de très-grands saints, parmi lesquels j'ai nommé saint Augustin, et j'en pourrais nommer une infinité d'autres, qui, tout embrasés qu'ils étaient du saint amour, n'ont jamais seulement songé à en expliquer la force par ces suppositions impossibles. Combien de saints ont eu un amour capable du martyre, qui n'ont pas seulement songé à exprimer qu'ils étaient prêts à le souffrir? Ainsi, sans nommer les peines d'enfer, on peut être très-disposé à les endurer, si Dieu le voulait, plutôt que de l'offenser. Le troisième inconvénient est d'attacher un tel acte à une oraison extraordinaire et passive : car c'est vouloir attacher à un état extraordinaire et particulier, ce qu'on a vu compris dans le pur amour, qui est de tous les états, comme on l'a souvent démontré. Le dernier inconvénient est, sous prétexte d'un acte où l'on veut réduire la perfection du christianisme, de croire avoir satisfait à toute la loi de Dieu, et de négliger la pratique des commandements exprès : ce qui est, comme on a vu par les articles précédents, une hérésie manifeste.

Au reste, je veux bien avouer que quelques savants théologiens eussent voulu qu'on eût passé cet article sous silence, ou du moins qu'on s'y fût plutôt servi du terme *de tolérer* que de celui *d'inspirer ces actes aux âmes peinées et vraiment humbles*, comme il est porté dans l'article[1]. Je voudrais bien pouvoir céder à leurs sentiments. Mais premièrement pour le silence, c'eût été une peu sincère dissimulation d'une chose qui est très-célèbre en cette matière, et on se fût ôté le moyen de découvrir les abus qu'on en a faits dans le quiétisme.

Pour le terme de *tolérer*, on ne pouvait l'appliquer à un acte que tant de saints, et entre autres saint Chrysostome avec toute sa savante école, ont attribué à saint Paul.

Pour le terme *d'inspirer cet acte*, si l'on entendait qu'on y dût porter les âmes comme à un exercice commun, on a vu que je serais des premiers à m'y opposer : mais pour l'inspirer, ainsi que porte l'article, *aux âmes humbles et peinées*, que Dieu presse, par des touches particulières, à lui faire cette espèce de sacrifice à l'exemple de saint Paul; comme, après tout, ce n'est autre chose que de les aider à produire, et en quelque sorte à enfanter ce que Dieu en exige par ses impulsions; on n'a point trouvé d'autre terme, et on est prêt à le changer si quelqu'un en indique un plus propre.

XX. *Du dernier article, et des manières différentes de diriger les âmes.* — Les directeurs des âmes sont établis par le Saint-Esprit *dispensateurs d'une grâce qui se diversifie en plusieurs manières*[2]. Il ne faut pas s'en étonner, puisque la sagesse de Dieu étant elle-même, comme dit saint Paul[3], *fort diversifiée* dans ses desseins, les grâces qu'elle distribue ne peuvent être uniformes. Ainsi le fidèle directeur des âmes, dont tout le travail est d'accommoder sa conduite à l'opération de Dieu, la

1. Ci-dessus, *liv.* I, *ch.* 2. — 2. *Sap.*, XII. 15. — 3. *Cant.*, VIII. 6. — 4. *Joan.*, XIII. 36.

1. *Art.* XXXIII, ci-dessus, *pag.* 47, *col.* 1. — 2. *I. Petr.*, IV. 10. — 3. *Eph.*, III. 10.

doit changer selon ses ordres; et cette remarque est utile à faire observer qu'il ne s'ensuit pas, que pour tenir des voies différentes, les ministres de Jésus-Christ ne soient pas animés d'un même esprit.

On ajoute, qu'une même vérité de l'Evangile est entendue plus profondément des uns que des autres, suivant les degrés de grâces où chacun est appelé; ce qui est certain en soi-même, et propre d'ailleurs à autoriser la conduite des saints directeurs, qui sans rien forcer laissent sagement entrer les âmes dans l'infinie variété des voies de Dieu, et enfin ne font autre chose que de seconder son opération.

XXI. *Quelle instruction l'on a donnée à l'auteur du livre intitulé* Moyen court, *etc.* — Comme le public a su que la personne qui a composé le livre intitulé *Moyen court*, et l'*Interprétation du Cantique des cantiques*, s'est soumise à l'instruction, il ne sera pas inutile d'en rendre ici quelque compte en très-peu de mots.

Premièrement elle a signé les XXXIV articles[1], qui lui ont été donnés avec les souscriptions qui suivent : *Délibéré à Issy*, ✝ J. Bénigne, *évêque de Meaux;* ✝ Louis-Ant., *év. C. de Châlons;* F. de Fénelon, *nommé à l'archevêché de Cambray;* L. Tronson.

En signant ces articles, elle signait visiblement dans le fond la rétractation de ses erreurs, qui toutes sont incompatibles avec la doctrine qu'ils contiennent. Pour une plus précise explication, elle a encore souscrit aux ordonnances et instructions pastorales des 16 et 25 avril 1695, et à la condamnation de ses deux livres, comme contenant une mauvaise doctrine, ainsi qu'elle l'a expressément reconnu. On a défendu à cette personne de répandre ni ses livres, ni ses manuscrits qui étaient en grand nombre, d'enseigner, dogmatiser, diriger les âmes, et de faire aucune fonction de son prétendu état apostolique, dont aussi elle avait souscrit la condamnation dans l'article XXVII des XXXIV. On lui a prescrit en particulier les actes de religion auxquels l'on est obligé par l'Evangile, et dont ses livres enseignaient la suppression. Elle s'est soumise à tout cela par des souscriptions expresses et souvent réitérées selon l'occurrence; et ce n'est qu'à ces conditions qu'on l'a reçue aux sacrements. Ceux donc qui continueront à se servir de ces livres censurés canoniquement, et même condamnés par leur auteur, ou d'en suivre les maximes, seront de ceux qui suivant de mauvais guides voudront tomber avec eux dans le précipice.

On avait d'abord jugé à propos de ne point entrer dans les manuscrits de cette personne, dont il ne paraissait pas que le public fût informé; mais depuis, un saint prélat ayant trouvé l'écrit intitulé *les Torrents* répandu dans son diocèse, on ne peut que louer le soin qu'il a pris, pour en empêcher la lecture, d'en exposer les insoutenables excès[2]; et je ne puis refuser au public le témoignage sincère que je dois à la vérité des extraits qui sont contenus dans sa censure comme conformes à un exemplaire qui m'a été mis en main par l'ordre de l'auteur du livre.

Je ne me veux point expliquer sur le reste de ses écrits; et tout ce qu'on en peut dire, c'est que le public peut juger de l'opinion qu'on en a, par la défense si expresse qu'on a faite à leur auteur de les répandre, à quoi elle s'est soumise par sa signature, ainsi qu'on a vu.

Quant à ceux, s'il y en a, qui voudraient défendre les livres que l'Eglise a flétris par tant de censures, ils se feront plutôt condamner qu'ils ne les feront absoudre; et l'Eglise est attentive sur cette matière.

XXII. *Récapitulation de cet ouvrage, premièrement des erreurs sur le désir du salut.* — Pour achever cet ouvrage, et en recueillir le fruit, il ne reste plus que d'en ramasser les instructions principales, et de les opposer en peu de mots aux erreurs qu'on a condamnées. La plus dangereuse de toutes est d'ôter du cœur des fidèles ou d'y affaiblir le désir du salut, qu'on trouve partout dans saint Paul, et en particulier dans les endroits de cet apôtre, qui ont été rapportés au troisième livre. Il est démontré par ces passages[1], que ce désir est inspiré par un amour de charité, par un amour libre et qui vient du choix d'une volonté droite, et enfin par un amour pur, puisqu'il a la gloire de Dieu pour sa fin.

On a encore établi cette vérité par ce passage de saint Paul[2] : « Oubliant ce qui est derrière, et m'étendant (par un saint effort) à ce qui est devant » moi, je cours incessamment au bout de la carrière, au prix de la vocation d'en-haut, » c'est-à-dire, à la céleste récompense : ce qui appartient si visiblement à la perfection, que l'Apôtre ajoute aussitôt après : « tant que nous sommes de parfaits, » soyons dans ce sentiment[3]. »

On a aussi rapporté pour la même fin[4], après saint François de Sales, beaucoup de paroles de David, dont en voici une qu'on ne peut assez répéter : « J'ai demandé au Seigneur une seule » chose : *unam petii*[5]; » ce n'est pas ici une demande imparfaite, et qui partage le cœur : « Je » n'ai, dit-il, demandé qu'une seule chose; » ce n'est point une demande qui passe comme passent les désirs imparfaits : « *hanc requiram :* je la de» manderai encore, » et je ne cesserai de la demander, qui est « d'habiter dans la maison du Sei» gneur; de voir sa volupté (d'en jouir), et de » visiter son saint temple. »

Fuyez donc les expressions des nouveaux mystiques, où vous ne trouverez ordinairement le désir du salut qu'avec des restrictions peu nécessaires, et presque jamais absolument ou à pleine bouche, comme s'il était suspect. Gardez-vous bien d'y attacher, à leur exemple, l'idée d'acte imparfait et intéressé, ou d'en séparer l'idée du pur et parfait amour; de peur que des âmes ignorantes, en nommant toujours l'amour pur et désintéressé, ne s'imaginent être plus parfaites qu'un saint Paul et qu'un David, où elles trouvent à toutes les pages ces désirs, qu'on les accoutume à regarder comme intéressés et comme imparfaits.

Ne faites point dire à saint François de Sales,

1. *Rapportés ci-dessus, pag. 45 et suiv.*
2. *Ordonn. de M. l'Ev. de Chartres, portant condamnation de plusieurs livres des Quiétistes, du 21 novembre 1695.*

1. Ci-dessus, *liv.* III, *n.* 8. — 2. *Phil.*, III. 13, 14. — 3. *Idem*, V. 15. — 4. Ci-dessus, *liv.* VIII, *n.* 5. — 5. *Psal.*, XXVI. 4.

que la sainte indifférence chrétienne enferme une indifférence pour le salut : car la proposition en est erronée, comme il a été démontré sur l'article IX parmi les XXXIV[1].

Il paraît dans le même article[2], que « la sainte » indifférence chrétienne regarde les événements » de cette vie (à la réserve du péché) et la dis- » pensation des consolations ou sécheresses spiri- » tuelles, *sans qu*'il soit permis à un chrétien d'être » indifférent pour son salut, ni pour les choses qui » y ont rapport, » comme sont les vertus.

Nous avons rapporté une infinité d'endroits[3], et entre autres deux principaux, où le saint évêque de Genève explique expressément ce qui est compris dans l'indifférence chrétienne; et nous avons remarqué qu'il n'y a pas une seule fois nommé le salut[4]; mais seulement les événements de la vie, en y comprenant les consolations et les sécheresses spirituelles, ce qu'il inculque et répète dans un entretien où la matière est traitée à fond, ainsi que nous l'avons observé[5].

Si vous tombez sur le passage où il dit : « qu'il » désire peu, et désirerait encore moins, s'il était » à renaître[6], » comme s'il croyait tous les désirs imparfaits ou intéressés : repassez l'endroit de ce livre[7], où en alléguant ce passage nous avons fait voir que le saint restreint lui-même sa proposition sur la cessation des désirs, précisément *aux choses de la terre*, sans diminuer *le désir et la demande des vertus*, comme il l'explique lui-même en termes formels dans la suite de ce discours.

Ne souffrez pas qu'on abuse de ces paroles du même endroit : « Si Dieu venait à moi j'irais à lui : » s'il ne voulait pas venir à moi, je me tiendrais là » et n'irais pas à lui : » car cette froideur approcherait du blasphème, si l'on entendait cette parole du fond même de la dévotion, et non pas des consolations ou des sécheresses, où Dieu, selon qu'il lui plaît d'exercer les âmes, s'en approche, et s'en retire; ainsi que nous l'avons démontré par tant de passages de ce saint, qu'il n'y peut rester aucun doute[8].

Au reste, s'il étend son indifférence aux consolations et aux sécheresses, il ne faut pas s'imaginer que cette indifférence soit absolue et entière; mais il y faut apporter les correctifs que nous avons remarqués dans une lettre du saint homme[9] : autrement il serait contraire à saint Bernard; à David, qui gémit dans les privations; et à lui-même.

Quand vous entendrez objecter sous le nom de ce saint évêque, l'*indifférence héroïque* d'un saint Paul et d'un saint Martin, poussée jusqu'au désir de voir Jésus-Christ : entendez-la sans hésiter, comme toute la suite le montre, du plus tôt ou du plus tard, et non pas du fond, comme nous l'avons démontré[10], et assurez-vous que le contraire serait un blasphème.

C'en serait un du premier ordre, d'être indifférent à être damné; et comme il ne reste que la damnation à ceux qui perdent le salut, c'est être indifférent pour la damnation, que de l'être pour le salut même.

Il ne sert de rien de recourir à la distinction

1. *Liv.* X, *n.* 5 *et* 7. — 2. *Idem, n.* 6. — 3. *Liv.* VIII, *n.* 4 *et* 13. — 4. *Idem, num.* 8. — 5. *Entr.* II. Ci-dessus, *liv.* VIII, *n.* 11. — 6. *Entr.* XXI. — 7. Ci-dessus, *liv.* VIII, *n.* 2. — 8. *Idem, n.* 13 *et suiv.* — 9. *Ibid., n.* 17. — 10. *Ibid., n.* 10.

entre la résignation et l'indifférence; car nous avons établi qu'elle est bien mince[1], et qu'en tout cas, ni en vérité ni selon saint François de Sales, on ne trouvera jamais de résignation non plus que d'indifférence à être privé du salut. Il a été démontré par des principes théologiques et inébranlables[2], que Dieu ne nous demande aucun acte de résignation aux décrets qui regarderaient la réprobation; mais plutôt qu'il nous les défend, comme contraires à l'amour que nous nous devons à nous-mêmes, et à notre propre salut pour l'amour de Dieu.

Qu'on n'impute point à indifférence ces suppositions par impossible, où ce saint homme, à l'exemple de quelques autres saints, a reconnu « qu'on préférerait l'enfer et la damnation au para- » dis, si par impossible il y avait plus de la volonté » de Dieu dans l'un que dans l'autre : » car au contraire nous avons montré[3] que ces endroits sont la ruine de l'indifférence : et souvenez-vous que ce saint évêque a dit, « que les âmes pures aimeraient » autant la laideur que la beauté, si elle plaisait » autant à leur amant[4]. » Quelle absurdité, mais plutôt quelle impiété d'inférer de là, que la beauté de l'âme qui est la justice, et sa laideur qui est le péché, sont choses indifférentes! Saint Paul a dit[5] : « Si nous, ou un ange du ciel vous annon- » çait un autre Evangile; qu'il soit anathème, » comme le démon. A l'occasion de ce passage, fera-t-on des livres pour dire qu'il est indifférent de prêter l'oreille aux anges de lumière ou de ténèbres? Ce sont là des expressions pour expliquer la force de ses sentiments, et non pas ou des états d'oraison ou des vérités absolues. Ainsi c'est une expression à saint Paul : « Je voudrais être ana- » thème pour mes frères[6] : » et à Moïse : « Ou » pardonnez-leur, ou effacez-moi du livre de vie[7]. » Ce sont de pieux excès dans les moments du transport, et l'on n'a aucune raison d'en faire des états d'oraison fixes et parmanents. Quand saint Paul a parlé de cette sorte, il n'a pas prétendu faire un acte plus parfait ni plus pur, que lorsqu'il a dit : « Je désire la présence de Jésus-Christ; » et, « Je » m'étends en avant vers la récompense[8], » qui n'est autre que lui-même; mais il a voulu expliquer l'excès de son amour pour les Juifs qui ne le voulaient pas croire. Au reste, nous avons fait voir[9] que la pratique de ces expressions ne peut être sérieuse et véritable que dans les plus grands saints, dans un saint Paul, dans un Moïse; c'est-à-dire, dans les âmes d'une sainteté qu'on ne voit paraître dans l'Eglise, que cinq ou six fois dans plusieurs siècles. Répandre sous ce prétexte tant de cantiques, tant de livres, où l'on étale l'indifférence pour le salut, et où l'on compte pour rien l'enfer et ses peines; c'est jeter les âmes dans l'égarement et dans la présomption.

Nous avons observé[10] où tomba saint Pierre, quoique plein d'amour et de ferveur, pour avoir cru trop tôt qu'il était à l'épreuve du martyre : peut-être perdit-il la charité en croyant trop tôt que la sienne était parfaite; et du moins il est bien

1. *Liv.* VIII, *n.* 23. — 2. *Liv.* III, *n.* 17; *Liv.* IV, *n.* 1 *et seq.* — 3. *Liv.* IX, *n.* 1. — 4. *Entr.* XII, *p.* 860. Ci-dessus, *liv.* IX, *n.* 2. — 5. *Gal.*, I. 8. — 6. *Rom.*, IX. 3. — 7. *Exod.*, XXXII. 31, 32. — 8. *Philip.*, III. 8; II. 13, 14. — 9. Ci-dessus, *liv.* X, *n.* 9. — 10. *Idem.*

certain qu'il ne fut désabusé de l'opinion qu'il avait conçue de ses forces, que par une chute affreuse. Que ne doit-on craindre pour ceux à qui l'on fait d'abord défier l'enfer? il n'y a pour les réprimer qu'à relire attentivement l'endroit marqué à la marge[1].

Il fallait donc bien se garder de multiplier des instructions inutiles sur un sujet qui n'a presque point d'application : mais l'on devait se garder du moins de faire dire sous ce prétexte, comme ont fait tous les faux mystiques, au saint évêque de Genève, qu'on devait tenir le salut pour indifférent, ou que le désir en devait ou pouvait être retranché, pour s'en tenir à désirer la volonté de Dieu en général; puisque ce saint homme ne l'a jamais dit, et que ce sentiment serait une erreur, ainsi qu'on l'a remarqué au commencement de ce chapitre.

Nous avons rapporté, à cette occasion, la manière sèche et indifférente dont les faux contemplatifs parlent des vertus[2]. Pourquoi dire, par exemple, dans le *Moyen court*, « qu'il n'y a point » d'âmes qui pratiquent la vertu plus fortement, » que celles qui ne pensent pas à la vertu en par- » ticulier[3]? » Un mélange de ce levain fera ranger les vertus entre les objets de la sainte indifférence, ou fera dire qu'on ne pense pas à la vertu, ou qu'on ne veut plus être vertueux, ni cultiver les vertus, comme si le nom de vertu était devenu suspect aux chrétiens. Ce qu'il y a de plus simple est regardé comme un piége par nos prétendus parfaits. Dans cette théologie, aussitôt qu'on entend nommer le salut, ou dire qu'on veut posséder et voir Jésus-Christ, on soupçonne dans ces paroles des imperfections et des sentiments intéressés, et on en retire son cœur, comme on ferait de quelque chose de bas. Voilà où en est réduite la piété dans ces âmes qu'on nomme grandes.

XXIII. *Des erreurs sur l'oraison passive.* — Une autre source d'erreur, dans le quiétisme, est l'abus tout manifeste qu'on y fait de l'oraison passive, où l'on commet trois fautes : l'une, en la représentant autre qu'elle n'est; la seconde, en l'étendant trop loin; la troisième, en la rendant trop nécessaire : ce qui tend au renversement de la piété.

Pour prévenir la première, nous avons fait voir[4], avant toutes choses, ce que c'était chez les vrais spirituels, que l'oraison qu'on nomme passive ou de quiétude : où il a fallu faire deux choses, la première d'exclure les fausses idées, la seconde d'établir les véritables. Et d'abord nous avons montré « que ce qu'on appelle oraison passive, » n'est ni extase ni ravissement, ni révélation ou » inspiration et entraînement prophétique[5]. » Au contraire l'esprit des vrais mystiques, et entre autres du B. P. Jean de la Croix, est d'exclure toutes ces motions extraordinaires, qu'ils réservent à l'inspiration et aux états prophétiques. Ce n'est donc pas en cela qu'il faut mettre l'oraison passive. Il ne la faut mettre non plus, et c'est ce qu'il faut soigneusement observer, dans les motions et inspirations de la grâce commune à tous les justes; parce que de cette manière « tous les justes seraient » passifs, et il n'y aurait plus de voie commune, » ainsi qu'on l'a dit ailleurs; et c'est ici un des fondements de la vraie doctrine mystique.

Après avoir exclu les fausses idées de l'oraison passive ou de quiétude, en disant ce qu'elle n'est pas, il a fallu en venir à dire ce qu'elle était; et pour cela on n'a fait que suivre les sentiments des vrais et doctes spirituels, à la tête desquels on a mis le B. P. Jean de la Croix; d'où l'on a conclu[1], « que l'état passif est une suspension et ligature » des puissances et facultés intellectuelles; » c'est-à-dire, de l'entendement et de la volonté, qui par cette suspension demeurent privés de certains actes qu'il plaît à Dieu de leur soustraire, et en particulier de tous les actes discursifs. Ce n'est donc point une suspension de tous les actes du libre arbitre, mais seulement de ceux qu'on vient de marquer, qui sont les mêmes que l'on nomme aussi réflexes ou réfléchis, de propre industrie et de propre effort : tous ces actes sont suspendus dans les moments que Dieu veut, en sorte qu'il n'est point possible à l'âme de les exercer dans ces moments ; c'est ce qu'enseigne le Père Jean de la Croix, comme il a été démontré par cent témoignages certains[2]. On y a joint ceux de sainte Thérèse, du Père Baltasar Alvarez, un de ses confesseurs[3], et de saint François de Sales en divers endroits, surtout dans ceux où il règle l'oraison de la Mère de Chantal[4]. Voilà une claire définition de l'oraison qu'on nomme passive : tant qu'on ne la prendra pas par cet endroit-là, on ne fera que discourir en l'air, sans seulement effleurer la question. Ce fondement supposé, il faut ajouter encore que cette suspension d'actes ne doit pas être étendue hors du temps de l'oraison, comme il a été démontré[5], et enfin que cette oraison extraordinaire ne décide rien pour la sainteté et pour la perfection des âmes que Dieu y appelle[6]. Il ne faut pas regarder ces remarques comme de pure curiosité, et les réflexions suivantes en feront voir l'importance.

XXIV. *Si l'état passif est passager ou universel, et s'il s'étend hors le temps de l'oraison ou contemplation actuelle.* — Voici donc la grande illusion du quiétisme : c'est d'étendre ces soustractions et suspensions au delà des bornes. C'est une grâce de Dieu très-utile aux âmes, de demeurer quelquefois sans pouvoir faire aucun effort; et par ce moyen l'oraison passive tient comme le milieu entre les extases ou visions prophétiques et la voie commune. La dernière, selon son nom, n'a rien d'extraordinaire : l'autre est toute miraculeuse : l'oraison passive marche entre deux, et n'a rien d'extraordinaire que la soustraction des actes qu'on a marqués, tels que sont principalement les actes discursifs[7] : ce qui lui donne le nom de surnaturelle, au sens qu'on a expliqué par la doctrine et les expressions de sainte Thérèse.

La fin que Dieu se propose dans cette oraison a aussi été expliquée, lorsqu'on a dit[8], que par ces suspensions et soustractions Dieu accoutume les âmes à se laisser manier comme il lui plaît, et que leur faisant expérimenter qu'elles ne peuvent rien par leurs propres forces, il les tient profondément

1. Ci-dessus, *p.* 143. — 2. *Idem, liv.* V, *n.* 37. *Liv.* VIII, *n.* 14. — 3. *Liv.* X, *n.* 1, 2. 4. *Liv.* VII, *n.* 2. — 5. *Idem*, *n.* 4.

1. *Liv.* VII, *n.* 9. — 2. *Idem,* 30. — 3. *Ibid.*, *n.* 10, *etc.* — 4. *Liv.* VIII, *n.* 26, 31, *etc.* — 5. *Liv.* VII, *n.* 9, 10, 13. 17; *Liv.* VIII, *n.* 28, 29. — 6. *Liv.* VIII, *n.* 11, 12.— 7. Ci-dess., *Liv.* VII, *n.* 6, 8. — 8. *Liv.* VIII, *n.* 11, 16.

abaissées sous sa divine opération, sans pouvoir souvent exercer d'autre acte que celui de se soumettre et d'attendre.

Ce fondement supposé, et l'oraison dont il s'agit étant définie, il faut encore ajouter que cette suspension d'actes ne doit pas être étendue hors des moments où Dieu veut que certaines âmes ressentent leur impuissance; en sorte que, dans tout le temps que cette opération divine se fait sentir, l'âme demeure en attente de ce que Dieu voudra faire en elle, et ne s'excite point à agir. Mais l'erreur des quiétistes est d'étendre à tout un état cette disposition passagère, comme il a été expliqué[1].

Une des raisons qu'on en allègue est qu'il ne faut point prévenir Dieu, puisque c'est lui qui nous prévient, mais seulement le suivre et le seconder : autrement ce serait vouloir agir de soi-même. Mais c'est là réduire les âmes à l'inaction, à l'oisiveté, à une mortelle léthargie. Il est vrai que Dieu nous prévient par son inspiration; mais comme nous ne savons pas quand ce divin souffle veut venir, il faut agir sans hésiter comme de nous-mêmes, quand le précepte et l'occasion nous y déterminent, dans une ferme croyance que la grâce ne nous manque pas.

Nous avons produit plusieurs passages et de l'Ecriture et des saints pour établir ce propre effort du libre arbitre, qui s'excite au bien : mais le plus clair est celui de saint Augustin, où raisonnant sur le nom de la grâce, qui est un secours, il dit *qu'on n'aide que celui qui fait volontairement quelques efforts*[2]. Le passage est beau et précis, et le lecteur attentif aura de la joie à le relire. Ce grand défenseur de la grâce en composant un si bel ouvrage, un des plus doctes qu'il ait composés pour la soutenir, assurément ne voulait pas dire que le libre arbitre prévenait la grâce dans les actions de piété : il voulait dire seulement, que dans l'occasion on doit toujours tâcher, toujours s'efforcer, toujours s'exciter soi-même, *conari :* et croire avec tout cela que quand on tâche, et quand on s'efforce, la grâce a prévenu tous nos efforts.

Il est vrai que lorsque la grâce se fait sentir de ces manières vives et toutes-puissantes, qui ne laissent, pour ainsi dire, aucun repos à la volonté; souvent il ne faut que se prêter à son opération, et la laisser faire; mais c'est une erreur aussi grossière que dangereuse, de croire qu'en ce lieu d'exil on en vienne à un état où il ne faille plus faire de ces doux et volontaires efforts. Nous avons prouvé le contraire en cent endroits de ce livre : il y a été démontré que c'est tenter Dieu que d'agir d'une autre sorte, et que c'est une illusion qui mène au fanatisme. David qui reconnaît si souvent que Dieu nous prévient, nous invite aussi quelquefois à le prévenir; *præoccupemus faciem ejus*[3]. Il ne faut ressembler ni au pélagien, qui croit prévenir la grâce par son libre arbitre; ni au quiétiste, qui en attend l'opération dans une molle oisiveté.

XXV. *Quatre propositions arrangées, qui démontrent la vérité des deux chapitres précédents.* — Pour recueillir ce raisonnement, et le faire voir comme d'un coup d'œil, nous arrangerons quatre propositions.

1. *Liv.* VIII, *n.* 15. — 2. *De pecc. mer., lib.* II, *n.* 6. Ci-dessus, *n.* 18. — 3. *Ps.* XCIV, 2.

1. La manière d'agir naturelle et ordinaire est de discourir et d'exciter sa volonté par des réflexions et des représentations intellectuelles des motifs dont elle est touchée.

2. Cette manière d'agir n'est pas absolument nécessaire à la piété : on peut agir par la seule foi, qui de sa nature n'est pas discursive, et c'est ce qui fait la contemplation.

3. Dieu, qui est le maître de l'âme, peut encore la pousser plus loin, en sorte que non-seulement elle n'use plus de discours, mais même qu'elle ne puisse plus en user, qui est ce qu'on appelle la suspension des puissances, ou l'oraison et contemplation passive, infuse et surnaturelle.

4. La contemplation ni active ni passive, n'est que passagère et comme momentanée en cette vie, et n'y peut être perpétuelle. Nous avons posé ces principes, selon saint Thomas[1]; et la conclusion de tout cela est que si certains actes, comme les demandes, les actions de grâces et ceux de foi explicite sur certains objets, cessent pour un temps dans l'oraison et recueillement actuel, on les retrouve en d'autres moments, comme nous l'a enseigné le docte Père Baltasar Alvarez[2]; en sorte que la suspension n'en est jamais absolue, quoi qu'en disent les faux mystiques, en quelque état que ce soit.

Nous avons aussi remarqué que le B. P. Jean de la Croix, en parlant des états perpétuellement passifs, ne trouve personne à y mettre que la sainte Mère de Dieu[3].

Pour aller jusqu'au principe, nous avons montré[4], par saint Thomas, *qu'un acte continuel de contemplation et d'amour* est un acte des bienheureux : et par saint Augustin, que si ces moments heureux de contemplation pouvaient durer, ils deviendraient quelque chose qui ne serait point cette vie : ce qu'il répète si souvent et en tant de façons, qu'il est inutile d'en rapporter les passages. En voici un qui me vient, sur ce verset du psaume XLI : Mon âme, pourquoi me troublez-vous? « Nous avons senti avec joie la douceur intérieure » de la vérité : nous avons vu des yeux de l'esprit, » quoiqu'en PASSANT ET RAPIDEMENT, je ne sais » quoi d'immuable : pourquoi donc me troublez- » vous encore? Et l'âme répond dans le silence : » Quelle autre raison puis-je avoir de vous trou- » bler, sinon que je ne suis pas encore arrivée au » lieu où se trouve cette douceur qui m'a ravie en » passant. » Voilà ce qu'on sent; voilà ce qu'on aime dans l'acte de contemplation, toujours passager en cette vie. Cent endroits semblables des autres Pères de pareille autorité enrichiraient ce chapitre, si la vérité dont il s'agit n'était pas constante.

XXVI. *Que la purification et la perfection de l'âme ne sont point attachées à l'état passif.* — Une des erreurs des faux mystiques, que nous avons souvent relevée, est d'attacher la perfection et la purification de l'âme à l'état passif. Il a été démontré, par plusieurs raisons, et en particulier par l'exemple de saint François de Sales[5], que cette doctrine est aussi fausse que dangereuse,

1. Ci-dessus, *liv.* I, *n.* 20, *et liv.* X, *n.* 16. — 2. *Idem, liv.* VII, *n.* 10. — 3. *Ibid., n.* 24. — 4. *Ibid., liv.* I, *n.* 20. — 5. *Ibid, liv.* VII, *n.* 28 *et suiv.*; *Liv.* IX, *n.* 11.

puisque sans être élevé à cette oraison, ce saint évêque est parvenu à la plus haute perfection du pur amour. Il a même très-clairement expliqué, que sans l'oraison de quiétude, on arrive à un état autant et plus méritoire, qu'on peut faire par son secours[1]. Nous avons vu la même doctrine dans sainte Thérèse, et on en peut voir les passages aux endroits cités à la marge et dans la préface de ce livre[2]. Il est donc très-clairement démontré, et par principes théologiques, et encore par des témoignages et des exemples certains, que c'est pousser l'oraison passive au delà des bornes marquées par nos pères, que de la donner comme nécessaire à la pureté et perfection de l'amour.

XXVII. *Abrégé de la doctrine des actes.* — Nous avons soigneusement distingué les actes directs et réfléchis, aperçus et non aperçus, empressés ou inquiets et paisibles[3]. Nous avons exclu les derniers de l'état de perfection[4]; mais il faut bien prendre garde qu'outre l'empressement et l'inquiétude, il y a une excitation douce et tranquille de soi-même et de sa propre volonté, un simple et paisible effort de son libre arbitre avec la grâce, qui est inséparable de la piété durant tout le cours de cette vie.

Il est vrai que nous avons vu[5] qu'il y a des actes de simplicité ou même de transport, qui échappent à notre connaissance, ou plutôt à notre souvenir; mais si l'on n'y regarde de près, ces actes seront un prétexte aux âmes infirmes et présomptueuses pour ne rien faire du tout et cependant se persuader qu'elles auront fait de grandes choses, que leur propre sublimité leur aura cachées. Ces âmes doublement prises dans les lacets du démon, par oisiveté et par orgueil, ne lui échapperont jamais. Quelque cachées que soient souvent aux âmes parfaites certaines bonnes dispositions de leur cœur[6], on en doit toujours avoir assez pour pouvoir dire avec David : « Mon Dieu, je n'ai point » élevé mon cœur[7]. » Et avec Job : « Qu'il me pèse » dans une juste balance, et qu'il connaisse ma » simplicité[8]. » Et avec saint Paul : « C'est là notre » gloire, le témoignage de notre conscience[9]. » Et encore : « Je ne me sens coupable de rien[10]. » Et encore : « Ma conscience me rend témoignage[11]. » Et encore : « J'ai soutenu un bon combat, et la » couronne de justice m'est réservée[12]. » Et avec saint Jean : « Si notre cœur ne nous reprend » pas, nous aurons confiance en Dieu; et tout ce » que nous demanderons nous sera donné, parce » que nous gardons ses commandements, et que » nous accomplissons ce qui lui plaît[13]. » Et un peu au-dessus : « C'est en cela que nous connaissons » que nous sommes enfants de la vérité, et ainsi » nous fortifions et encourageons notre cœur en sa » présence[14]. » Mettons-nous donc en état d'avoir ce fidèle appui d'une bonne conscience; il sera parfait et véritablement désintéressé, s'il est accompagné de la purification et désappropriation, dont nous parlerons bientôt, et qui consiste à bien croire que tout don parfait vient d'en-haut[15]. Ne cherchons donc point à étouffer les réflexions sur nous-mêmes, c'est-à-dire, ni sur nos péchés, ni sur les grâces que Dieu nous fait, puisque ces réflexions se tournent en pénitence, en actions de grâces, et en l'humble témoignage d'une bonne conscience.

1. Ci-dessus, *n.* 12. — 2. *Idem, n.* 13. *Préf., n.* 6 *et* 7. — 3. *Ibid., liv.* v, *n.* 1, 9 *et suiv.* — 4. *Ibid., liv.* VIII, *n.* 15, 37. — 5. *Liv.* v, *n.* 9. — 6. Ci-dessus, *liv.* v, *n.* 5, 6, 7. — 7. *Psal.* CXXX. 1. — 8. *Job,* XXXI. 6. — 9. *II. Cor.,* I. 12. — 10. *I. Cor.,* IV. 4. — 11. *Rom.,* IX. 1. — 12. *II. Tim.,* IV. 7. — 13. *I. Joan.,* III. 21, 22. — 14. *Idem,* 19. — 15. *Jac.,* I. 17.

XXVIII. *Abrégé de ce qu'on a dit des livres des quiétistes, où l'on remarque un des caractères de cette secte.* — Au reste, j'ai cru devoir joindre, selon la coutume de l'Eglise, à la doctrine que j'ai opposée au quiétisme, la réfutation et la flétrissure des livres où les maximes de cette secte sont contenues. Les erreurs ne s'enseignent pas toutes seules : elles s'introduisent par des livres et par des personnes; et c'est pourquoi ceux qui condamnent les mauvais dogmes, n'en doivent point épargner les auteurs, ni leur chercher des excuses dans les ambiguïtés et variétés qui se trouvent souvent dans leurs paroles. C'a été la règle de l'Eglise de regarder où vont leurs principes, et où tend toute la suite de leurs expressions, comme j'ai tâché de l'expliquer en divers endroits[1]. Cette secte et les autres sectes de même nature ont été de tout temps si artificieuses, que jamais il n'y a rien eu de plus difficile que de leur faire avouer leurs sentiments. La sincérité et la charité m'obligent à dire, que ces gens savent jouer divers personnages. Ils sont si enfants, si on les en croit, et d'une telle innocence, que souvent ils signeront ce que vous voudrez, sans songer s'il est contraire à leurs sentiments : car ils savent s'en dépouiller à leur volonté : en sorte que ce sont les leurs sans être les leurs, parce qu'ils n'y sont, disent-ils, jamais attachés : leur obéissance est si aveugle, qu'ils signent même sans le croire ce qui leur est présenté par leurs supérieurs : rien cependant n'entre dans leur cœur, à ce qu'ils avouent eux-mêmes; et à la première occasion vous les retrouverez tels qu'ils étaient. Ce n'est pas sans nécessité et sans l'avoir expérimenté que je leur rends ce témoignage : et on ne peut trop recommander la vigilance et l'attention à ceux qui sont chargés de leur conscience.

XXXIX. *Dessein du second traité.* — Le traité qui suivra celui-ci, entrera encore plus avant dans la matière du pur et parfait amour. Comme il ne s'y agira plus guère de découvrir les sentiments outrés des faux mystiques de nos jours, on expliquera par principes, et dans toute son étendue, la nature de l'amour divin, en posant ce fondement de saint Paul : « La charité ne cherche point ses » propres intérêts : *non quærit quæ sua sunt*[2]. » Ce qui montre que par sa nature elle est désintéressée et qu'un amour intéressé n'est pas charité.

En même temps il ne laisse par d'être véritable qu'elle aime la béatitude, et c'est un second principe qu'il sera aisé d'établir. On montrera donc, par l'Ecriture et par les Pères, que c'est le vœu et la voix commune de toute la nature, et des chrétiens comme des philosophes, qu'on veut être heureux, et qu'on ne peut pas ne le pas vouloir, ni s'arracher ce motif dans aucune des actions que la raison peut produire, en sorte que c'en est la fin dernière, ainsi qu'on le reconnait dans toute l'école.

1. Ci-dessus, *liv.* I, *n.* 28; II, *n.* 23; X, *n.* 1. — 2. *I. Cor.,* XIII. 5.

Dès-là donc il n'est pas possible à la charité de se désintéresser à l'égard de la béatitude : ce qui se confirme par la définition de la charité que donne saint Thomas[1], qui est que « la charité est » l'amour de Dieu, en tant qu'il nous communique » la béatitude, en tant qu'il en est la cause, le prin- » cipe, l'objet, en tant qu'il est notre fin dernière. » C'est le propre de la charité, dit ce saint doc- » teur[2], d'atteindre notre fin dernière, en tant » qu'elle est fin dernière, ce qui ne convient à au- » cune autre vertu : *Charitas tendit in finem ulti- » mum, sub ratione finis ultimi; quod non convenit » alicui alii virtuti.* »

Ces *en tant*, que ce saint docteur répète sans cesse en cette matière, sont usités dans l'école pour expliquer les raisons formelles et précises : en sorte que d'aimer Dieu, comme nous communiquant sa béatitude, emporte nécessairement, que la béatitude communiquée est dans l'acte de charité une raison formelle d'aimer Dieu : par conséquent un motif, dont l'exclusion ne peut être qu'une illusion manifeste.

C'est ce qui fait ajouter à ce saint docteur, « que » si par impossible Dieu n'était pas tout le bien de » l'homme, il ne lui serait pas la raison d'aimer[3] : » c'est-à-dire, qu'il ne serait pas un motif formel et une raison précise pour laquelle il aime. D'où il s'ensuit, que c'est à l'homme un motif d'aimer Dieu, que Dieu soit tout son bien, c'est-à-dire, en d'autres mots, sa béatitude.

Cette doctrine de saint Thomas est tirée de saint Augustin[4], qui partout exprime l'amour qu'on a pour Dieu, par le terme de *frui, jouir*, qui enferme en sa notion la béatitude, puisqu'elle n'est précisément autre chose que la jouissance ou commencée ou accomplie de l'objet aimé.

C'est donc une illusion d'ôter à l'amour de Dieu le motif de nous rendre heureux; et c'est une contradiction manifeste de dire d'un côté, avec saint Thomas, qu'on doit aimer Dieu en tant qu'il nous communique la béatitude, et de l'autre, exclure la béatitude d'entre les motifs de l'amour; puisque la raison d'aimer ne s'explique pas d'une autre sorte.

Au reste, ces raffinements introduits dans la dévotion ne sont pas de peu d'importance. L'homme, à qui l'on veut faire accroire qu'il peut n'agir pas par ce motif d'être heureux, ne se reconnaît plus lui-même, et croit qu'on lui en impose en lui parlant d'aimer Dieu, comme en lui parlant d'aimer sans le dessein d'être heureux : de sorte qu'il est porté à mépriser la dévotion comme une chose trop alambiquée, ou il s'accoutume, en tout cas, à la mettre dans des phrases et dans des pointilles.

Pour s'élever au-dessus de toutes ces faibles idées, il faut, avec saint Augustin, entendre la béatitude comme quelque chose au-dessus de ce qu'on appelle intérêt, encore qu'elle le comprenne, puisqu'elle comprend tout le bien, et que l'intérêt en est une sorte. C'est l'idée non-seulement de saint Augustin et des autres Pères de même âge et de même autorité; mais encore, et je le dirai sans hésiter, c'est l'idée, pour ainsi parler, de Jésus-Christ même dans tout l'Evangile, et en particulier lorsqu'au rapport de saint Paul il a prononcé cette divine parole « qu'il est plus heureux de » donner que de recevoir[1]. » Par où il veut dire, non pas précisément qu'il est plus utile, mais outre cela principalement qu'il est meilleur, qu'il est plus noble, plus excellent et plus pur : qui est l'idée digne et véritable qu'il attachait à ce terme, *il est plus heureux*.

Cette idée est celle que je trouve dans la plupart des anciens Pères. Si je l'ai bien remarqué, saint Anselme, auteur du siècle onzième, est le premier qui a défini la béatitude par l'utilité ou l'intérêt en l'opposant à l'honnêteté et à la justice : la subtilité de Scot s'est accommodée de cette distinction ; mais il me sera aisé de faire voir que saint Anselme et ceux qui l'on suivi, en exprimant la béatitude d'une manière plus basse, n'ont pourtant pas renoncé à l'idée plus grande et plus noble que Dieu même, en nous formant, avait attachée à ce beau mot.

Pour en découvrir toute la beauté, il nous faudra expliquer avec saint Augustin, que l'idée de la béatitude est confusément l'idée de Dieu : que tous ceux qui désirent la béatitude, dans le fond, désirent Dieu, et que ceux-là mêmes qui s'écartent de ce premier être, le cherchent à leur manière sans y penser, et ne s'éloignent de lui que par un reste de connaissance qu'ils ont de lui-même : ainsi aimer la béatitude, c'est confusément aimer Dieu, puisque c'est aimer l'amas de tout bien : et aimer Dieu, en effet c'est aimer plus distinctement la béatitude.

L'idée de la récompense ne rend pas la charité plus intéressée, puisque la récompense qu'elle désire n'est autre que celui qu'elle aime, et qu'elle ne lui demande, ni honneurs, ni richesses, ni plaisirs, ni aucun des biens qu'il donne pour s'y arrêter; mais lui-même. C'est donc en vain qu'on allègue un passage de saint Bernard où il dit, que « l'amour ne veut point de récompense[2] : » il s'expliquera lui-même plus commodément en son lieu : qu'il nous soit permis en attendant de lui donner pour interprète saint Bonaventure, c'est-à-dire un séraphin embrasé d'amour, et de résoudre ce nœud par cette courte distinction : l'amour, selon saint Bernard, ne veut point de récompense, ou l'espérance de la récompense *est imparfaite et diminue l'amour* : si vous l'entendez de la récompense créée, saint Bonaventure l'accorde; mais si vous l'entendez de la récompense incréée, ce grand auteur le nie[3].

La raison profonde et fondamentale de cette distinction est, que la récompense incréée est cette récompense que saint Augustin appelle *perfectionnante : merces perficiens*[4]. Quand l'homme borne l'amour de la récompense dans des biens au-dessous de lui, la récompense qu'il cherche est pour ainsi dire dégradante, ravilissante et déshonorante; mais quand il veut pour sa récompense Dieu même, et tous les biens de l'âme et du corps qui en suivent la possession, c'est là une récompense *perfectionnante;* parce qu'elle donne la per-

1. 2. 2. *q.* 23. 1. *c.* 5. *c. q.* 24. *a.* 2. *ad* I. *q.* 26. 1. *c. q.* 26. 1. *c.* 4. *c.* — 2. *Q.* 23, 7. *c. et ad* 2. *act.* 8. *c. etc. q.* 26 1. *ad* 1. *q.* 27. 3. *c. etc.* — 3. *Idem, q.* 26, *art.* 13, *ad* 3. — 4. *De Doct. christ., lib.* I, *n.* 3 *et seq., Lib.* III, *n.* 16; *tom.* III, *col.* 6 *et* 50.

1. *Act.*, XX, 35. — 2. *De dil. Deo., cap.* VII, *n.* 17, *tom.* I, *col.* 591. — 3. *Bonav., in* 3. *dist.* 26, *art.* I, *ad* 5. — 4. *De Doct. christ., lib.* I, *cap.* XXXII, *n.* 35; *tom.* III, *col.* 16; *De perfect. justit., cap.* VIII, *n.* 17; *tom.* X, *col.* 173.

fection à son être aussi bien qu'à son amour. L'homme a pour mérite l'amour commencé, et il a pour récompense l'amour consommé ; en sorte que sa récompense, loin de diminuer son amour, en est le comble ; et le désir de la récompense est si peu la diminution de l'amour, qu'au contraire il en recherche la perfection, et que c'est là son digne et parfait motif.

J'ai mis avec Dieu, comme récompense, tous les biens du corps et de l'âme qui en accompagnent la possession, non-seulement parce qu'on ne peut pas ne pas chérir les récompenses qui nous sont données d'une main si amie et si naturellement bienfaisante, mais encore parce que ces biens ne sont qu'un regorgement, et si l'on me permet ce mot, une redondance de la possession de Dieu, qui fait le fond de la récompense ; c'est pourquoi saint Bonaventure nous apprend que tout cela est l'objet de la charité ; à cause (remarquez ces mots) *que la charité*, le vrai et parfait amour, *regarde la béatitude avec l'universalité de tous les biens* qu'elle comprend, tant essentiels qu'accidentels[1]. Voilà l'objet, voilà le motif qu'on ne peut jamais exclure de la charité. Ce sont là *ces nobles récompenses*, comme les appelle saint Clément d'Alexandrie[2], qui épurent l'amour loin de l'affaiblir : récompenses en effet si nobles, qu'ou ce n'est point un intérêt, ou si c'en est un, le désintéressement n'est pas meilleur.

C'est en effet une fausse idée des nouveaux mystiques de donner pour objet à la charité la bonté de Dieu, en excluant de l'état parfait tout rapport à nous : autrement il faudrait ôter de ce grand précepte de l'amour de Dieu, *tu aimeras le Seigneur*, puisque le mot de Seigneur a rapport à nous. Bien plus il faudrait rayer ce terme : *Le Seigneur ton Dieu*, puisqu'il n'est pas *notre Dieu* sans ce rapport. Il s'ensuivrait encore de cette doctrine, que l'amour que nous avons pour Dieu comme étant notre premier principe et notre dernière fin, ne serait pas un amour de charité : erreur qui est réfutée, après saint Thomas, par toute la théologie.

Ne croyons donc pas déroger à la charité en aimant Dieu comme une nature créatrice et conservatrice, encore que tous ces mots aient rapport à nous : ni en l'aimant comme Sauveur, et Jésus comme Jésus, encore que notre salut soit enfermé dans ce titre et en fasse la douceur. Puis-je aimer Jésus-Christ comme mon Sauveur, sans aimer par le même amour mon salut même par lequel il est fait Sauveur? C'est pousser l'illusion trop loin que de croire que ces motifs dérogent, je ne dirai pas à l'amour, mais à l'amour le plus pur.

Par la même raison c'est aimer, et aimer du plus pur amour, que d'aimer Dieu comme une nature bienfaisante et béatifiante : tout cela étant en Dieu une excellence qui ne peut pas ne pas être aimée, ni ne pas servir de motif à l'amour, comme il a été expliqué.

Nous concluons de ces beaux principes qu'il ne faut pas craindre que celui qui aime Dieu souverainement, en se servant du motif de la récompense ou de la béatitude éternelle, puisse tomber dans le vice de rapporter Dieu à soi, puisqu'il est de la nature de cette récompense *perfectionnante*, et de cet amour jouissant, d'attacher l'âme à Dieu plus qu'à elle-même ; personne ne s'est jamais confessé, ni ne se confessera jamais d'avoir rapporté à soi-même comme à sa dernière fin l'amour où l'on aime Dieu souverainement comme son éternelle récompense : ces péchés sont inconnus aux confesseurs, et ne subsistent que dans les idées de quelques spirituels, dont il faudra en son lieu expliquer bénignement la bonne intention ; mais non pas laisser jamais ébranler cette immuable vérité de la foi : que l'amour souverain de Dieu, animé par le motif du moins subordonné de la récompense, pour ne pas entrer plus avant dans la question, est un vrai amour de charité, qui, croissant comme il doit faire avec ce motif, peut devenir un pur et parfait amour.

Et quant à ces abstractions et suppositions impossibles, dont nous avons tant parlé, nous en parlerons encore pour faire voir, en premier lieu, « qu'il ne faut pas permettre aux âmes peinées d'acquiescer à leur désespoir et à leur damnation apparente ; mais avec saint François de Sales, les assurer que Dieu ne les abandonnera pas : » ainsi qu'il est porté dans l'article XXXI parmi les XXXIV[1]. Nous exposerons à fond les conseils de saint François de Sales : et en même temps nous montrerons que c'est une erreur d'employer ces suppositions impossibles, pour séparer les motifs de l'amour les uns d'avec les autres. On dit par exemple : on aimerait Dieu quand par impossible il faudrait l'aimer sans récompense ; donc la récompense n'est pas une raison d'aimer, et l'amour parfait exclut ce motif. C'est une erreur semblable à celle-ci : on aimerait Dieu, quand par impossible il ne serait pas créateur, puisque la création ne rend pas sa nature plus excellente : donc il faut exclure le motif de la création, lorsqu'on veut aimer purement. De même, on aimerait Dieu, et on l'aimerait souverainement, quand il ne nous aurait pas donné pour Sauveur son Fils unique : donc cette parole du Sauveur, « Dieu a tant aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils unique[2], » n'est pas un motif d'amour ; donc c'est un amour imparfait, et qui n'est pas de charité, que parle saint Jean, lorsqu'il dit : « Aimons Dieu, parce qu'il nous a aimés le premier, et qu'il a envoyé son Fils pour être le Sauveur du monde[1] : » donc ce *parce que* de saint Jean n'exprime pas un motif du vrai et parfait amour : donc ce doux nom de Jésus, qui réjouit le ciel et la terre, ne nous est pas proposé comme un moyen et une raison de toucher les cœurs ; et l'amour pur et parfait exclut ce motif. Tout cela que serait-ce autre chose, que de vains raisonnements qui tendraient à l'extinction de la piété?

Si l'on voulait pousser à bout la subtilité, et s'abandonner à son génie, il ne faudrait que dire encore : on aimerait Dieu souverainement, quand on ne songerait pas à la volonté par laquelle il a disposé de nous et de toutes choses. Car, en faisant abstraction de ce rapport, sans lequel Dieu pouvait être, puisqu'il pouvait être sans rien créer, il ne laisserait pas d'être souverainement aimable : donc la conformité de notre volonté à celle de Dieu n'est pas le motif de l'amour et du pur amour,

1. *Bonav., etc., q.* 2, *ad* 2. — 2. *Strom., lib.* 4, *p.* 488.

1. Ci-dessus, *p.* 21. — 2. *Joan.*, III. 16. — 3. *I. Joan.*, IV. 10, 19.

et il n'y a qu'à se perdre abstractivement dans l'excellence de l'être divin. Ainsi les motifs de l'amour s'évanouiront l'un après l'autre; et à force de vouloir affiner l'amour, il se perdra entre nos mains. N'en disons pas davantage, de peur de faire insensiblement le livre dont nous voulons seulement donner le plan.

J'ai déjà comme ouvert l'entrée à cette doctrine[1]; mais je me vois obligé de la mettre avec la grâce de Dieu dans la dernière évidence[2] : et pour mieux assurer la foi des fidèles, je m'unirai aux colonnes de l'Eglise, c'est-à-dire sans affectation, à quelques-uns des principaux d'entre les évêques, comme feront volontiers, j'ose l'assurer, ceux qui se proposent d'écrire sur cette matière.

XXX. *Quelle désappropriation et quelle purification de l'amour on établira dans le second traité.* — Nous n'oublierons pas, dans ce livre, la vraie et solide purification de l'amour, dont les mystiques de nos jours ne parlent guère; elle se fait par la foi en ces paroles : « Tout don parfait vient de Dieu[3]; » et « Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu[4]? » et « Sans » moi vous ne pouvez rien[5]. » Nous avons touché cette admirable purification[6], en montrant l'abandon parfait, où, sans établir en soi-même aucune partie de sa confiance, on donne tout à Dieu : *ut totum detur Deo*, comme disent saint Cyprien et saint Augustin. Telle est la véritable purification de l'amour : telle est la parfaite désappropriation du cœur qui donne tout à Dieu, et ne veut plus rien avoir de propre. Chose étrange! on ne voit point éclater une si parfaite purification et désappropriation dans les écrits des nouveaux mystiques. Nous leur avons vu établir la pureté de l'amour dans la séparation des motifs qui le pouvaient exciter; mais la méthode que nous proposons, s'il la faut appeler ainsi, qui est celle que saint Augustin a prise de l'Evangile, ne craint point de rassembler tous les motifs pour se fortifier les uns les autres; et pour épurer l'amour de Dieu de tout amour de soi-même, elle entre profondément dans cette foi, qui est le fondement de la piété, qu'on ne peut rien de soi-même, et qu'on reçoit tout de Dieu à chaque acte, à chaque moment. C'est ainsi que le cœur se désapproprie : sans cette purification, tout ce qu'on fait pour épurer l'amour, ne fait que le gâter et le corrompre; et plus on le croira pur, plus il sera disposé à devenir la pâture de notre amour-propre.

CONCLUSION.

TOUTE la vie chrétienne tend au pur et parfait amour, et tout chrétien y est appelé par ces paroles : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de » tout votre cœur[7] : » c'est là en substance tout ce que Dieu demande de nous : « car qu'est-ce » que vous demande le Seigneur votre Dieu, si » ce n'est que vous craigniez le Seigneur votre » Dieu, et que vous marchiez dans ses voies, et » que vous l'aimiez, et que vous serviez le Sei- » gneur votre Dieu de tout votre cœur et de toute » votre âme[8]? » Il nous donne pour motif de notre amour ce que Dieu nous est : il est le Seigneur,

1. Ci-dessus, *liv.* III; *Liv.* IX, *n.* 7. — 2. *Idem*, *Additions et Corr.*, *n.* 6. — 3. *Jac.*, I, 17. — 4. *I. Cor.*, IV, 7. — 5. *Joan.*, XV, 5. — 6. Ci-dessus, *liv.* X, *n.* 18. — 7. *Deut.*, VI. 15. — 8. *Idem*, X. 12.

il est notre Dieu, qui s'unit à nous, ainsi qu'il l'exprime tout de suite par ces paroles : « Le ciel » et le ciel du ciel, c'est-à-dire, le ciel le plus » haut, où sa gloire se manifeste, appartient au » Seigneur votre Dieu, avec la terre et tout ce » qu'elle contient; et toutefois le Seigneur s'est » attaché à vos pères, et les a aimés, et en a choisi » la race[1], » et le reste, qui n'est ni moins tendre ni moins fort; mais qu'il serait trop long de rapporter. D'où il conclut : « Aimez donc le Seigneur » votre Dieu[2]. » On voit, par tout ce discours, que le chaste et pur objet de notre amour est un Dieu qui veut être à nous; ce qui faisait dire à David : « Qu'ai-je dans le ciel, et qu'ai-je désiré de vous sur » la terre? vous êtes le Dieu de mon cœur et Dieu » est mon partage à jamais[3]. » Ainsi ce motif d'aimer Dieu comme le Dieu qui veut être à nous, est du pur amour, et il n'est pas permis à personne d'exclure ce beau motif, à moins de renoncer aux premiers mots du grand et premier précepte de l'amour de Dieu.

Passons outre : il s'ensuit, de tous ces passages et de cent autres, ou plutôt de tout l'Ancien et de tout le Nouveau Testament, que le pur et parfait amour est l'objet et la fin dernière de tous les états; et ne l'est pas seulement des états particuliers qu'on nomme passifs : d'où il faut aussi conclure, que le genre d'oraison qu'on nomme passive, soit qu'on y soit en passant, ou qu'on y soit par état, n'est pas nécessaire à la pureté et à la perfection de l'amour où toute âme chrétienne est appelée : par où nous avons montré que ceux qui arrivent à cette oraison n'en sont pour cela ni plus saints ni plus parfaits que les autres, puisqu'ils n'ont pas plus d'amour.

La suppression ou suspension de certains actes dans l'état passif, durant le temps du recueillement ou de l'oraison, n'induit pas la suppression ou suspension des mêmes actes hors de ce temps, et on les doit exercer dans l'occasion, ainsi qu'ils sont commandés : de cette sorte il faut souvent répéter les actes de foi explicite, les demandes et les actions de grâces. Il ne faut point regarder les demandes comme intéressées, sous prétexte que c'est pour nous que nous les faisons, et non pas pour Dieu, pour qui il n'y a rien à demander, puisqu'*il n'a besoin de rien, et qu'il donne tout*[4] : ne lui cherchons point d'intérêt, car il n'en a point, et sa gloire est notre salut : et ne croyons pas l'aimer moins, quand, à la manière d'une fidèle épouse, notre âme le cherchera, poussée du chaste désir de le posséder.

ADDITIONS ET CORRECTIONS.

I. *On corrige dans le livre* X, *n.* 1, *la faute où l'on est tombé, d'excuser nos faux mystiques de l'art.* VIII *des Béguards.* — On a corrigé dans cette seconde édition les fautes des citations qui étaient dans la première : mais il reste des fautes dans les choses mêmes, dont j'ai été averti par mes amis : et comme il y en a quelques-unes qui sont considérables, je ne sache rien de meilleur que d'avouer franchement que je me suis trompé.

1. *Deut.*, X. 14. — 2. *Idem*, XI. 1. — 3. *Ps.*, LXXII. 25, 26. — 4. *Act.*, XVII. 25.

J'ai dit, au livre x, n. 1, que la VIII[e] proposition des Béguards rapportée dans le concile œcuménique de Vienne ne regardait pas les faux mystiques de nos jours, non plus que la V[e] et la VII[e] : encore qu'elle les regarde directement, comme il paraît par la simple lecture de la Clémentine : *Ad nostrum : de hæret.*, approuvée dans ce saint concile. Il est vrai, quant à la VIII[e] proposition, que je n'en ai considéré qu'une partie, et que j'ai manqué d'attention pour l'autre. Voici la proposition tout entière, comme elle est couchée dans la Clémentine : « qu'ils ne doivent point se lever à l'élévation du » corps de Jésus-Christ, ni lui rendre aucun hon- » neur : assurant que ce serait en eux une imper- » fection, s'ils descendaient de leur sublime contem- » plation, pour penser au ministère ou sacrement » de l'Eucharistie. ou à la passion de l'humanité » de Jésus-Christ. »

Dans cette proposition des Béguards je n'ai remarqué que ce qui regarde l'Eucharistie; et la crainte que j'avais d'imputer aux nouveaux mystiques ce qui n'était point de leur sentiment, m'a fait dire que cet article ne les touchait pas. Mais j'ai fait voir dans tout le livre II de cette Instruction, que nos faux contemplatifs ne croyaient que trop, que Jésus-Christ Dieu et homme, et les mystères sacrés de son humanité, dégradaient la sublimité de leur oraison, et lui étaient un obstacle; et qu'ainsi de ce côté-là ils adhèrent trop visiblement à l'erreur des Béguards.

II. *Doctrine excellente de saint Augustin sur le* PATER, *qu'il fallait avoir ajoutée au livre* VI, *n.* 34. — On m'a aussi averti que je ne devais pas laisser sans preuve ce que j'ai dit au livre VI, n. 34, que c'était « une doctrine constante de saint Augustin » et de tous les Pères, que Jésus-Christ, en nous » proposant l'Oraison dominicale comme le modèle » de la prière chrétienne, y a renfermé tout ce » qu'il fallait demander à Dieu : en sorte qu'il » n'est permis ni d'y ajouter d'autres demandes, » ni aussi de se dispenser en aucun état de faire » celles qu'elle contient. » On a désiré que je soutinsse de quelque passage un point si fondamental de la matière que je traitais. Et pour satisfaire à un si juste désir, je rapporterai la doctrine de saint Augustin dans l'exposition de l'Oraison dominicale à ceux qu'on appelait *Competentes*, parce qu'ils demandaient ensemble le baptême, et qu'étant admis par l'évêque à ce sacrement, ils devaient prononcer la première fois cette divine Oraison, à la face de toute l'Eglise, en sortant des fonts baptismaux.

Dans le premier sermon que ce Père a fait sur ce sujet, qui est le LVI[e] de la nouvelle édition, nous lisons ces mots[1] : « Les paroles que Notre » Seigneur Jésus-Christ nous a enseignées dans » l'Oraison dominicale, sont le modèle de nos » désirs : *forma est desideriorum :* il ne nous est » pas permis de demander autre chose que ce qui » est écrit dans ce lieu : *Non licet tibi aliquid pe- » tere, quam quod ibi scriptum est.* »

Il importe donc de bien prendre l'esprit de cette divine prière; et saint Augustin continue à nous y faire entrer, en examinant chaque demande en cette sorte : « Que votre nom soit sanctifié[2]. Pour- » quoi demandez-vous que son nom soit sanctifié? » il est déjà saint. Quand vous demandez que son » nom soit sanctifié, est-ce que vous allez prier » Dieu pour Dieu et non pas pour vous? Entendez, » et vous priez pour vous-même; car vous deman- » dez que ce qui est toujours saint en soi soit sanc- » tifié en vous qu'il soit réputé saint, qu'il ne soit » pas méprisé. Vous voyez donc que c'est à vous » que vous désirez du bien; car si vous méprisez le » nom de Dieu, c'est un mal pour vous et non pas » pour Dieu. »

1. *Serm.* LVI, *n.* 1; *tom.* V, *col.* 324. — 2. *Idem*, *n.* 5.

Remarquez cette façon de parler : ce n'est pas pour Dieu que vous offrez des prières; c'est pour vous : vous vous désirez du bien à vous-même : est-ce un désir intéressé? Il n'y songe seulement pas, et nous en verrons la raison. Il poursuit[1] : « Que votre règne arrive : quoi? si vous ne le de- » mandiez pas, le règne de Dieu ne viendrait pas? » Il parle de ce règne qui arrivera à la fin des » siècles : car Dieu règne toujours, et n'est jamais » sans régner, lui à qui toute créature obéit. Mais » quel règne désirez-vous, sinon celui dont il est « écrit : Venez, vous qui avez été bénis par mon » père, et recevez le royaume. Voilà ce qui nous » fait dire : Que votre royaume arrive. Nous prions » que ce royaume soit en nous : nous demandons » d'être unis dans ce royaume, car ce règne vien- » dra sans doute : mais que vous servira qu'il » vienne, s'il vous trouve à la gauche? Ainsi en » cet endroit de la prière comme à l'autre, c'est » à vous que vous souhaitez du bien : c'est pour » vous que vous priez; et ce que vous désirez, » c'est de vivre de la manière qui est nécessaire » pour arriver à ce royaume, qui sera donné à tous » les saints. »

On dira peut-être qu'il nous attache trop à notre intérêt, et qu'il ne nous fait pas assez reconnaître l'excellence de la nature divine en elle-même. Au contraire, il la suppose : il suppose, dis-je, que le nom de Dieu est saint en lui-même; que le règne de Dieu est éternel et inséparable de lui; enfin, que Dieu est si grand, qu'il n'y a rien à lui désirer, et qu'il ne nous reste qu'à prier pour nous, afin que nous soyons pleins de lui; mais la demande suivante le fait encore mieux entendre[2] : « Que votre volonté soit faite : quoi, si vous ne » le demandiez pas, Dieu ne fera point sa vo- » lonté? Souvenez-vous de l'article du Symbole » que vous avez rendu, c'est-à-dire que vous avez » professé à la face de toute l'Eglise, après l'avoir » appris en secret : Je crois en Dieu le Père tout- » puissant : s'il est tout-puissant, pourquoi priez- » vous que sa volonté soit faite? Que veut donc » dire cette demande : Que votre volonté soit faite? » c'est-à-dire, qu'il se fasse en moi que je ne ré- » siste pas à votre volonté. Ainsi, en cette demande » comme dans les autres, c'est pour vous que vous » priez, et non pas pour Dieu; car la volonté de » Dieu se fera en vous, quand même elle ne se » fera pas par vous. La volonté de Dieu se fait dans » les justes, à qui il a dit : Venez, ô bénis de Dieu! » et recevez le royaume, puisqu'en effet ils le re- » çoivent : elle se fera aussi dans ceux à qui il » dira : Allez, maudits. La volonté de Dieu se fera » en eux, puisqu'ils iront au feu éternel; mais

1. *Serm.* LVI, *n.* 6. — 2. *Idem*, *n.* 7, *col.* 325.

» c'est autre chose que la volonté de Dieu se fasse » par vous. Ce n'est donc pas sans raison que » vous demandez qu'elle s'accomplisse en vous, et » par là vous ne demandez autre chose, sinon que » vous soyez heureux; *nisi ut bene sit tibi*, mot à » mot, qu'il vous soit bien : que vous soyez aussi » bien que vous le désirez; mais en quelque état » ou heureux ou malheureux que vous soyez, la » volonté de Dieu se fera en vous, et vous avez » encore à demander qu'elle se fasse aussi par » vous : *fiet in te : sed fiat et à te :* » afin, comme il vient de dire, que votre état soit heureux, *ut bene sit tibi*.

Cette parole de saint Augustin, *ut bene sit tibi*, est répétée de l'endroit du Deutéronome, où se lit le commandement primitif du saint amour[1] : » Ecoute, Israël, et prends garde à observer les » commandements que t'a prescrits le Seigneur, » et afin que cela te tourne à bien : *et bene sit* » *tibi;* » afin que tu sois heureux : comme s'il disait : Ce n'est pas pour être heureux lui-même que le Seigneur ton Dieu veut être aimé de toi : c'est afin que tu le sois; à quoi il ajoute : « Ecoute, Israël; le Seigneur notre Dieu est un seul Sei» gneur[2] : » ce qui appartient à l'excellence incommunicable de la nature divine : d'où après avoir posé, comme on a vu, les motifs fondamentaux de notre amour, il conclut : » Tu aimeras le » Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, etc.[3]; » ne dédaignant pas d'expliquer dès ces premiers mots, que le Dieu qu'il nous fait aimer est un Dieu qui est notre Dieu; ce qui comprend que c'est un Dieu qui se donne à nous : *Dominum Deum tuum*.

Il ne faut donc pas s'étonner que saint Augustin ait tant inculqué que ce Dieu qu'il nous faut aimer n'a pas besoin de notre amour, et qu'il veut que nous l'aimions, parce qu'il veut que notre amour nous tourne à bien et non pas à lui : *ut bene sit tibi;* ce qui marque la plénitude infinie et surabondante de sa nature bienheureuse autant que parfaite.

C'est ainsi que l'Eglise chrétienne, bien instruite des préceptes de l'Ancien et du Nouveau Testament, faisait expressément remarquer, par la bouche de ses plus grands évêques, aux enfants qu'elle allait engendrer en Jésus-Christ, que même dans les demandes où il n'était point fait mention d'eux, c'était néanmoins pour eux qu'ils priaient, et non pas pour Dieu qui n'a besoin de rien. Elle ne voulait leur inspirer, en sortant des eaux du baptême, qu'une sainte et pure charité, pour le nouveau père à qui elle venait de les enfanter, c'est-à-dire pour notre Père qui est dans les cieux : et cet amour filial, qui leur faisait désirer d'être pleins de Dieu, comme d'une nature excellente pour laquelle il n'y avait rien à demander, n'était ni impur ni imparfait.

Saint Augustin répète la même leçon dans une semblable occasion au sermon suivant[4], et il enseigne encore aux enfants de Dieu : « Que nous » prions pour nous et non pas pour Dieu : *pro* » *nobis rogamus, non pro Deo :* car, dit-il, ce n'est » pas à Dieu que nous souhaitons du bien, lui à » qui il ne peut jamais rien arriver de mal; mais » c'est à nous que nous désirons ce bien, que son » nom qui est toujours saint soit sanctifié en » nous. » Et un peu après[1] : « Demandons, ne » demandons pas : *petamus, non petamus :* que » son règne vienne; il viendra : le règne de Dieu » est éternel. Mais cette demande nous apprend » que c'est pour nous que nous prions et non pas » pour Dieu, notre intention n'étant pas de sou» haiter du bien à Dieu, comme en désirant qu'il » règne : mais nous entendons que nous-mêmes » nous serons son règne, si nous profitons dans la » foi que nous avons en lui. » Et encore un peu après[2] : « Que votre volonté soit faite; c'est pour » nous que nous faisons cet heureux souhait : car » pour la volonté de Dieu elle ne peut pas ne se » pas accomplir. »

Il ne se lasse point d'inculquer cette vérité, et il dit encore dans un troisième sermon[3] : « La » sanctification du nom de Dieu, que nous deman» dons, est celle par laquelle nous sommes faits » saints, car son nom est toujours saint : et de » même quand nous demandons que son règne » arrive, il viendra quand nous ne voudrions pas : » mais demander et désirer qu'il vienne, ce n'est » autre chose que lui demander qu'il nous en » rende dignes, de peur qu'il ne vienne, et ne » vienne pas pour nous. »

La même doctrine revient encore au sermon suivant[4]. Toute la distinction que saint Augustin y fait entre les demandes, c'est que les unes se font dans le temps seulement, comme celle du pain de tous les jours, celle du pardon des péchés, et ainsi du reste : au lieu que les autres s'étendent à toute l'éternité comme les premières : mais toutes ont cela de commun, que c'est pour nous et pour notre bien que nous les faisons.

C'est donc ainsi qu'il faut prier, puisque l'Oraison dominicale est la forme de toutes les autres; comme on a vu que ce Père l'a présupposé dès le commencement du sermon LVI. On sait qu'il a montré en d'autres endroits[5], que cette doctrine était celle de saint Cyprien, et qu'il n'a fait que la répéter après ce saint martyr. C'est celle de tous les saints : et c'est une illusion de croire qu'en quelque état que ce soit, on doive se détacher de tels désirs ou n'en être pas touché.

Ce n'est pas qu'il ne soit juste et excellent de se complaire dans la grandeur de Dieu, et de se réjouir du bien divin; mais ce n'est pas là une demande, et ce serait un acte stérile si l'on n'en venait à la pratique de se remplir de Dieu en le servant. Il faut aussi désirer la gloire de Dieu dans l'accomplissement de sa volonté; mais cette gloire, cette volonté dont on demande l'accomplissement, est celle de nous rendre saints et heureux : et la gloire qui arrive à Dieu pour faire sa volonté dans ceux qu'il damne, n'est pas l'objet de nos vœux, mais de nos terreurs : que si nous aimons sa justice comme un de ses attributs, ce n'est pas pour nous que nous l'aimons, et au contraire nous avons démontré que c'est chose abominable de former en nous une volonté par rapport à cette justice qui

1. *Deut.*, VI. 3. — 2. *Idem*, 4. — 3. *Ibid.*, 5. — 4. *Serm.* LVII, *n.* 4, *col.* 332.

1. *Serm.*, LVII, *n.* 5. — 2. *Idem*, *n.* 6. — 3. *Ibid.*, LVIII, *n.* 3, *col.* 338. — 4. *Ibid.*, LIX, *n.* 5, *etc.*, *col.* 339. — 5. *De don. Pers.*, *cap.* II. *n.* 4 *et seq.*, *tom.* X, *col.* 823 *et seq.*

réprouve[1]. Il demeure donc pour constant, que tous les désirs et toutes les demandes que nous faisons dans le *Pater*, se doivent faire pour nous; que s'éloigner de cet esprit, c'est s'éloigner de l'esprit autant que des paroles de cette divine oraison; et que c'est là le premier désir que le Saint-Esprit produit dans les âmes nouvellement régénérées, lorsqu'il leur inspire le pur et chaste désir de crier pour la première fois : Notre Père, notre Père[2].

III. *Que la doctrine précédente n'empêche pas que saint Augustin n'ait excellemment entendu de la nature du saint amour de la charité.* — En enseignant cette sainte et salutaire doctrine, à Dieu ne plaise, que saint Augustin ait rien dit qui déroge à la pureté et au désintéressement inséparable de la charité : car il savait bien que saint Paul avait prononcé, non-seulement de la charité parfaite, mais encore de la charité en tout état : qu'elle *ne cherche point son propre intérêt : non quærit quæ sua sunt*[3], et c'est pourquoi, tout en disant que « la charité veut jouir, et qu'elle est le désir de » jouir d'une chose pour l'amour d'elle-même[4] ; » il enseigne en même temps « qu'on doit se rappor- » ter soi-même à Dieu, et non Dieu à soi; qu'on » doit s'aimer soi-même pour l'amour de Dieu; et » conséquemment aimer Dieu plus que soi-même; » et qu'on ne satisfait jamais à ce qu'on lui doit, » qu'on ne lui rende sans réserve tout ce qu'on a » reçu de lui[5]. »

Selon la doctrine perpétuelle de ce Père, l'espérance loin de diminuer le saint et parfait amour, ou d'y apporter un mélange de bas et faible intérêt, n'a au contraire, quand elle est parfaite, d'autre fondement que l'amour, puisque l'espérance qui reste dans les pécheurs ne peut être que fausse ou faible : fausse, s'ils espèrent les biens éternels sans se corriger; faible, si l'espérance des biens éternels ne les porte pas à garder par charité les commandements : mais, dit-il, « la vraie espérance est » celle où la charité nous fait tellement aimer, » qu'en faisant bien et obéissant aux préceptes des » bonnes mœurs, on puisse espérer ensuite de par- » venir à ce qu'on aime[6]. »

C'est dans cette vue que ce Père et les autres saints rangent souvent l'espérance après la charité, dont ils rendent ces deux raisons : l'une, que l'espérance est vaine, quand elle n'est pas fondée sur les bonnes œuvres qui sont faites en charité : l'autre, que celui dont on espère le plus, est celui qu'on aime.

IV. *De la pureté et du désintéressement de l'amour, dont on vient de parler.* — Personne aussi n'a parlé plus clairement que ce Père, de l'amour pur, désintéressé et gratuit. C'est ce qu'on peut voir à la fin de ces additions[7], où l'on trouve cette maxime fondamentale : *Si vous aimez, aimez gratuitement*[8] : ce qui veut dire que tout amour inspiré par la charité est gratuit, selon ce principe de saint Paul[9] : *La charité ne cherche point son propre intérêt.* Mais pour confirmer une vérité qu'il est si nécessaire d'inculquer en nos jours, il me vient encore ici un passage sur ce verset du Psaume LIII : « Je vous sacrifierai volontairement, *volun- » tariè sacrificabo tibi*[1]. Pourquoi, volontairement? » parce que j'aime gratuitement ce que je loue. Je » loue Dieu, et je me réjouis dans cette louange; » je me réjouis de sa louange, parce que je n'ai » point à rougir de le louer. Ce n'est pas comme » lorsqu'on loue dans le théâtre ou celui qui mène » un chariot, ou celui qui tue adroitement une » bête, ou quelqu'un des comédiens, et qu'après » leurs acclamations souvent on rougit de les voir » vaincus. Il n'en est pas ainsi de notre Dieu; » qu'on le loue par sa volonté : qu'on l'aime par » sa charité : que son amour et sa louange soit » gratuite (désintéressée) : que veut dire désinté- » ressée? c'est qu'on l'aime, qu'on le loue pour soi » et non pour un autre : car si vous louez Dieu, » afin qu'il vous donne quelque autre chose que » lui-même, vous ne l'aimez pas gratuitement. » Et un peu après : « Avare, quelle récompense » recevrez-vous de Dieu? ce n'est pas la terre; » c'est lui-même que vous réserve celui qui a fait » le ciel et la terre : c'est ce qui fait dire au Psal- » miste : Je vous sacrifierai volontairement. Ne lui » offrez donc point votre sacrifice par nécessité. » Si vous le louez pour une autre chose, vous le » louez par nécessité, puisque si vous aviez ce que » vous aimez, vous ne le loueriez pas. Prenez bien » garde à ce que je dis : si vous louiez Dieu, afin » qu'il vous donnât de grandes richesses, et que » vous les eussiez d'ailleurs, le loueriez-vous? » Si donc vous louez Dieu pour l'amour des richesses, vous ne lui sacrifiez pas volontairement, mais par une espèce de nécessité, parce qu'outre lui vous aimez encore quelque autre chose. C'est pour cela que David a dit : « Je vous sacrifierai volontaire- » ment : méprisez tout : soyez attentif à lui seul. » Et un peu après : « Demandez-lui dans le temps ce » qui pourra vous servir pour l'éternité : mais pour » lui, aimez-le gratuitement, parce que vous ne » trouverez rien de meilleur que vous puissiez obte- » nir de lui que lui-même; ou si vous trouvez quel- » que chose de meilleur, je vous permets de le de- » mander. » Il suppose manifestement qu'on doit demander pour soi tout ce qu'il y a de meilleur; d'où il tire cette conséquence : Je vous sacrifierai volontairement. Qu'est-ce à dire volontairement? c'est-à-dire gratuitement (avec un amour désintéressé). Que veut dire avec un amour désintéressé? Je confesserai, je louerai, je bénirai votre nom, parce qu'il est bon : *Confitebor nomini tuo, quoniam bonum est*, a-t-il dit : « Je bénirai votre » nom, parce que vous me donnerez de riches pos- » sessions ou de grands honneurs? Non : pourquoi » donc? parce qu'il est bon et que je ne trouve rien » de meilleur : c'est pour cela que je bénirai votre » nom, parce qu'il est bon : » Bon en lui-même : bon à nous, car il joint toujours ces deux choses; et dans l'un et dans l'autre sens on ne trouve rien de meilleur.

V. *Réflexions sur la doctrine précédente.* — Quiconque se sera rendu attentif aux passages de saint Augustin, qu'on vient d'entendre, y aura senti toute la force, toute la perfection, et les motifs les

1. Ci-dessus, *liv.* III *et* IV. — 2. *Rom.*, VIII. 15; *Gal.*, IV. 6. — 3. *I. Cor.*, XIII. 5. — 4. *De Doct. christ.*, *lib.* I, *n.* 3, *et lib.* III, *n.* 16, *tom.* III, *col.* 6 *et* 50. — 5. *Idem*, *lib.* I, *n.* 20, 28; *col.* 11 *et* 13. — 6. *Ibid.*, *lib.* I, *n.* 42, *col.* 18; *Enchir.*, *cap.* 117, *n.* 31, *tom.* VI, *col.* 240. — 7. Ci-dessous, *n.* 7. — 8. *Serm.* CLXV, *n.* 4, *tom.* V, *col.* 799. — 9. *I. Cor.*, XIII. 5.

1. *Aug. in Ps.* LIII, *n.* 10, *tom.* IV, *col.* 498.

plus excellents comme les plus épurés de l'amour divin. Premièrement, on a vu qu'il présuppose l'infinie et suréminente bonté de la nature divine, à laquelle il faut rapporter tout ce qu'on est, et l'aimer plus que soi-même. Secondement, il n'ajoute rien à ce motif, sinon que cette bonté est infiniment communicative et veut se donner à nous : non afin qu'elle soit plus grande et plus heureuse, mais afin que nous le soyons; ce qui marque précisément la surabondance de la nature divine, qui n'a pas besoin de nos biens, ainsi que disait David[1] : « *Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non » eges :* Vous êtes mon Dieu, parce que vous n'avez » pas besoin de mes biens : » mais moi j'ai besoin des vôtres, ou pour mieux parler, je n'ai besoin pour tout bien que de vous seul.

Si saint Augustin joint ces deux motifs, pour exciter son amour envers Dieu, nous avons vu qu'en cela il ne fait que prendre le plus pur esprit de l'Ecriture, et dès son origine celui du commandement de l'amour. C'est ce que Dieu explique luimême plus amplement dans ces paroles, que nous avons déjà rapportées[2] : « Le ciel et le ciel des » cieux est au Seigneur votre Dieu[3], » et c'est là qu'est établi son trône; ce qui montre l'excellence de sa nature : et il ajoute aussitôt après : « et ce» pendant le Seigneur s'est uni, s'est attaché à vos » pères » de la plus intime et de la plus forte de toutes les unions, que l'Ecriture exprime par ces mots : *conglutinatus est :* terme choisi pour faire voir que cette nature très-parfaite est en même temps souverainement communicative, et que Dieu a voulu unir ensemble ces deux idées, qui sont les premières que nous avons de Dieu, pour conclure avec la plus grande force : *aimez donc le Seigneur votre Dieu, et gardez* par amour *ses commandements*[4]. Ainsi l'esprit primitif du commandement de l'amour joint ces deux choses, qu'on a vu aussi que saint Augustin a unies, que Dieu est la nature la plus parfaite, et dès-là aussi la plus libérale et la plus communicative : mais communicative et libérale, afin de nous rendre heureux, et non pas pour l'être elle-même, puisqu'elle l'est antérieurement à toutes ses communications.

David avait réuni ces deux motifs d'aimer Dieu dans ces deux paroles : « *Excelsus Dominus, et » humilia respicit*[5] : Le Seigneur est haut; » voilà l'excellence de sa nature : « et il regarde ce qui est » petit; » voilà comme il est communicatif : ce n'est pas pour devenir grand, ni pour tirer quelque avantage de notre bassesse pour son élévation, qu'il jette les yeux dessus : mais au contraire c'est afin que ce qui est petit par soi-même, relevé de sa petitesse par le bienfaisant regard de Dieu, commence à devenir grand en ce Dieu qui le regarde : ce qui confirme toujours que Dieu fait éclater sa grandeur en ce qu'il ne la communique à ses serviteurs que pour leur avantage et non pour le sien.

Ainsi notre amour prend son origine dans l'amour entièrement gratuit et désintéressé que Dieu a pour nous; ce qui fait qu'il en retient le caractère : car déjà il n'y a rien de plus pur et de plus désintéressé, que de commencer comme on fait par l'excellence de la nature divine; et il ne faut pas craindre qu'on s'éloigne de ce désintéressement, quand on ne demande à Dieu, pour tout intérêt, que celui de le voir comme un bon père, et celui de le posséder comme un cher époux.

Les grands de la terre, en flattant les hommes de l'espérance de les rendre heureux, ont besoin, pour l'être eux-mêmes, des services de leurs inférieurs dont l'obéissance fait leur grandeur : mais Dieu n'en est ni plus grand par nos services ni plus petit par nos mépris, et il ne peut se montrer plus indépendant ni plus grand, qu'en voulant bien nous rendre heureux : *ut bene sit nobis*, sans avoir aucun intérêt à notre bonheur.

Et si l'on dit qu'il serait encore plus désintéressé et plus pur de le servir sans en profiter, cela pourrait être vrai avec tout autre que Dieu, parce qu'il n'y a que lui seul qui ne s'épuise ni ne se diminue jamais en donnant, et qu'après tout, ce qu'il donne c'est lui-même : en sorte qu'il ne faut pas craindre qu'en le connaissant comme il faut, on s'attache aux biens qu'il donne, plutôt qu'à luimême, puisque lui-même il est le fond et la substance du bien qu'il donne.

Il ne sert de rien de dire qu'il y en a qui ont désiré qu'il ne donnât rien, afin de l'aimer plus purement, car nul ne peut désirer sérieusement et absolument, qu'il ne donne rien, et surtout qu'il ne se donne pas lui-même, parce que ce serait s'opposer à la plus réelle et à la plus déclarée de toutes ses volontés : et pour ce qui est de ces désirs, de ces volontés imparfaites, ou plutôt de ces velléités qu'on forme dans le transport, avec plus d'affection que d'exactitude; il en faudra toujours revenir à dire, que plus Dieu mériterait, s'il l'avait voulu, pour mieux dire, s'il avait pu le vouloir, d'être servi sans récompense, plus il est aimable d'en avoir voulu donner à ses serviteurs une aussi grande que lui-même.

Enfin, ce qui empêche éternellement qu'on ne puisse jamais vraiment séparer l'amour de la béatitude, de la volonté d'aimer Dieu en lui-même et pour lui-même : c'est premièrement, que notre béatitude n'est au fond que la perfection et l'immutabilité de notre amour, à quoi nous ne pouvons pas être indifférents sans offenser l'amour même : et secondement, que cette béatitude, positivement n'est autre chose que la gloire même de Dieu, en tant qu'elle peut être l'objet de nos désirs.

VI. *Devoirs de la charité et de la justice : S. Augustin.* — On a allégué saint Augustin pour prouver que le motif de la création, et les devoirs de la justice envers Dieu, comme créateur et comme père, ne doivent pas être séparés d'avec ceux du saint et pur amour[1]; et sans entrer dans l'arrangement que fait l'Ecole, des motifs premiers et seconds, principaux et subordonnés de la charité, non plus que dans la distinction entre les actes que la charité produit, et ceux qu'il commande, puisqu'aussi bien tout cela ne change rien à la substance des actes ni à la pratique : on remarquera seulement ce passage de saint Augustin sur le Psaume CXVIII[2] : « Si » un père et un époux mortel doit être craint et » aimé, à plus forte raison notre Père qui est dans » les cieux et l'Epoux qui est le plus beau de tous

1. *Ps.*, XV. 2. — 2. Ci-dessus, *Conclusion*, *p.* 161. — 3. *Deut.*, X. 14. — 4. *Idem*, XI. 1. — 5. *Ps.*, CXXXVII. 6.

1. Ci-dessus, *liv.* IX, *n.* 7. — 2. *Serm.* XXXI, *n.* 3, *tom.* IV, *col.* 1360.

» les enfants des hommes, non selon la chair, mais » par sa vertu : car de qui est aimée la loi de Dieu, » sinon de ceux qui l'aiment lui-même? et qu'a de » triste pour de bons fils la loi d'un père? » Il parle de l'amour de la loi de Dieu et de la justice, par lequel on sait que ce saint docteur définit toujours la charité.

Les endroits où il rapporte à la charité les devoirs de la justice envers Dieu comme père, créateur et bienfaiteur, sont infinis. Dans le livre premier de *la Doctrine chrétienne*, où il traite expressément la matière de l'amour de Dieu : « Vous devez, dit» il[1], aimer Dieu de tout votre cœur, en sorte que » vous rapportiez toutes vos pensées, toute votre » vie et toute votre intelligence à celui de qui vous » tenez toutes les choses que vous lui rapportez. » Ainsi la création, qui le rend auteur de tout, est le titre qui oblige aussi à lui tout donner. Saint Augustin établit cette vérité sur ce beau principe de justice : « Celui-là est juste et saint, qui juge de tou» tes choses avec intégrité : *Ille juste et sancte vi» vit, qui rerum integer æstimator est*[2]. » C'est de ce principe de justice, qu'il conclut ensuite qu'il faut aimer Dieu plus que soi-même, et chaque objet de la charité dans son rang. Au reste, continue-t-il, *nous sommes parce qu'il est bon :* notre être est un effet de sa bonté; *et dès que nous sommes, nous sommes bons*[3], Dieu ne pouvant rien faire qui ne le soit : de sorte que l'aimer comme créateur, c'est l'aimer comme bon, ce qui est du devoir de la charité.

Il ne sert de rien de distinguer, comme font quelques-uns, la puissance créatrice d'avec son acte, pour faire de la première un motif d'amour plutôt que de l'autre : car ce sont finesses d'école qui ne servent de rien dans la pratique, et qui ne mériteraient pas d'être relevées ici, si on ne voulait prévenir jusques aux moindres chicanes.

Saint Augustin dit aussi que « les martyrs sont » débiteurs de leur sang[4]; » c'est-à-dire de l'amour parfait qui le fait répandre, « parce que Jé» sus-Christ en donnant le sien s'est engagé le » nôtre, *oppigneravit;* » nous lui en sommes débiteurs : en le versant nous ne donnons pas, mais nous rendons : nous acquittons une dette.

Par la même raison que l'amour envers Dieu est une dette, l'amour envers le prochain en est une autre, ou plutôt c'est la même qu'on étend, comme l'enseigne le même Père dans une lettre à Célestin, qui est la LXII[e] des anciennes éditions.

En un mot, toute l'œuvre de la charité est une œuvre de justice, conformément à cette parole : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce » qui est à Dieu[5] : » et encore : « Ne devez rien à » personne, si ce n'est de vous aimer les uns les » autres[6] : » ainsi la charité est une justice où nous nous acquittons envers Dieu, et ensuite envers le prochain, de la première de toutes les dettes; et il n'y a rien de plus inutile que de tant raffiner sur la distinction de choses si liées les unes aux autres.

VII. *Supposition par impossible selon saint Augustin; et encore selon ce Père, de l'amour désintéressé.*— J'ai nommé saint Augustin en plusieurs endroits, comme un des saints Pères, où l'on ne voit pas ces suppositions impossibles dont il est parlé dans ce traité[1]; mais il ne fallait point mettre en fait le sentiment d'un si grand docteur, sans en donner quelque preuve. Dans le sermon CLXI, autrefois le XVIII[e], *de verbis Apostoli*, il parle ainsi[2] : « Je vous demande, si Dieu ne vous voyait pas, » quand vous commettez un crime, et que per» sonne ne vous pût convaincre dans son juge» ment; le feriez-vous? Si vous le faites dans ce » cas, vous craignez la peine : vous n'aimez pas » la chasteté; vous n'avez point la charité. » Il fait la supposition impossible, que Dieu ne vît pas le pécheur, et que le crime en fût impuni, pour donner l'idée de la vraie cause qu'on a de fuir le péché, qui est le vrai et parfait amour.

Dans le même sermon, il continue sa supposition par la comparaison d'une femme qui ordonnerait quelque chose à celui qui l'aimerait; et dit-il[3], « Si vous lui désobéissez, vous damnera-t-elle? » vous mettra-t-elle en prison? fera-t-elle venir des » bourreaux? point du tout : on ne craint rien dans » cette occasion, que cette parole : Je ne vous ver» rai jamais. C'est cette menace qui fait trembler : » Vous ne me verrez plus. Si une malheureuse » vous parle ainsi, vous tremblez. Dieu vous tient » le même langage, et vous ne tremblez pas? Vous » trembleriez sans doute, si vous aimiez. » Il continue à montrer la pureté de l'amour dans la supposition impossible de l'impunité; et c'est ce qu'il répète souvent.

Il parle encore plus clairement sur le Psaume CXXVII, lorsqu'expliquant cette crainte chaste, dont il est traité dans le Psaume XVIII, selon la version d'alors : *Timor Domini castus permanens in sæculum sæculi :* il raisonne ainsi[4] : « Si Dieu venait » en personne, et vous disait de sa propre bouche : » Péchez tant que vous voudrez; contentez-vous; » que tout ce que vous aimez vous soit donné; » que tout ce qui s'oppose à vos desseins périsse; » qu'on ne vous contredise point; que personne » ne vous reprenne ni ne vous blâme; que tous les » biens que vous désirez vous soient donnés avec » profusion : vivez dans cette jouissance, non pour » un temps, mais toujours : je vous dirai seule» ment que vous ne verrez jamais ma face : Mes » frères, d'où vient le gémissement qui s'élève » parmi vous à cette parole, si ce n'est que cette » crainte chaste, qui demeure aux siècles des siè» cles, a déjà pris naissance en vous. »

Ce qu'il ajoute est encore plus pressant : « Pour» quoi, dit-il, votre cœur est-il frappé à cette » seule parole : Vous ne verrez point ma face? » Vous vivez dans l'affluence des biens temporels; » ils ne vous seront jamais ôtés : que voulez-vous » davantage? L'âme touchée de la crainte chaste, » si elle entendait ces paroles, ne pourrait retenir » ses larmes, et dirait : Ah! que je perde plutôt » tout le reste, et que je voie votre face! » Voilà ce que dirait cette crainte chaste : elle ne pense pas à se détacher de voir la face de Dieu; mais c'est au contraire par le désir de jouir de cette vision, qu'elle se détache de tout le reste. Si on la menaçait seulement de lui faire perdre un

1. *De Doct. christ., lib.* I, *n.* 21, *tom.* III, *col.* 11. — 2. *Idem*, *n.* 28, *col.* 13. — 3. *Ibid.*, *n.* 35, *col.* 16. — 4. *Serm.* CCXCIX, *n.* 3, *tom.* V, *col.* 1211. — 5. *Matth.*, XXII. 21. — 6. *Rom.*, XIII. 7, 8.

1. Ci-dessus, *liv.* X, *n.* 19. — 2. *Serm.* CLXI, *n.* 8, *t.* V, *col.* 778. — 3. *Ibid.*, *n.* 10, *col.* 779. — 4. *In Ps*, CXXVII, *n.* 9, *tom.* IV, *col.* 1141.

si grand bien, « elle crierait avec le Psalmiste, » poursuit saint Augustin : Dieu des vertus, convertissez-nous, et montrez-nous votre face; elle » crierait avec le même David : Je n'ai demandé à » Dieu qu'une seule chose, qui est de voir ses délectations, et d'être dans son saint temple. Voyez » combien est ardente cette crainte chaste, cet » amour véritable, cet amour sincère. » Saint Augustin lui donne tous ces noms, pour montrer combien il est pur. C'est de l'amour qu'il parle; c'est à l'amour qu'il attribue ces belles qualités, de chaste et de pur, de véritable, de sincère.

Il donne ailleurs au même amour, qui veut jouir de la face de Dieu, le nom d'amour gratuit; c'est-à-dire, d'amour désintéressé, de pur amour. « Ce » qu'on appelle, dit-il[1], aimer d'un amour gratuit, » ce n'est point aimer comme on fait lorsqu'on nous » propose une récompense; parce que votre souveraine récompense c'est Dieu même que vous » aimez par cet amour gratuit; et vous le devez » tellement aimer, que vous ne cessiez de désirer » de l'avoir pour récompense. » Il dit encore : « Si vous aimez véritablement, vous aimez sans » intérêt : *Si verè amas, gratìs amas*[2] : » dont la raison est que « celui que vous aimez est lui-même » votre récompense : *Ipse merces quem amas.* » Personne n'ignore qu'il n'y ait sans exagérer deux cents passages de cette sorte, où il appelle gratuit, désintéressé et pur, l'amour qui demande Dieu pour récompense.

Ainsi lorsqu'il veut épurer l'amour et le rendre désintéressé; loin de penser à le détacher de la vision de Dieu, il en met le désintéressement à désirer de posséder Dieu et de le voir.

On voit aussi par là jusqu'où il pousse les suppositions impossibles; c'est seulement jusqu'à dire : Quand votre crime serait impuni : quand avec une abondance éternelle et assurée de tous les biens de la terre, vous n'auriez à craindre que de perdre la vue de Dieu, vous devriez lui demeurer toujours attaché : mais il ne va pas plus loin; et il n'en vient point jusqu'à dire : Quand vous devriez perdre la vue de sa face, il faudrait encore l'aimer; parce que, sans cette précision, il sent qu'il a poussé l'amour à être *chaste, pur, sincère, gratuit, désintéressé*, dès là qu'il l'a porté à ne désirer que Dieu seul pour sa récompense.

Cependant on ne dira pas qu'il soit de ceux qui n'ont pas connu la pureté de l'amour. On peut entendre jusqu'où il le pousse par ces paroles : *Confitebor tibi, Domine, in toto corde meo.* Il les explique en cette sorte[3] : « Mon Dieu, que la flamme » de votre amour brûle tout mon cœur : qu'elle ne » laisse rien en moi qui soit pour moi; rien qui » me permette de me regarder moi-même : *Nihil » in me relinquatur mihi, nec quo respiciam ad » meipsum* : mais que je brûle, que je me consume tout entier pour vous : que tout moi-même » vous aime, et que je sois tout amour, comme » étant enflammé par vous : *Totus diligam te, tanquam inflammatus à te.* » Je ne crois pas qu'on ait jamais mieux exprimé le pur amour, ni mieux montré qu'on le ressentait.

En excluant, comme il fait, par ces paroles tout regard sur soi-même, il n'exclut pas le désir de Dieu comme récompense; parce que cette récompense, loin de nous renfermer dans nous-mêmes, nous en tire; et nous absorbe tout à fait en Dieu. C'est pourquoi il continue à regarder cette récompense dans la suite du même Psaume, lorsqu'il y fait dire à une martyre, c'est-à-dire, à une amante parfaite de Jésus-Christ[1] : « Je ne demande point » les félicités de la terre; je sais les désirs qu'inspire le Nouveau Testament : je ne demande » point la fécondité; je ne demande point mon » salut temporel; vous m'avez appris ce que je » dois demander; c'est de psalmodier avec les » anges, d'en désirer la compagnie et l'amitié » sainte et pure » dont Dieu est le lien : et un peu après : « de désirer les vertus : voilà les vœux » qu'il faut faire expressément; et vous n'avez » rien, dit-il aux fidèles, à désirer davantage; » parce que, comme il dit ailleurs[2], la vertu comprend tout ce qu'il faut faire; et la félicité, tout » ce qu'il faut désirer : *Omnia agenda complectitur » virtus, omnia optanda felicitas.* »

Ainsi, selon saint Augustin, l'amour désintéressé, loin d'exclure le motif de la récompense, en tant qu'elle est Dieu même, le comprend dans son désir. Il ne faut pas croire qu'un si grand docteur, qui est le docteur de l'amour, à même titre qu'il est celui de la grâce, soit d'un autre esprit que le reste des saints; et s'il s'en trouve qui donnent peut-être encore à l'amour un autre motif, ou égal, ou même supérieur, si l'on veut, à celui qui est proposé par saint Augustin; il ne s'en trouvera aucun qui l'exclue des états les plus parfaits; car, pour réduire la question à des termes précis, on peut bien ne pas penser à ces beaux et nobles motifs de saint Augustin; et pour parler avec l'Ecole, on peut, par une abstraction passagère et momentanée, les séparer de la charité par la pensée, mais non pas les rejeter ni les en exclure, ni, ce qui est la même chose, les en séparer par état : au contraire, on verra dans la discussion, que les âmes de la plus sublime contemplation n'ont rien eu qui les pressât tant à aimer Dieu, que cet amour communicatif et le désir de se donner à nous, qu'elles sentaient dans ce premier être.

VIII. *Passage de Hugues de Saint-Victor sur l'amour désintéressé.* — En attendant qu'on établisse une vérité si constante, par le sentiment unanime des saints Pères et de tous les théologiens tant scolastiques que mystiques, et qu'on ait expliqué plus à fond les principes de saint Augustin; le pieux lecteur sera bien aise de voir comment ce Père était entendu par un des plus grands théologiens et des plus sublimes contemplatifs du douzième siècle. C'est Hugues de Saint-Victor, ami et contemporain de saint Bernard, chanoine régulier et prieur du célèbre monastère de Saint-Victor de Paris. Ce grand et pieux docteur se propose de prouver[3], « que celui qui aime Dieu pour soi-» même, l'aime d'un amour pur et gratuit; c'est » son titre : *Quòd purè et gratis amat, qui Deum » propter se amat* : » et il en fait la preuve de cette

1. *In Ps.* CXXXIV, *n.* 11; *tom.* IX, *col.* 1499. — 2. *Serm.* CLXV, *n.* 4, *ubi sup.* — 3. *Aug. in Ps.* CXXXVII, *n.* 2, *tom.* IV, *col.* 1525.

1. *Aug. in Ps.*, CXXXVII, *n.* 7, *col.* 1527. — 2. *De Civ. Dei*, *lib.* IV, *cap.* XXI; *tom.* VII, *col.* 102. — 3. *Hug. à S. Vict.*, *de Sacram.*, *lib.* II, *part.* XIII, *cap.* VIII, *tom.* III, *pag.* 305.

sorte. « Mais peut-être serez-vous mercenaire, si » vous aimez Dieu pour la récompense. C'est ce » que disent quelques insensés : des insensés, qui » se méconnaissent eux-mêmes. Nous aimons Dieu, » disent-ils, et nous ne voulons point de récom- » pense, de peur que nous ne soyons mercenaires : » non, nous ne le désirons pas lui-même : il nous » donnera ce qu'il lui plaira; nous ne désirons » rien. Nos mains sont tellement vides de tout » présent, que nous ne le désirons pas lui-même, » quoique nous l'aimions : car nous l'aimons d'un » amour gratuit et filial, sans rien désirer; c'est à » lui à nous préparer la récompense, s'il veut nous » la donner : mais nous, nous ne désirons rien; » nous l'aimons sans en rien attendre : lui-même, » ce cher objet de notre amour, nous ne le dési- » rons point. Ecoutez ces hommes sages : ils » disent : Nous aimons Dieu; mais nous ne le dé- » sirons point. C'est comme s'ils disaient : Nous » l'aimons; mais nous ne nous en soucions point. » Moi homme, je ne voudrais pas être aimé de » vous à ce prix : si vous m'aimiez, sans vous » soucier de moi, je ne tiendrais aucun compte de » votre amour. Jugez donc, si l'amour qu'un » homme rejetterait avec raison, peut être digne » de Dieu. Mais, disent-ils, comment ne sommes- » nous pas mercenaires, si nous aimons Dieu par » le motif d'en recevoir la récompense? cet amour » n'est ni gratuit ni filial : c'est un amour de mer- » cenaire et d'esclave, qui demande le salaire de » son travail. Ceux qui parlent ainsi, ignorent la » nature de la charité même : car qu'est-ce qu'ai- » mer Dieu, si ce n'est vouloir le posséder? Le » désirer seul, et non autre chose, c'est l'aimer » d'un amour gratuit. Si vous désiriez autre chose » que lui, votre amour ne serait pas désintéressé : » mais vous ne désirez autre chose que lui-même » que vous aimez : vous désirez néanmoins quel- » que chose; et ce que vous désirez, c'est l'objet » même que vous aimez : car si vous n'aviez au- » cun désir, vous n'auriez point d'amour. Il y a » donc une grande différence, entre aimer autre » chose que Dieu, et aimer quelque chose en Dieu. » Si vous aimez autre chose que Dieu, votre » amour est mercenaire : si vous aimez quelque » chose en Dieu, et que ce que vous aimez soit Dieu » même, votre amour est filial : que si vous ima- » giniez la vie éternelle comme quelque autre chose » différente du *souverain* bien, qui est Dieu même, » et que vous servissiez Dieu seulement pour obte- » nir (ce bien que vous croiriez séparé de Dieu); » ce n'est point une servitude véritable, ni un » amour gratuit. » Parce que ce qui le rend gra- tuit, est, comme on a vu, qu'on n'attend ni on ne veut rien de Dieu, que lui-même pour toute ré- compense.

Par ces principes, il explique la nature de l'a- mour de Dieu, au chapitre VII qu'il finit en ces ter- mes non moins remarquables[1] : « Pensez-vous » qu'on vous commande d'aimer votre Dieu, pour » lui faire ou lui désirer quelque bien, et non pas » pour le désirer lui qui est votre bien? Vous ne » l'aimez pas pour son bien, mais pour le vôtre; et » vous l'aimez, parce qu'il est lui-même votre bien. » Car vous ne l'aimez pas pour votre bien, afin que » votre bien vienne de lui; mais afin qu'il le soit » lui-même. » Et un peu après, il se fait faire cette objection : « Quoique je ne puisse lui rien donner, » je fais ce que je puis, et je lui désire du bien. » Quel bien pouvez-vous lui désirer, puisque vous » ne sauriez trouver aucun bien hors de lui? Il est » lui seul tout le bien. » D'où il tire cette consé- quence : « Quand donc vous aimez Dieu vous l'ai- » mez pour vous, et c'est votre bien que vous ai- » mez; et vous l'aimez pour votre bien; parce qu'il » est lui-même votre bien que vous aimez. Quand » vous aimez la justice, pour qui l'aimez-vous? » pour elle, ou pour vous? Quand vous aimez la » sagesse, la vérité, et la bonté; pour qui les ai- » mez-vous? pour elles, ou pour vous? La lumière » même, si douce et si agréable aux yeux, quand » vous l'aimez, pour qui l'aimez-vous? c'est pour » vos yeux, ou pour vous-même. Il en est ainsi de » votre Dieu. Quand vous l'aimez, comprenez qu'il » est lui-même votre bien. Or qu'est-ce qu'aimer, » si ce n'est désirer, vouloir avoir, posséder et » jouir? » On connaît la doctrine de saint Augus- tin, à ce discours d'un de ses enfants, d'un de ses religieux, d'un de ses disciples. Elle est devenue si commune dans l'Eglise, comme la suite le fera voir, qu'elle a été embrassée par tous les docteurs anciens et nouveaux, qui tous, en ce point comme dans les autres, se sont glorifiés d'être humbles disciples d'un si grand maître.

1. *Hug. à S. Vict., de Sacram., lib.* II, *part.* XIII, *cap.* VII, *tom* III, *pag.* 305.

ACTES DE LA CONDAMNATION DES QUIÉTISTES.

LETTRE

De M. le cardinal Caraccioli à Sa Sainteté, écrite de Naples le 30 janvier 1682, traduite de l'italien.

TRÈS-SAINT PÈRE,

Si j'ai quelque sujet de me consoler, et de rendre grâces à Dieu, en apprenant que beaucoup d'âmes con- fiées à mes soins s'appliquent au saint exercice de l'o- raison mentale, source de toute bénédiction céleste; je ne dois pas moins m'affliger d'en voir quelques autres s'égarer inconsidérément dans des voies dangereuses. Depuis quelque temps, très-saint Père, il s'est introduit à Naples, et, comme je l'apprends, en d'autres parties de ce royaume, un usage fréquent de l'oraison passive, que quelques-uns appellent de pure foi ou de quiétude. Ils affectent de prendre le nom de Quiétistes, ne faisant ni méditation ni prières vocales; mais dans l'exercice actuel de l'oraison se tenant dans un grand repos et dans un grand silence, comme s'ils étaient ou muets ou morts, ils prétendent faire l'oraison purement passive. En effet, ils s'efforcent d'éloigner de leur esprit, et même de leurs yeux, tout sujet de méditation, se pré- sentant eux-mêmes, comme ils disent, à la lumière et au souffle de Dieu, qu'ils attendent du ciel, sans obser- ver aucune règle ni méthode, et sans se préparer ni par aucune lecture ni par la considération d'aucun point; quoique les maîtres de la vie spirituelle aient coutume de les proposer surtout aux commençants, afin que par la réflexion sur leurs propres défauts, sur leurs passions et sur leurs imperfections ils parviennent à s'en corriger : mais ceux-ci prétendent s'élever d'eux-mêmes

au plus sublime degré de l'oraison et de la contemplation, qui vient néanmoins de la pure bonté de Dieu, qui le donne à qui il lui plaît, et quand il lui plaît. Aussi se trompent-ils visiblement, s'imaginant que sans avoir passé par les exercices de la vie purgative, ils peuvent par leurs propres forces s'ouvrir d'abord le chemin de la contemplation : sans penser que les anciens et les modernes, traitant cette matière, enseignent unanimement que l'oraison passive ou de quiétude ne peut être pratiquée que par des personnes arrivées à la parfaite mortification de leurs passions, et déjà fort avancées dans l'oraison. C'est cette méthode irrégulière de faire oraison, par laquelle le démon est enfin parvenu présentement à se transformer en ange de lumière, dont je vais faire le récit à Votre Sainteté, non sans une très-grande horreur.

Il y en a parmi eux qui rejettent entièrement la prière vocale : et il est arrivé que certains, exercés de longtemps dans l'oraison de pure foi et de quiétude sous la conduite de ces nouveaux directeurs, étant depuis tombés en d'autres mains, n'ont pu se résoudre à dire le saint Rosaire, ni même à faire le signe de la croix, disant qu'ils ne peuvent ni ne veulent le faire, ni réciter aucune prière vocale, parce qu'ils sont morts en la présence de Dieu; et que ces choses extérieures ne leur servent de rien. Une femme élevée dans cette pratique ne cesse de dire : Je ne suis rien, Dieu est tout; et : Je suis dans l'abandon où vous me voyez, parce qu'il plaît ainsi à Dieu : elle ne veut plus se confesser; mais elle voudrait toujours communier : elle n'obéit à personne, et ne fait aucune prière vocale. D'autres encore, dans cette oraison de quiétude, quand il se présente à leur imagination des images mêmes saintes, et de Notre Seigneur Jésus-Christ, s'efforcent de les chasser en secouant la tête; parce, disent-ils, qu'elles les éloignent de Dieu. C'est pourquoi ils font encore cette action ridicule et scandaleuse, même en communiant publiquement; parce qu'alors ils s'imaginent devoir laisser Jésus-Christ, pour penser uniquement à Dieu. Leur aveuglement est si grand, que l'un d'eux s'avisa un jour de renverser un crucifix de haut en bas, parce, dit-il, qu'il l'empêchait de s'unir à Dieu, et lui faisait perdre sa présence. Ils sont dans cette erreur de croire que toutes les pensées qui leur viennent dans le silence et dans le repos de l'oraison, sont autant de lumières et d'inspirations de Dieu; et qu'étant la lumière de Dieu, elles ne sont sujettes à aucune loi. De là vient qu'ils se croient permis sans distinction tout ce qui leur passe alors dans l'esprit.

Ces désordres me pressent, moi qui suis, quoiqu'indigne, comme le vigneron appliqué à la culture de cette vigne, d'en rendre un compte exact avec tout le respect que je dois à Votre Sainteté, comme au grand père de famille; afin que connaissant par sa sagesse la racine envenimée qui produit de tels germes, il emploie toute la force de son bras apostolique pour les couper, et pour en arracher jusqu'à la racine, d'autant plus que sur cette matière il se répand des opinions qui méritent d'être condamnées. Depuis que je suis ici on m'a présenté un manuscrit qui traite de l'oraison de quiétude, pour en obtenir la permission de l'imprimer. Il s'y est trouvé tant de propositions dignes de censure, que j'ai refusé cette permission, et que j'ai retenu le livre. Je prévois que les plumes se préparent de tous côtés à écrire des choses dangereuses. Je supplie Votre Sainteté de me donner les lumières et les moyens qu'elle jugera à propos, afin que de ma part je puisse aller au-devant des plus grands scandales qu'il y a à craindre en cette ville et dans ce diocèse. Je ne puis m'empêcher de donner encore avis à Votre Sainteté de l'usage de la communion journalière, introduit ici parmi les laïques même mariés, qui, sans faire paraître aucun avancement dans la vie spirituelle, comme ils le devraient néanmoins en s'approchant si souvent de la sainte table, non-seulement ils ne donnent aucune édification, mais au contraire beaucoup de scandale. Aussi Votre Sainteté ne peut-elle ignorer ce qu'elle a ordonné dans son décret général, recommandant particulièrement aux confesseurs, au jugement desquels doit être réglée la communion journalière des laïques, qu'en la permettant ils se souvinssent surtout de faire voir la grande préparation et la grande pureté que l'âme doit apporter au saint banquet. Et néanmoins l'expérience ne fait voir que trop, que sans avoir aucun égard aux pieux avertissements de Votre Sainteté, la plupart des laïques fréquentent tous les jours la sainte communion; dont je me sens obligé de faire ma plainte à Votre Sainteté, comme d'un abus manifeste, auquel je la supplie de me prescrire un remède convenable avec ses ordres particuliers que je suivrai, comme le guide qui me doit conduire en toute sûreté dans le gouvernement des âmes. Au reste, je baise très-humblement les pieds de Votre Sainteté.

Signé : le cardinal Caraccioli.

LETTRE-CIRCULAIRE

De M. le cardinal Cibo, écrite de Rome le 15 février 1687, à tous les potentats, évêques et supérieurs de la chrétienté, par l'ordre de la Congrégation du Saint-Office; traduite de l'italien.

Illustrissime et révérendissime Seigneur et confrère. La sacrée Congrégation ayant été informée qu'en divers lieux d'Italie on voit s'élever insensiblement, et que même il y en a déjà d'établies, des écoles ou compagnies, des confréries ou assemblées, et encore sous d'autres noms, dans des églises, dans des oratoires et dans des maisons particulières, sous prétexte de conférences spirituelles, les unes de femmes seulement, d'autres d'hommes, ou mêlées des deux sexes; dans lesquelles certains directeurs, sans aucune expérience des voies de Dieu fréquentées par les saints, et peut-être même malicieux, feignant de conduire les âmes à l'oraison, qu'ils nomment de quiétude ou de pure foi et intérieure, et encore sous d'autres noms : quoiqu'ils semblent d'abord, par leurs principes mal entendus et très-mauvais dans la pratique, ne proposer autre chose que la perfection la plus haute en toute manière; néanmoins ils insinuent peu à peu dans les esprits simples des erreurs très-grièves et très-pernicieuses, qui enfin aboutissent à des hérésies manifestes et à des abominations honteuses, avec la perte irréparable des âmes qui se mettent sous leur conduite par le seul désir de servir Dieu, comme on ne sait que trop qu'il est arrivé en quelques endroits. Les cardinaux inquisiteurs généraux mes confrères, ont jugé qu'il était à propos, avant toute chose, de vous charger par cette lettre-circulaire, adressée à tous les évêques d'Italie, de faire une recherche exacte de toutes les nouvelles associations semblables à celles-ci, et différentes de celles qui se sont établies ci-devant, et ont été de tous temps fréquentées par les catholiques; afin que s'il s'en trouve de cette sorte, vous ayez à les rompre incessamment, et qu'à l'avenir vous ne permettiez l'établissement d'aucune : recommandant particulièrement aux directeurs des consciences de marcher le grand chemin de la perfection chrétienne, sans aucune singularité; et ayant surtout un très-grand soin qu'aucune personne suspecte de ces nouveautés ne s'ingère dans la direction des religieuses, ni de vive voix ni par écrit, de peur que cette peste venant à gagner dans les monastères, ne porte la corruption parmi les épouses du Seigneur. En remettant le tout à votre prudence, nous ne prétendons point, par cette ordonnance provisionnelle, nous ôter la faculté de poursuivre, par les voies de la justice, ceux que l'on découvrira coupables de ces erreurs insupportables. Cependant on ne

cesse de travailler ici à éclaircir cette matière, afin qu'en son temps on soit en état de faire connaître aux chrétiens les erreurs qu'ils auront à éviter. Je vous souhaite toute sorte de prospérité. A Rome, ce 15 février 1687. Votre confrère très-affectionné.

Signé : le cardinal Cibo.

Erreurs principales de la nouvelle contemplation ou oraison de quiétude, aussi traduites de l'italien.

1. La contemplation ou l'oraison de quiétude, consiste à se mettre en la présence de Dieu par un acte de foi obscure, pure et amoureuse; et ensuite sans passer plus avant, et sans écouter ni raisonnement, ni image, ni pensées aucunes, à demeurer ainsi oisif : parce qu'il est contre la révérence qu'on doit à Dieu de réitérer le premier acte : lequel aussi est d'un si grand mérite et valeur, qu'il contient en soi à la fois, et même avec encore un plus grand avantage, les actes de toutes les vertus, et dure tout le temps de la vie, pourvu qu'il ne soit point rétracté par un acte contraire, d'où il vient qu'il n'est pas nécessaire de le réitérer.

2. Sans la contemplation aidée de la méditation on ne peut faire un pas à la perfection.

3. La science et la doctrine même théologique et sacrée est un obstacle et un éloignement à la contemplation, de laquelle les hommes doctes ne sont point capables de juger, mais seulement les contemplatifs eux-mêmes.

4. La contemplation parfaite ne peut regarder que la divinité : et les mystères de l'incarnation, de la vie et de la passion de notre Sauveur ne sont point des sujets propres à la contemplation, puisqu'au contraire ils l'empêchent : c'est pourquoi les contemplatifs doivent s'en éloigner beaucoup, et ne les considérer qu'en fuyant.

5. Les mortifications corporelles et la vie pénitente ne conviennent pas aux contemplatifs : la conversion doit plutôt commencer par la vie contemplative que par la vie purgative et par la pénitence : les contemplatifs doivent encore fuir, rejeter et même mépriser les effets de la dévotion sensible, la tendresse de cœur, les larmes et les consolations du Saint-Esprit, comme des obstacles de la contemplation.

6. La contemplation parfaite et véritable doit s'arrêter à la pure essence de Dieu, dépouillée des personnes et des attributs : et l'acte de foi envers Dieu ainsi conçu est plus parfait et plus méritoire que celui qui le regarde avec les personnes et les attributs, étant de la manière que Jésus-Christ l'a enseignée lui-même; joint que ce second acte est un obstacle à la véritable et parfaite contemplation de Dieu.

7. Dans la contemplation déjà acquise, l'âme s'unit à Dieu immédiatement : c'est pourquoi toute idée ou image et espèce y est tout à fait inutile.

8. Tous les contemplatifs dans la contemplation actuelle souffrent des peines et des tourments si griefs, qu'ils égalent et même surpassent ceux des martyrs.

9. Dans le sacrifice de la messe, et aux fêtes des saints, il vaut mieux s'appliquer à l'acte de pure foi et de contemplation, qu'au mystère même du sacrifice, ou aux actions et circonstances de la vie des saints.

10. La lecture des livres spirituels, la prédication, la prière vocale, l'invocation des saints, et autres choses semblables sont un obstacle à la contemplation et à l'oraison d'affections, à laquelle on ne doit apporter aucune préparation.

11. Le sacrement de pénitence avant la sainte communion n'est pas nécessaire aux âmes intérieures et contemplatives, mais seulement à celles qui sont dans la vie active, et qui s'exercent encore à la méditation.

12. La méditation ne regarde point Dieu avec la lumière de la foi, mais avec la lumière naturelle, quoiqu'en esprit et en vérité; aussi n'est-elle d'aucun mérite auprès de Dieu.

13. Les images, non-seulement intérieures et spirituelles, mais même les corporelles exposées à la vénération des fidèles, comme sont celles de Jésus-Christ et de ses saints, font un grand tort aux contemplatifs; c'est pourquoi il faut les éviter, et même les ôter tout à fait, de peur qu'elles n'empêchent la contemplation.

14. Celui qui s'est une fois appliqué à la contemplation ne doit plus retourner à la méditation, parce que ce serait aller de mieux en pis.

15. Si dans le temps de la contemplation il survient des pensées terrestres et animales, il ne faut prendre aucun soin de les chasser, ni recourir à aucune bonne pensée, mais au contraire prendre plaisir à ce tourment.

16. Toute action ou affection intérieure, bien que produite avec réflexion en vue de la foi pure, ne peut être agréable à Dieu, parce qu'elle naît de l'amour-propre, toutes les fois qu'elle n'est pas inspirée par le Saint-Esprit avant toute application et toute diligence de notre part : c'est pourquoi dans la contemplation ou dans l'oraison d'affections, il faut demeurer oisif en attendant le souffle miraculeux du Saint-Esprit.

17. Toute personne étant actuellement en contemplation ou dans l'oraison de quiétude, soit religieux ou fils de famille, ou autrement dans la sujétion, ne doit point en ce temps-là obéir à la règle, ni accomplir les ordres des supérieurs, afin de ne pas interrompre la contemplation.

18. Les contemplatifs doivent être tellement dépouillés de l'affection de toutes choses, qu'ils rejettent loin d'eux, et méprisent même les dons et les faveurs de Dieu, et perdent jusqu'à l'amour des vertus : enfin pour se dépouiller plus parfaitement de tout, ils doivent faire ce qui répugne même à la modestie et à l'honnêteté, pourvu que ce ne soit pas chose expressément contre les préceptes du Décalogue.

19. Les contemplatifs sont quelquefois sujets à des transports qui leur ôtent tout usage du libre arbitre, tellement qu'encore qu'ils tombent extérieurement dans des péchés très-griefs, néanmoins intérieurement ils n'en sont aucunement coupables : aussi ne se doivent-ils pas confesser de ce qu'ils ont fait, comme on le prouve par l'exemple de Job, qui en disant non-seulement des injures au prochain, mais encore des blasphèmes et des impiétés contre Dieu, ne péchait en aucune manière, parce qu'il faisait tout cela par la violence du démon : or ni la théologie scolastique ni la morale ne sont d'aucun usage pour juger de ces sortes d'états violents, mais il y faut apporter un esprit surnaturel qui se trouve en très-peu de personnes, dans lesquelles on ne doit point juger de l'intérieur par l'extérieur, mais de l'extérieur par l'intérieur.

CONDAMNATION DE MOLINOS.

Malgré les soins et les précautions qu'on vient de voir, la nouvelle contemplation s'est enseignée par toute l'Italie. Michel de Molinos, prêtre du diocèse de Saragosse en Aragon, ayant été déféré à l'Inquisition de Rome, où il demeurait depuis plusieurs années, comme l'un des principaux fauteurs de cette hérésie, fut mis dans les prisons du Saint-Office le 18 juillet 1685. Son procès y a été instruit avec beaucoup de maturité : et enfin après être demeuré d'accord des principaux chefs d'accusation portés contre lui; après avoir reconnu et détesté ses erreurs, et demandé pardon de ses excès; en considération de sa repentance on l'a seulement condamné à la prison perpétuelle et à des pénitences particulières, par sentence des cardinaux inquisiteurs généraux députés à cet effet, au mois d'août de l'année 1687. Pour rendre plus authentique la condamnation de tant d'erreurs, dans le même temps, le pape Innocent XI a fait suivre cette sentence d'un décret de l'Inquisition et d'une bulle, dont voici la teneur :

DÉCRET

DE L'INQUISITION DE ROME CONTRE MOLINOS,

Traduit du latin.

Du jeudi vingt-huit août 1687.

Dans la Congrégation générale de la sainte Inquisition romaine et universelle, tenue dans le palais apostolique du Mont-Quirinal, en présence de notre très-saint Père par la providence divine le pape Innocent XI, et des éminentissimes et révérendissimes Cardinaux de la sainte Eglise romaine, inquisiteurs généraux dans la république chrétienne contre la contagion de l'hérésie, spécialement députés par le Saint-Siége apostolique.

Pour arrêter le cours d'une hérésie très-dangereuse, qui s'est répandue en plusieurs parties du monde, au grand scandale des âmes, il faut que la vigueur apostolique s'anime, afin que par l'autorité et la sagesse de la sollicitude pastorale l'audace des hérétiques soit abattue dès les premiers efforts de l'erreur, et que le flambeau de la vérité catholique, qui brille dans la sainte Eglise, la fasse voir de toutes parts pure de l'horreur des fausses doctrines. Etant donc notoire qu'un enfant de perdition, nommé Michel de Molinos, a enseigné de vive voix, et par des écrits répandus de tous côtés, des maximes impies qu'il a même mises en pratique, par lesquelles, sous prétexte d'une oraison de quiétude contraire à la doctrine et à la pratique des saints Pères depuis la naissance de l'Eglise, il a précipité les fidèles, de la vraie religion et de la pureté de la piété chrétienne, dans des erreurs très-grandes et dans des infamies honteuses : notre très-saint Père le pape Innocent XI, qui a tant à cœur que les âmes confiées à ses soins puissent heureusement arriver au port du salut, en bannissant toute erreur et toute opinion mauvaise, dans une affaire si importante, après avoir ouï plusieurs fois en sa présence les éminentissimes et révérendissimes Cardinaux inquisiteurs généraux dans toute la république chrétienne, et plusieurs docteurs en théologie, ayant aussi pris leurs suffrages de vive voix et par écrit, et les ayant mûrement examinés, l'assistance du Saint-Esprit implorée, il a ordonné qu'il procéderait comme s'ensuit, à la condamnation des propositions ici rapportées, dont Michel de Molinos est auteur, qu'il a reconnu être les siennes, qu'il a été convaincu, et qu'il a confessé respectivement avoir dictées, écrites, communiquées et crues.

PROPOSITIONS.

1. Il faut s'anéantir soi-même, *et le reste, avec les propositions suivantes, jusqu'au nombre de 68, dans la Bulle d'Innocent XI, pag.* 162, *où l'on renvoie le lecteur.*

Lesquelles propositions il condamne, note et efface, comme hérétiques, suspectes, erronées, scandaleuses, blasphématoires, offensives des pieuses oreilles, téméraires, énervant et renversant la discipline chrétienne, et séditieuses respectivement, et tout ce qui a été dit, écrit ou imprimé sur ce sujet ; défend à tous et à un chacun dorénavant, en quelque manière que ce soit d'en parler, écrire, disputer, de les croire, retenir, enseigner, ou de les mettre en pratique, et toutes autres choses semblables : quiconque fera autrement, il le prive actuellement et pour toujours de toute dignité, degré, honneur, bénéfice et office, et le déclare inhabile à en posséder aucun ; il le frappe aussi de l'anathème, dont aucune personne inférieure au souverain Pontife ne pourra l'absoudre sinon à l'heure de la mort.

En outre, Sa Sainteté défend et condamne tous les livres et toutes les œuvres, en quelque lieu et en quelque langue qu'ils soient imprimés, aussi tous les manuscrits du même Michel de Molinos ; fait défense qu'aucun de quelque qualité et condition qu'il soit, dût-il être nommé à cause de sa dignité, ose les imprimer ou faire imprimer sous quelque prétexte que ce soit, en quelque langue que ce puisse être, dans les mêmes paroles ou semblables ou équivalentes, sans nom, ou sous un nom feint et emprunté ; ni les lire ou garder imprimés ou manuscrits ; ordonne de les mettre et délivrer entre les mains des Ordinaires des lieux ou des Inquisiteurs, sous les peines portées ci-dessus, pour être à l'instant brûlés à leur diligence.

Signé, Alexandre Speroni,

Notaire de la sainte Inquisition romaine et universelle.

Le 3 septembre 1687, le Décret ci-dessus a été publié et affiché aux portes de l'église de Saint-Pierre, et du palais du Saint-Office ; à la tête du champ de Flore, et autres lieux accoutumés de la ville, par moi François Perino, courrier de notre saint Père, et de la sainte Inquisition.

BULLE D'INNOCENT XI,

CONTRE MICHEL DE MOLINOS.

Innocent, évêque, serviteur des serviteurs de Dieu, à la mémoire perpétuelle de la chose. Le céleste Pasteur Notre Seigneur Jésus-Christ voulant par sa miséricorde ineffable tirer le monde des ténèbres et des erreurs où il était enseveli au milieu de la gentilité, et de la puissance du démon, sous laquelle il gémissait depuis la chute de notre premier père, s'est abaissé jusqu'à prendre notre chair en témoignage de sa charité envers nous, et s'est offert à Dieu une hostie vivante pour nos péchés, ayant attaché à la croix la cédule de notre rédemption. Aussitôt, prêt à retourner au ciel, laissant sur la terre l'Eglise catholique son épouse, comme cette sainte cité la nouvelle Jérusalem, descendant du ciel, n'ayant ni tache ni ride, étant une et sainte, entourée des armes de sa toute-puissance contre les portes de l'enfer, il l'a donnée à gouverner au Prince des Apôtres et à ses successeurs, afin qu'ils gardassent saine et entière la doctrine qu'ils avaient apprise de la bouche de leur maître, et que les ouailles rachetées au prix de son sang, ne retombassent point dans leurs anciennes erreurs par l'appât des opinions dépravées ; comme nous apprenons, dans les saintes Ecritures, qu'il a recommandé principalement à saint Pierre. Car à quel autre d'entre les apôtres a-t-il dit : Pais mes brebis ; et encore : J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne manque point ; et lorsque tu

DAMNATIO PROPOSITIONUM

MICHAELIS DE MOLINOS.

Innocentius Episcopus, servus servorum Dei : ad perpetuam rei memoriam. Cœlestis Pastor Christus Dominus, ut jacentem in tenebris mundum, variisque gentium erroribus involutum, à potestate diaboli, sub quâ miserè post lapsum primi nostri parentis tenebatur, suâ ineffabili miseratione liberaret ; carnem sumere, et in ligno crucis chirographo redemptionis nostræ affixo, in testimonium suæ in nos charitatis, sese hostiam viventem Deo pro nobis offerre dignatus est. Mox rediturus in cœlum, Ecclesiam catholicam, sponsam suam, tanquam novam civitatem sanctam Jerusalem, descendentem de cœlo, non habentem rugam neque maculam, unam sanctamque in terris relinquens, armis suæ potentiæ contra portas inferi circumvallatam, Petro apostolorum principi, et successoribus ejus regendam tradidit ; ut doctrinam ab ipsius ore haustam, sartam, tectamque custodirent, ne oves pretioso sanguine suo redemptæ pravarum opinionum pabulo in antiquos errores reciderent ; quod præcipuè beato Petro mandasse, nos sacræ litteræ docent. Cui enim apostolorum nisi Petro dixit : Pasce oves meas ; et rursus : Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua ; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos ? Quare nobis, qui non nostris meritis, sed incrustabili Dei omnipotentis concilio in

seras converti, fortifie tes frères? Aussi nous, qui sommes assis dans la chaire de saint Pierre, et revêtu de sa puissance, non par nos mérites, mais par le conseil impénétrable du Dieu tout-puissant, avons-nous toujours eu cette sollicitude dans l'esprit, que le peuple chrétien gardât la foi prêchée par Jésus-Christ et par ses apôtres, qui nous est venue par une tradition constante et non interrompue, et doit durer jusqu'à la fin du monde, selon sa promesse.

Comme donc il a été rapporté à notre apostolat que le nommé Michel de Molinos a enseigné de vive voix et par écrit des maximes impies qu'il a même mises en pratique, par lesquelles, sous prétexte d'une oraison de quiétude contraire à la doctrine et à la pratique des saints Pères, depuis la naissance de l'Eglise, il a précipité les fidèles, de la vraie religion et de la pureté de la piété chrétienne, dans des erreurs très-grandes et dans des infamies honteuses. Nous, qui avons tant à cœur que les âmes confiées à nos soins puissent heureusement arriver au port du salut, bannissant toute erreur et toute opinion mauvaise, avons ordonné, sur des indices très-certains, que le susdit Michel de Molinos fût mis en prison. Ensuite après avoir ouï en notre présence et dans la présence de nos vénérables frères les cardinaux de la sainte Eglise romaine, inquisiteurs généraux dans toute la république chrétienne députés spécialement par autorité apostolique, plusieurs docteurs en théologie, ayant aussi pris leurs suffrages de vive voix et par écrit, et les ayant mûrement examinés, l'assistance du Saint-Esprit implorée, Nous avons ordonné, de l'avis commun de nos susdits frères, que nous procéderions, comme s'ensuit, à la condamnation des propositions ici rapportées, dont Michel de Molinos est auteur, qu'il a reconnu être les siennes, qu'il a été convaincu, et qu'il a confessé respectivement avoir dictées, écrites, communiquées et crues, ainsi qu'il est porté plus au long dans son procès et dans le décret qui a été fait par notre ordre, le 28 août de la présente année 1687.

PROPOSITIONS.

1. Il faut que l'homme anéantisse ses puissances : c'est la voie intérieure.

2. Vouloir faire une action, c'est offenser Dieu, qui veut être seul agent; c'est pourquoi il faut s'abandonner totalement à lui, et demeurer ensuite comme un corps sans âme.

3. Le vœu de faire quelque bonne œuvre, est un empêchement à la perfection.

4. L'activité naturelle est ennemie de la grâce; c'est un obstacle aux opérations de Dieu et à la vraie perfection; parce que Dieu veut agir en nous sans nous.

5. L'âme s'anéantit par l'inaction; retourne à son principe et à son origine, qui est l'essence divine, dans laquelle elle demeure transformée et déifiée : alors aussi Dieu demeure en lui-même, puisque ce n'est plus deux choses unies, mais une seule chose : et c'est ainsi que Dieu vit et règne en nous, et que l'âme s'anéantit même dans sa puissance d'agir.

6. La voie intérieure est celle où l'on ne connaît ni lumière, ni amour, ni résignation : il ne faut pas même connaître Dieu; et c'est ainsi que l'on s'avance à la perfection.

7. L'âme ne doit penser ni à la récompense, ni à la punition, ni au paradis, ni à l'enfer, ni à la mort, ni à l'éternité.

8. Elle ne doit point désirer de savoir si elle marche dans la volonté de Dieu, ni si elle y est assez résignée ou non; et il n'est pas besoin qu'elle veuille connaître son état ni son propre néant, mais elle doit demeurer comme un corps sans vie.

9. L'âme ne se doit souvenir, ni d'elle-même, ni de Dieu, ni d'aucune chose : car dans la vie intérieure toute réflexion est nuisible, même celle qu'on fait sur ses propres actions humaines et sur ses propres défauts.

10. Si par ses propres défauts elle scandalise les autres, il n'est pas encore nécessaire qu'elle fasse aucune réflexion, pourvu qu'elle ne soit point dans la volonté actuelle de les scandaliser : et c'est une grande grâce de Dieu, de ne pouvoir plus réfléchir sur ses propres manquements.

11. Dans le doute, si l'on est dans la bonne ou dans la mauvaise voie, il ne faut pas réfléchir.

12. Celui qui a donné son libre arbitre à Dieu, ne doit plus être en souci d'aucune chose, ni de l'enfer, ni du

ejusdem Petri cathedrâ pari potestate sedemus, semper fixum in animo fuit, ut populus christianus eam sectaretur fidem, quæ à Christo Domino per apostolos suos perpetuâ et nunquam interruptâ traditione prædicata fuit, quamque ipse usque ad consummatione sæculi permansuram esse promisit.

Cùm igitur ad apostolatum nostrum relatum fuisset quemdam Michaelem de Molinos prava dogmata tum verbo, tum scripto docuisse, et in praxim deduxisse, quæ prætextu orationis quietis contra doctrinam et usum à sanctis Patribus ab ipsis nascentis Ecclesiæ primordiis receptum, fideles à verâ religione et à christianæ pietatis puritate in maximos errores et turpissima quæque inducebant; nos, cui cordi semper fuit ut fidelium animæ nobis ex alto commissæ, purgatis pravarum opinionum erroribus, ad optatum salutis portum tutò pervenire possint, legitimis præcedentibus indiciis, prædictum Michaelem de Molinos carceribus mancipari mandavimus. Deinde, coram nobis et venerabilibus fratribus nostris sanctæ romanæ Ecclesiæ Cardinalibus, in totâ republicâ christianâ generalibus inquisitoribus, apostolicâ auctoritate specialiter deputatis, auditis pluribus in sacrâ theologiâ magistris, eorumque suffragiis, tum voce, tum scripto susceptis, maturèque perpensis, imploratâ etiam sancti Spiritûs assistentiâ, cum prædictorum fratrum nostrorum unanimi voto, ad damnationem infrà scriptarum propositionum ejusdem Michaelis de Molinos, à quo fuerant pro suis recognitæ, et de quibus propostionibus tanquam à se dictatis, scriptis, communicatis, et creditis ipse convictus et respectivè confessus fuerat, ut latiùs in processu, et decreto de mandato nostro lato die 28 augusti anni præsentis 1687, devenire, ut infrà, decrevimus.

PROPOSITIONES.

1 Oportet hominem suas potentias annihilare : et hæc est via interna.

2. Velle operari activè est Deum offendere, qui vult esse ipse solus agens; et ideo opus est seipsum in Deo totum et totaliter derelinquere, et postea permanere velut corpus exanime.

3. Vota de aliquo faciendo sunt perfectionis impedimenta.

4. Activitas naturalis est graciæ inimica, impeditque Dei operationes, et veram perfectionem; quia Deus vult operari in nobis sine nobis.

5. Nihil operando anima se annihilat, et ad suum principium redit, et ad suam originem, quæ est essentia Dei, in quâ transformata remanet ac divinisata : et Deus tunc in seipso remanet, quia tunc non sunt ampliùs duæ res unitæ, sed una tantùm : et hâc ratione vivit Deus et regnat in nobis, et anima seipsam annihilat in esse operativo.

6. Via interna est illa, in quâ non cognoscitur nec lumen, nec amor, nec resignatio; et non oportet Deum cognoscere; et hoc modo rectè proceditur.

7. Non debet anima cogitare, nec de præmio, nec de punitione, nec de paradiso, nec de inferno, nec de morte, nec de æternitate.

8. Non debet velle scire, an gradiatur cum voluntate Dei, an cum eâdem voluntate resignata maneat, necne; nec opus est ut velit cognoscere suum statum, nec proprium nihil, sed debet ut corpus exanime manere.

9. Non debet anima reminisci, nec suî, nec Dei, nec cujuscumque rei, et in viâ internâ omnis reflexio est nociva, etiam reflexio ad suas humanas actiones et ad proprios defectus.

10. Si propriis defectibus alios scandalizet, non est necessarium reflectere, dummodo non adsit voluntas scandalizandi : et ad proprios defectus non posse reflectere, gratia Dei est.

11. Ad dubia quæ occurrunt, an rectè procedatur necne, non opus est reflectere.

12. Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nullâ re debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso : nec debet desiderium habere propriæ perfectionis, nec virtutum, nec propriæ sanctitatis, nec propriæ salutis, cujus spem purgare debet.

13. Resignato Deo libero arbitrio, eidem Deo reliquenda est

paradis : il ne doit avoir aucun désir de sa propre perfection, ni des vertus, ni de sa sanctification, ni de son salut, dont il doit perdre l'espérance.

13. Après avoir remis à Dieu notre libre arbitre, il lui faut aussi abandonner toute pensée et tout soin de tout ce qui nous regarde; même le soin de faire en nous sans nous sa divine volonté.

14. Il ne convient point à celui qui s'est résigné à la volonté de Dieu, de lui faire aucune demande; parce que la demande est une imperfection, étant un acte de propre volonté et de propre choix; c'est vouloir que la volonté divine soit conforme à la nôtre : aussi cette parole de l'Evangile : Demandez, et vous recevrez, n'a-t-elle pas été dite par Jésus-Christ pour les âmes intérieures, qui n'ont point de volonté, puisqu'enfin ces âmes parviennent au point de ne pouvoir faire aucune demande à Dieu.

15. De même que l'âme ne doit faire à Dieu aucune demande, elle ne doit aussi lui rendre grâces d'aucune chose, l'un et l'autre étant un acte de propre volonté.

16. Il n'est pas à propos de chercher des indulgences pour diminuer les peines dues à nos péchés, parce qu'il vaut mieux satisfaire à la justice de Dieu que d'avoir recours à sa miséricorde; l'un venant de l'amour pur de Dieu, et l'autre de l'amour intéressé de nous-mêmes : aussi est-ce chose qui n'est point agréable à Dieu, ni d'aucun mérite devant lui, puisque c'est vouloir fuir la croix.

17. Le libre arbitre étant remis à Dieu avec le soin et la connaissance de notre âme, il ne faut plus avoir aucune peine des tentations, ni se soucier d'y faire aucune résistance, si ce n'est négative sans aucune autre application : que si la nature s'émeut, laissez-la s'émouvoir, ce n'est que la nature.

18. Celui qui dans l'oraison se sert d'images, de figures, d'idées, ou de ses propres conceptions, n'adore point Dieu en esprit et en vérité.

19. Celui qui aime Dieu à la manière que la raison prouve qu'il le faut aimer, et que l'entendement le conçoit, n'aime point le vrai Dieu.

20. C'est une ignorance de dire, que dans l'oraison il faut s'aider de raisonnement et de pensées, lorsque Dieu ne parle point à l'âme : Dieu ne parle jamais; sa parole est son action : et il agit dans l'âme toutes les fois qu'elle n'y met point d'obstacle par ses pensées ou par ses opérations.

21. Il faut, dans l'oraison, demeurer dans la foi obscure et universelle, en quiétude, et dans l'oubli de toute pensée particulière, même de la distinction des attributs de Dieu et de la Trinité : il faut demeurer ainsi en la présence de Dieu pour l'adorer, l'aimer et le servir, mais sans produire aucun acte, parce que Dieu n'y prend pas plaisir.

22. Cette connaissance par la foi n'est pas un acte produit par la créature, mais c'est une connaissance donnée de Dieu à la créature, que la créature ne connaît point être en elle, et qu'ensuite elle ne connaît point y avoir été : j'en dis autant de l'amour.

23. Les mystiques, avec saint Bernard, dans l'*Echelle des solitaires*, distinguent quatre degrés, la lecture, la méditation, l'oraison et la contemplation infuse. Celui qui s'arrête toujours au premier échelon, ne peut monter au second : celui qui demeure continuellement au second, ne peut arriver au troisième, qui est notre contemplation acquise, dans laquelle il faut persister pendant toute la vie, si Dieu n'attire l'âme, sans toutefois qu'elle le désire, à la contemplation infuse : laquelle venant à cesser, l'âme doit descendre au troisième degré, et s'y fixer tellement qu'elle ne retourne plus ni au second ni au premier.

24. Quelques pensées qu'il vienne dans l'oraison, même impures, ou contre Dieu et contre les saints, la foi et les sacrements, pourvu qu'on ne s'y entretienne pas volontairement, mais qu'on les souffre seulement avec indifférence et résignation, elles n'empêchent point l'oraison de foi, au contraire elles la perfectionnent davantage, parce qu'alors l'âme demeure plus résignée à la volonté divine.

25. Quoiqu'on soit accablé de sommeil et tout à fait endormi, on ne cesse pas d'être dans l'oraison et dans la contemplation actuelle; parce que l'oraison et la résignation, la résignation et l'oraison ne sont qu'une même chose, et que l'oraison dure tout autant que la résignation.

26. La distinction des trois voies, purgative, illuminative et unitive, est la chose la plus absurde qui ait

cogitatio, et cura de omni re nostrâ; et relinquere, ut faciat in nobis sine nobis suam divinam voluntatem.

14. Qui divinæ voluntati resignatus est, non convenit ut à Deo rem aliquam petat, quia petere est imperfectio, cùm sit actus propriæ voluntatis, et electionis, et est velle quod divina voluntas nostræ conformetur; et illud Evangelii : Petite et accipietis, non est dictum à Christo pro animabus internis quæ nolunt habere voluntatem, imò hujusmodi animæ eò perveniunt, ut non possint à Deo rem aliquam petere.

15. Sicut non debet à Deo rem aliquam petere, ita nec illi ob rem aliquam gratias agere debet, quia utrumque est actus propriæ voluntatis.

16. Non convenit indulgentias quærere pro pœnâ propriis peccatis debitâ, quia melius est divinæ justitiæ satisfacere quàm divinam misericordiam quærere; quoniam illud ex puro Dei amore procedit, et istud ab amore nostri interessato, nec est res Deo grata, nec meritoria, quia est velle crucem fugere.

17. Tradito Deo libero arbitrio, et eidem relictâ curâ et cognitione animæ nostræ, non est ampliùs habenda ratio tentationum, nec eis resistentia fieri debet nisi negativa, nullâ adhibitâ industriâ; et si natura commovetur, oportet sinere, quia est natura.

18. Qui in oratione utitur imaginibus, figuris, speciebus, et propriis conceptibus, non adorat Deum in spiritu et veritate.

19. Qui amat Deum eo modo, quo ratio argumentatur, aut intellectus comprehendit, non amat verum Deum.

20. Asserere quod in oratione opus est sibi per discursum auxilium ferre, et per cogitationes, quando Deus animam non alloquitur, ignorantia est : Deus nunquam loquitur; ejus locutio est operatio, et semper in animâ operatur, quando hæc suis discursibus, cogitationibus, et operationibus eum non impedit.

21. In oratione opus est manere in fide obscurâ et universali, cum quiete et oblivione cujuscumque cogitationis particularis ac distinctionis attributorum Dei ac Trinitatis; et sic in Dei præsentiâ manere ad illum adorandum, et amandum, eique inserviendum, sed absque productione actuum, quia Deus in his sibi non complacet.

22. Cognitio hæc per fidem non est actus à creaturâ productus, sed est cognitio à Deo creaturæ tradita, quam creatura se habere non cognoscit, nec postea cognoscit illam se habuisse; et idem dicitur de amore.

23. Mystici, cum sancto Bernardo, in scalâ claustralium, distinguunt quatuor gradus : lectionem, meditationem, orationem et contemplationem infusam. Qui semper in 1. sistit, nunquam ad 2. pertransit : qui semper in 2. persistit, numquam ad 3. pervenit, qui est nostra contemplatio acquisita, in quâ per totam vitam persistendum est, dummodo Deus animam non trahat (absque eo quod ipsa id expectet) ad contemplationem infusam; et hâc cessante, anima regredi debet ad 3. gradum, et in ipso permanere, absque eo quod ampliùs redeat ad secundum aut primum.

24. Qualescumque cogitationes in oratione occurrant etiam impuræ, etiam contra Deum, sanctos, fidem, et sacramenta, si voluntariè non nutriantur, sed cum indifferentiâ et resignatione tolerentur, non impediunt orationem fidei, imò eam perfectiorem efficiunt, quia anima tunc magis divinæ voluntati resignata remanet.

25. Etiamsi superveniat somnus et dormiatur, nihilominus fit oratio et contemplatio actualis, quia oratio et resignatio, resignatio et oratio idem sunt; et dum resignatio perdurat, perdurat et oratio.

26. Tres illæ viæ, purgativa, illuminativa, et unitiva, sunt absurdum maximum quod dictum fuerit in mysticâ cùm non sit nisi unica via, scilicet via interna.

27. Qui desiderat et amplectitur devotionem sensibilem, non desiderat nec quærit Deum, sed seipsum; et malè agit cùm eam desiderat et eam habere conatur, qui per viam internam incedit, tam in locis sacris quàm in diebus solemnibus.

été dite dans la mystique : car il n'y a qu'une seule voie, qui est la voie intérieure.

27. Celui qui désire et s'arrête à la dévotion sensible, ne désire ni ne cherche Dieu, mais soi-même : et celui qui marche dans la voie intérieure, fait mal de la désirer, et de s'y exciter tant dans les lieux saints qu'aux fêtes solennelles.

28. Le dégoût de biens spirituels est un bien, parce qu'il purifie l'amour-propre.

29. Quand une âme intérieure a du dégoût des entretiens de Dieu ou de la vertu ; et quand elle est froide et sans ferveur, c'est un bon signe.

30. Toute sensibilité dans la vie spirituelle est une abomination, saleté et ordure.

31. Aucun contemplatif ne pratique des vraies vertus intérieures, parce qu'elles ne se doivent pas connaître par les sens : il faut donc bannir les vertus.

32. Avant ou après la communion, il ne faut aux âmes intérieures d'autre préparation ni action de grâces que de demeurer dans la résignation passive et ordinaire, parce qu'elle supplée d'une manière plus parfaite à tous les actes de vertus qui se font ou qui se peuvent faire dans la voie commune : que si à l'occasion de la communion il s'élève dans l'âme des sentiments d'humiliation, de demande ou d'action de grâces, il les faut réprimer toutes les fois qu'on verra qu'ils ne viennent point d'une inspiration particulière de Dieu ; autrement ce sont des émotions de la nature qui n'est pas encore morte.

33. L'âme, qui marche dans cette voie intérieure, fait mal d'exciter en elle par quelque effort, aux fêtes solennelles, des sentiments de dévotion : parce que tous les jours de l'âme intérieure sont égaux, et tous lui sont jours de fêtes : j'en dis autant des lieux sacrés, car tous les lieux lui sont aussi égaux.

34. Il n'appartient pas aux âmes intérieures de faire à Dieu des actions de grâces en paroles et de la langue ; parce qu'elles doivent demeurer en silence, sans opposer aucun obstacle à l'opération de Dieu en elles : aussi éprouvent-elles, à mesure qu'elles sont plus résignées à Dieu, qu'elles peuvent moins réciter l'Oraison dominicale, ou *Notre Père*.

35. Il ne convient point aux âmes intérieures de faire des actions de vertus par leur propre choix et leurs propres forces, autrement elles ne seraient point mortes : ni de faire des actes d'amour envers la sainte Vierge, les saints et l'humanité de Jésus-Christ, parce qu'étant des objets sensibles, l'amour en est de même nature.

36. Aucune créature, ni la bienheureuse Vierge, ni les saints ne doivent avoir place dans notre cœur, parce que Dieu veut seul le remplir et le posséder.

37. Dans des tentations même d'emportement, l'âme ne doit point faire des actes explicites des vertus contraires, mais demeurer dans l'amour et dans la résignation qu'on a dit.

38. La croix volontaire des mortifications est un poids insupportable et sans fruit ; c'est pourquoi il faut s'en décharger.

39. Les plus saintes actions, et les pénitences que les saints ont faites, ne sont point suffisantes pour effacer de l'âme la moindre attache.

40. La sainte Vierge n'a jamais fait aucune action extérieure, et néanmoins elle a été la plus sainte de tous les saints : on peut donc parvenir à la sainteté sans action extérieure.

41. Dieu permet et veut pour nous humilier, et pour nous conduire à la parfaite transformation, que le démon fasse violence dans le corps à certaines âmes parfaites, qui ne sont point possédées, jusqu'à leur faire commettre des actions animales, même dans la veille et sans aucun trouble de l'esprit, en leur remuant réellement les mains, et d'autres parties du corps, contre leur volonté : ce qu'il faut entendre d'autres actions mauvaises par elles-mêmes, qui ne sont point péché en cette rencontre, parce qu'il n'y a point de consentement.

42. Ces violences à des actions terrestres peuvent arriver en même temps entre deux personnes de différent sexe, et les pousser jusqu'à l'accomplissement d'une action mauvaise.

43. Aux siècles passés Dieu faisait les saints par le ministère des tyrans, maintenant il les fait par le ministère des démons, en excitant en eux ces violences, afin qu'ils se méprisent et s'anéantissent d'autant plus, et s'abandonnent totalement à Dieu.

44. Job a blasphémé, et cependant il n'a point péché

28. Tædium bonorum spiritualium bonum est, siquidem purgatur amor proprius.

29. Dum anima interna fastidit discursus de Deo et virtutes, et frigida remanet, nullum in seipsa sentiens fervorem, bonum signum est.

30. Totum sensibile quod experimur in vitâ spirituali, est abominabile, spurcum et immundum.

31. Nullus meditativus veras virtutes exercet internas, quæ non debent à sensibus cognosci ; opus est amittere virtutes.

32. Nec ante nec post communionem alia requiritur præparatio, aut gratiarum actio pro istis animabus internis, quàm permanentia in solitâ resignatione passivâ, quia modo perfectiore supplet omnes actus virtutum qui fieri possunt et fiunt in viâ ordinariâ : et sic hàc occasione communionis insurgunt motus humiliationis, petitionis aut gratiarum actionis, reprimendi sunt, quoties non dignoscatur eos esse in impulsu speciali Dei, aliàs sunt impulsus naturæ nondum mortuæ.

33. Malè agit anima quæ procedit per hanc viam internam, si in diebus solemnibus vult aliquo conatu particulari excitare in se devotum aliquem sensum ; quoniam animæ internæ omnes dies sunt æquales, omnes festivi : et idem dicitur de locis sacris, quia hujusmodi animabus omnia loca æqualia sunt.

34. Verbis et linguâ Deo gratias agere non est pro animabus internis, quæ in silentio manere debent nullum Deo impedimentum opponendo, quod operetur in illis ; et quo magis Deo se resignant, experiuntur se non posse Orationem dominicam seu *Pater noster* recitare.

35. Non convenit animabus hujus vitæ internæ quod faciant operationes etiam virtuosas ex propria electione et activitate ; aliàs non essent mortuæ : nec debent elicere actus amoris erga B. Virginem, sanctos, aut humanitatem Christi ; quia cùm ista sensibilia sunt objecta, talis est amor erga illa.

36. Nulla creatura, nec beata Virgo, nec sancti sedere debent in nostro corde, quia solus Deus vult illud occupare et possidere.

37. In occasione tentationum etiam furiosarum, non debet anima elicere actus explicitos virtutum oppositarum, sed debet in supradicto amore et resignatione remanere.

38. Crux voluntaria mortificationum, pondus grave est et infructuosum, ideoque dimittenda.

39. Sanctiora opera, et pœnitentiæ quas peregerunt sancti, non sufficiunt ad removendam ab animâ vel unicam adhæsionem.

40. Beata Virgo nullum unquam opus exterius peregit, et tamen fuit sanctis omnibus sanctior : igitur ad sanctitatem perveniri potest absque opere exteriori.

41. Deus permittit et vult ad nos humiliandos, et ad veram transformationem perducendos, quod in aliquibus animabus perfectis, etiam non arreptitiis, dæmon violentiam inferat eorum corporibus, easque actus carnales committere faciat etiam in vigiliâ, et sine mentis offuscatione, movendo physicè illis manus et alia membra contra earum voluntatem ; et idem dicitur quoad illos actus per se peccaminosos, in quo casu non sunt peccata, quia in his non adest consensus.

42. Potest dari casus quo hujusmodi violentiæ ad actus carnales contingant eodem tempore ex parte duarum personarum scilicet maris et feminæ, et ex parte utriusque sequatur actus.

43. Deus præteritis temporibus sanctos efficiebat tyrannorum ministerio, nunc verò eos efficit sanctos ministerio dæmonum, qui causando in eis prædictas violentias, facit ut illi seipsos magis despiciant, annihilent, et se Deo resignent.

44. Job blasphemavit, et tamen non peccavit labiis suis, quia fuit ex dæmonis violentiâ.

45. Sanctus Paulus hujusmodi dæmonis violentias in suo corpore passus est ; unde scripsit : Non quod volo bonum hoc ago, sed quod nolo malum hoc facio.

46. Hujusmodi violentiæ sunt medium magis proportionatum ad annihilandum animam, et ad eam ad veram transformationem, et unionem perducendam ; nec alia superest via, et hæc est via facilior et tutior.

par ses lèvres, parce que c'était une violence du démon.

45. Saint Paul a ressenti dans son corps ces violences du démon; d'où vient qu'il a écrit : Je ne fais point le bien que je veux, mais je fais le mal que je hais.

46. Ces violences sont plus propres à anéantir l'âme, et à la conduire à la parfaite union et transformation : il n'y a pas même d'autre voix pour y parvenir, et celle-ci est la plus courte et la plus sûre.

47. Quand ces violences arrivent, il faut laisser agir Satan, sans y opposer ni effort ni adresse, mais demeurer dans son néant : et quoiqu'il s'en ensuive l'illusion des sens, ou d'autres actions brutales, et encore pis, il ne faut pas s'inquiéter, mais rejeter loin les scrupules, les doutes et les craintes; parce que l'âme en est plus éclairée, plus fortifiée et plus pure, et acquiert la sainte liberté; surtout il faut bien se garder de s'en confesser, c'est très-bien fait de ne s'en point accuser, parce que c'est le moyen de vaincre le démon, et de s'amasser un trésor de paix.

48. Satan, auteur de ces violences, tâche ensuite de persuader à l'âme que ce sont de grands péchés, afin qu'elle s'en inquiète, et qu'elle n'avance pas davantage dans la voie intérieure : c'est pourquoi, pour rendre ses efforts inutiles, il vaut bien mieux ne s'en point accuser, puisqu'aussi bien ce ne sont point des péchés, pas même véniels.

49. Par la violence du démon, Job était emporté à des excès étranges, en même temps qu'il levait ses mains pures au ciel dans la prière : ainsi que s'explique ce qu'il dit au chap. XVI de son livre.

50. David, Jérémie, et plusieurs saints prophètes souffraient ces sortes de violences au dehors dans de semblables actions honteuses.

51. Il y a dans la sainte Ecriture plusieurs exemples de ces violences à des actions extérieures, mauvaises d'elles-mêmes : comme quand Samson se tua avec les Philistins, quand il épousa une étrangère, et qu'il pécha avec Dalila; choses d'ailleurs défendues et certainement péchés : quand Judith mentit à Holopherne : quand Elisée maudit les enfants : quand Elie fit brûler les chefs du roi Achab avec leurs troupes : on laisse seulement à douter si cette violence venait immédiatement de Dieu, ou du ministère des démons, comme il arrive aux autres âmes.

52. Quand ces sortes de violences, même honteuses, arrivent sans trouble de l'esprit, alors l'âme peut s'unir à Dieu, comme en effet elle s'y unit toujours.

53. Pour connaître dans la pratique si quelque action dans les autres personnes vient de cette violence, la règle que j'en ai n'est pas seulement tirée des protestations que ces âmes font de n'avoir pas consenti à ces violences, ou de ce qu'il est impossible qu'elles jurent faussement de n'y avoir pas consenti, ou de ce que ce sont des âmes avancées dans la voie intérieure, mais je la prends bien plutôt d'une certaine lumière actuelle, supérieure à toute connaissance humaine et théologique, qui me fait connaître certainement avec une conviction intérieure, que telle action vient de la violence : or je suis certain que cette lumière vient de Dieu, parce qu'elle me vient jointe à la conviction que j'ai qu'elle est de Dieu; de sorte qu'elle ne me laisse point l'ombre du moindre doute au contraire : de même qu'il arrive quelquefois que Dieu révélant quelque chose à une âme, il la convainc en même temps que la révélation vient de lui, de sorte qu'elle n'en peut avoir aucun doute.

54. Les spirituels, qui marchent dans la voie commune, seront bien trompés et bien confus à la mort, avec toutes les passions qu'ils auront à purifier en l'autre monde.

55. Par cette voie intérieure on parvient, quoiqu'avec beaucoup de peine, à purifier et à éteindre toutes les passions; de sorte qu'on ne sent plus rien, quoi que ce soit, pas le moindre aiguillon : on ne sent pas plus de révolte, que si le corps était mort, et l'âme n'est plus sujette à aucune émotion.

56. Les deux lois et les deux convoitises, l'une de l'âme, et l'autre de l'amour-propre, subsistent autant que règne l'amour-propre : c'est pourquoi quand une fois il est épuré et mort, comme il arrive dans la voie intérieure, alors aussi meurent les deux lois et les deux convoitises; on ne fait plus aucune chute; on ne sent aucune révolte; et il n'y a plus même de péché véniel.

57. Par la contemplation acquise on parvient à l'état de ne plus faire aucun péché, ni mortel ni véniel.

47. Cùm hujusmodi violentiæ occurrunt, sinere oportet ut Satanas operetur, nullam adhibendo industriam nullumque proprium conatum, sed permanere debet homo in suo nihilo : et etiamsi sequantur pollutiones et actus obscœni propriis manibus; et etiam pejora, non opus est seipsum inquietare, sed foràs emittendi sunt scrupuli, dubia et timores, quia anima fit magis illuminata, magis roborata, magisque candida, et acquiritur sancta libertas : et præ omnibus non opus est hæc confiteri, et sanctissimè fit non confitendo, quia hoc pacto superatur dæmon, et acquiritur thesaurus pacis.

48. Satanas qui hujusmodi violentias infert, suadet deinde gravia esse delicta, ut anima se inquietet, ne in viâ internâ ulteriùs progrediatur : unde ad ejus vires enervandas, meliùs est ea non confiteri, quia non sunt peccata, nec etiam venialia.

49. Job ex violentiâ dæmonis se propriis manibus polluebat, eodem tempore quo mundas habebat ad Deum preces : sic interpretando locum ex cap. Job. XVI.

50. David, Jeremias, et multi ex sanctis prophetis hujusmodi violentias patiebantur harum impurarum operationum externarum.

51. In sacrâ Scripturâ multa sunt exempla violentiarum ad actus externos peccaminosos, ut illud de Samsone, qui per violentiam seipsum occidit cum Philisthæis, conjugium iniit cum alienigenâ, et cum Dalilâ meretrice fornicatus est, quæ aliàs erant prohibita, et peccata fuissent : de Judithâ, quæ Holoferni mentita fuit : de Elisæo, qui pueris maledixit : de Eliâ, qui combussit duces cum turmis regis Achab : an verò fuerit violentia immediatè à Deo peracta, vel ministerio dæmonum ut aliis animabus contingit, in dubio relinquitur.

52. Cùm hujusmodi violentiæ etiam impuræ absque mentis offuscatione accidunt, tunc anima Deo potest uniri, ut de facto semper unitur.

53. Ad cognoscendum in praxi an aliqua operatio in aliis personis fuerit violentia, regula quam de hoc habeo, nedum sunt protestationes animarum aliarum quæ protestantur se dictis violentiis non consensisse, aut jurare non posse quòd non his consenserint, et videre quod sint animæ quæ proficiunt in viâ internâ; sed regulam sumere à lumine quodam actuali, cognitione humanâ et theologicâ superiore, quod me certò cognoscere facit cum internâ certitudine, quòd talis operatio est violentia : et certus sum quòd hoc lumen à Deo procedit, quia ad me pervenit conjunctum cum certitudine quòd à Deo proveniat, et mihi nec umbram dubii relinquit in contrarium : eo modo quo interdum contingit, quòd Deus aliquid revelando, eodem tempore animam certam reddit quòd ipse sit qui revelet, et anima in contrarium non potest dubitare.

54. Spirituales viæ ordinariæ in horâ mortis se delusos invenient et confusos, cum omnibus passionibus in alio mundo purgandis.

55. Per hanc viam internam pervenitur, et si multâ cum sufferentiâ, ad purgandas et extinguendas omnes passiones, ita quod nihil ampliùs sentitur, nihil, nihil : nec ultrà sentitur inquietudo, sicut corpus mortuum; nec anima se ampliùs commoveri sinit.

56. Duæ leges et duæ cupiditates, animæ una, et amoris proprii altera, tandiu perdurant, quandiu perdurat amor proprius : unde quando purgatus est et mortuus, ut fit per viam internam, non adsunt ampliùs duæ illæ leges et duæ cupiditates, nec ulteriùs lapsus aliquis incurritur, nec aliquid sentitur ampliùs, ne quidem veniale peccatum.

57. Per contemplationem acquisitam pervenitur ad statum non faciendi ampliùs peccata nec mortalia nec venialia.

58. Ad hujusmodi statum pervenitur non reflectendo ampliùs ad proprias operationes, quia defectus ex reflexione oriuntur.

59. Via interna sejuncta est à confessione, à confessariis, à casibus conscientiæ, à theologiâ, et à philosophiâ.

60. Animabus provectis, quæ reflexionibus mori incipiunt, et eò etiam perveniunt ut sint mortuæ, Deus confessionem aliquando efficit impossibilem, et supplet ipse tantâ gratiâ

58. On acquiert cet état en ne faisant plus aucune réflexion sur ses actions, parce que les défauts viennent de la réflexion.

59. La voie intérieure n'a aucun rapport à la confession, aux confesseurs, aux cas de conscience, à la théologie, ni à la philosophie.

60. Dieu rend la confession impossible aux âmes avancées, quand une fois elles commencent à mourir aux réflexions, ou qu'elles y sont tout à fait mortes : aussi y supplée-t-il par une grâce qui les préserve autant que celle qu'elles recevraient dans le sacrement : c'est pourquoi en cet état il n'est pas bon que ces âmes fréquentent la confession, parce qu'elle leur est impossible.

61. Une âme arrivée à la mort mystique ne peut plus vouloir autre chose que ce que Dieu veut, parce qu'elle n'a plus de volonté, et que Dieu la lui a ôtée.

62. La voie intérieure conduit aussi à la mort des sens : bien plus, une marque qu'on est dans l'anéantissement, qui est la mort mystique, c'est que les sens extérieurs ne nous représentent pas plus les choses sensibles que si elles n'étaient point du tout, parce qu'alors elles ne peuvent plus faire que l'entendement s'y applique.

63. Par la voie intérieure on parvient à un état toujours fixe d'une paix imperturbable.

64. Un théologien a moins de disposition qu'un idiot à la contemplation : 1º parce qu'il n'a pas une foi si pure ; 2º qu'il n'est pas si humble ; 3º qu'il n'a pas tant de soin de son salut ; 4º parce qu'il a la tête pleine de rêveries, d'espèces, d'opinions, et de spéculations ; de sorte que la vraie lumière n'y trouve point d'entrée.

65. Il faut obéir aux supérieurs dans les choses extérieures ; le vœu d'obéissance des religieux ne s'étend qu'aux choses de cette nature ; mais pour l'intérieur, il en est tout autrement ; il n'y a que Dieu seul et le directeur qui en connaissent.

66. C'est une doctrine nouvelle dans l'Eglise et digne de risée, que les âmes dans leur intérieur doivent être gouvernées par les évêques ; et que l'évêque en étant incapable elles doivent se présenter à lui avec leurs directeurs : c'est, dis-je, une doctrine nouvelle, puisqu'elle n'est enseignée ni dans l'Ecriture, ni dans les conciles, ni dans les canons, ni dans les bulles, ni par aucun saint ou par aucun auteur, et qu'elle ne le peut être ; l'Eglise ne jugeant point des choses cachées, et toute âme ayant droit de se choisir qui bon lui semble.

67. C'est une tromperie manifeste, de dire qu'on est obligé de découvrir son intérieur au for extérieur des supérieurs, et que c'est péché de ne le point faire, parce que l'Eglise ne juge point des choses cachées, et que l'on fait un très-grand tort aux âmes par ces illusions et ces déguisements.

68. Il n'y a dans le monde ni autorité, ni juridiction qui ait droit d'ordonner que les lettres des directeurs sur l'intérieur des âmes soient communiquées : c'est pourquoi il est bon qu'on soit averti que c'est une entreprise du démon.

Lesquelles propositions, de l'avis de nos susdits frères les cardinaux de la sainte Eglise romaine, et inquisiteurs généraux, nous avons condamnées, notées, et effacées, comme hérétiques, suspectes, erronées, scandaleuses, blasphématoires, offensives des pieuses oreilles, téméraires, énervant et détruisant la discipline chrétienne, et séditieuses, respectivement ; et pareillement tout ce qui a été publié sur ce sujet, de vive voix, ou par écrit, ou imprimé : avons défendu à tous et à un chacun de parler en aucune manière, d'écrire ou disputer de ces propositions et de toutes autres semblables, ni de les croire, retenir, enseigner, ni de les mettre en pratique : avons privé les contrevenants dès à présent et pour toujours, de toutes dignités, degrés, honneurs, bénéfices et offices, et les avons déclarés inhabiles à en posséder jamais, et en même temps nous les avons frappés de l'anathème, dont ils ne pourront être absous que par nous ou nos successeurs les pontifes romains.

En outre nous avons défendu et condamné, par notre présent décret, tous les livres, et tous les ouvrages du même Michel de Molinos, en quelque lieu et en quelque langue qu'ils soient imprimés, même les manuscrits, avec défense à toute personne de quelque degré, état et condition qu'il puisse être, et quoique par sa dignité il dût être nommé, d'oser, sous quelque prétexte que ce soit, les imprimer en toute langue, dans les mêmes termes, ou en de semblables, ou équivalents, ou sans nom, ou sous un nom feint et emprunté, ni les faire imprimer, ni

præservante quantam in sacramento reciperent; et ideo hujusmodi animabus non est bonum in tali casu ad sacramentum pœnitentiæ accedere, quia id est illis impossibile.

61. Anima cùm ad mortem mysticam pervenit, non potest ampliùs aliud velle quàm quod Deus vult, quia non habet ampliùs voluntatem, et Deus eam illi abstulit.

62. Per viam internam pervenitur etiam ad mortem sensuum, quinimo signum quod quis in statu nihilitatis maneat, id est mortis mysticæ, est si sensus exteriores non repræsentent ampliùs res sensibiles ac si non essent, quia non perveniant ad faciendum quod intellectus ad eas applicet.

63. Per viam internam pervenitur ad statum continuum immobilem in pace imperturbabili.

64. Theologus minorem dispositionem habet quàm homo rudis ad statum contemplativi : 1º quia non habet fidem adeo puram : 2º quia non est adeo humilis : 3º quia non adeo curat propriam salutem : 4º quia caput habet refertum phantasmatibus, speciebus, opinionibus, speculationibus; et non potest in illum ingredi verum lumen.

65. Præpositis obediendum est in exteriore, et latitudo voti obedientiæ religiosorum tantummodo ad exterius pertingit : in interiore verò res aliter se habet, quo solus Deus et director intrant.

66. Risu digna est nova quædam doctrina in Ecclesiâ Dei, quòd anima quoad internum gubernari debeat ab episcopo; quòd si episcopus non sit capax, anima ipsum cum suo directore adeat : novam dico doctrinam, quia nec sacra Scriptura, nec concilia, nec canones, nec bullæ, nec sancti, nec auctores eam unquam tradiderunt nec tradere possunt; quia Ecclesia non judicat de occultis, et anima jus habet eligendi quemcumque sibi bene visum.

67. Dicere quòd internum manifestandum est exteriori tribunali præpositorum, et quod peccatum sit id non facere, est manifesta deceptio, quia Ecclesia non judicat de occultis, et propriis animabus præjudicant his deceptionibus et simulationibus.

68. In mundo non est facultas nec jurisdictio ad præcipiendum ut manifestentur epistolæ directoris quoad internum animæ, et ideo opus est animadvertere quod hoc est insultus Satanæ.

Quas quidem propositiones tanquam hæreticas, suspectas, erroneas, scandalosas, blasphemas, piarum aurium offensivas, temerarias, christianæ disciplinæ relaxativas et eversivas, et seditiosas respectivè, ac quæcumque super iis verbo, scripto, vel typis emissa, pariter cum voto eorumdem fratrum nostrorum S. R. E. Cardinalium, et Inquisitorum generalium damnavimus, circumscripsimus, et abolevimus; deque eisdem et similibus omnibus et singulis posthac quoquo modo loquendi, scribendi, disputandi, easque credendi, tenendi, docendi, aut in praxim reducendi facultatem quibuscumque interdiximus, et contrà facientes omnibus dignitatibus, gradibus, honoribus, beneficiis, et officiis ipso facto perpetuò privavimus, et inhabiles ad quæcumque decrevimus, vinculoque etiam anathematis eo ipso innodavimus, à quo nisi à nobis et à Romanis Pontificibus successoribus nostris valeant absolvi.

Præterea eodem nostro decreto prohibuimus et damnavimus omnes libros, omniaque opera quocumque loco, et idiomate impressa, necnon omnia manuscripta ejusdem Michaelis de Molinos, vetuimusque ne quis, cujuscumque gradûs, conditionis, vel statûs, etiam speciali notâ dignus, audeat sub quovis prætextu, quolibet pariter idiomate, sive sub eisdem verbis, sive sub æqualibus aut æquipollentibus, sive absque nomine, seu ficto, aut alieno nomine ea imprimere, vel imprimi facere, neque impressa seu manuscripta legere, vel apud se retinere; sed Ordinariis locorum aut hæreticæ pravitatis inquisitoribus statim tradere, et consignare teneantur sub eisdem pœnis superiùs inflictis, qui Ordinarii et Inquisitores statim ea igni comburant, vel comburi faciant. Tandem, ut prædictus Michael de Molinos ob hæreses, errores, et turpia facta prædicta debitis pœnis in aliorum exemplum, et ipsius emendationem plec-

même les lire ou retenir chez soi imprimés ou manuscrits, mais de les porter aussitôt, et de les mettre entre les mains des ordinaires des lieux ou des inquisiteurs contre le venin de l'hérésie, sous les peines portées ci-dessus; avec ordre de les brûler à la diligence desdits ordinaires ou inquisiteurs. Enfin, pour punir le susdit Michel de Molinos de ses hérésies, erreurs et faits honteux, par des châtiments proportionnés, qui servissent d'exemple aux autres, et à lui de correction, lecture faite de tout son procès dans notre congrégation susdite, ouïs nos très-chers fils les consulteurs du Saint-Office, docteurs en théologie et en droit canonique, de l'avis commun de nos vénérables frères susdits les cardinaux de la sainte Eglise romaine; Nous avons condamné dans toutes les formes de la justice, ledit Michel de Molinos, comme coupable, convaincu, et après avoir avoué respectivement, et comme hérétique déclaré, quoique repentant, à la peine d'une étroite et perpétuelle prison, et à des pénitences salutaires qu'il sera tenu d'accomplir, après toutefois qu'il aura fait abjuration suivant le formulaire qui lui sera prescrit : ordonnant qu'au jour et à l'heure marqués, dans l'église de Sainte-Marie de la Minerve de cette ville, en présence de tous nos vénérables frères les Cardinaux de la sainte Eglise romaine, prélats de notre Cour, même de tout le peuple qui y sera invité par la concession des indulgences, sera lue d'un lieu élevé la teneur du procès, le même Michel de Molinos étant debout sur un échafaud, ensemble la sentence qui s'en est ensuivie : et après que ledit de Molinos, revêtu de l'habit de pénitent, aura abjuré publiquement les erreurs et hérésies susdites; nous avons donné pouvoir à notre cher fils le commissaire de notre Saint-Office, de l'absoudre, en la forme ordinaire de l'Eglise, des censures qu'il avait encourues : ce qui aurait été accompli en tout point, en exécution de notre ordonnance du 3 septembre de la présente année.

Et quoique le susdit décret, fait par notre ordre, ait été imprimé, publié et affiché en lieu public pour l'instruction plus ample des fidèles; néanmoins, de peur que la mémoire de cette condamnation apostolique ne s'efface dans le temps à venir, et afin que le peuple chrétien, instruit de la vérité catholique, marche plus sûrement dans la voie du salut, en suivant les traces des souverains Pontifes nos prédécesseurs, par notre présente constitution qui sera à jamais en vigueur, nous approuvons de nouveau et confirmons le décret susdit, et ordonnons qu'il soit mis à exécution comme il le doit être, condamnant en outre définitivement et réprouvant les propositions susdites, les livres et manuscrits du même Michel de Molinos, dont nous interdisons et défendons la lecture, sous les mêmes peines et censures, portées et infligées contre les contrevenants.

Ordonnant au surplus que les présentes lettres auront force, sont et seront en vigueur perpétuellement et à toujours, sortiront et auront leur plein et entier effet : que tous juges ordinaires et délégués, et de quelque autorité qu'ils soient ou puissent être revêtus, seront tenus de juger et déterminer conformément à icelles, tout pouvoir et autorité de juger ou interpréter autrement leur étant ôtés à tous et à chacun d'eux; déclarant nul tout jugement, et comme non avenu, sur ces matières à ce contraire, de quelque personne et de quelque autorité qu'il vienne, sciemment ou par ignorance. Voulons que foi soit ajoutée aux copies des présentes même imprimées, soussignées de la main d'un notaire public, et scellées du sceau d'une personne constituée en dignité ecclésiastique, comme on l'aurait à ces mêmes lettres représentées en original. Qu'il ne soit donc permis à aucun homme, par une entreprise téméraire, de violer ou de contrevenir au contenu de notre présente approbation, confirmation, condamnation, réprobation, punition, décret et volonté. Que celui qui osera l'entreprendre, sache qu'il s'attirera l'indignation du Dieu tout-puissant et des bienheureux apôtres saint Pierre et saint Paul. Donné à Rome, à Sainte-Marie-Majeure, le vingtième novembre, l'an mil six cent quatre-vingt-sept de l'Incarnation de Notre Seigneur, et le douzième de notre pontificat. *Signé* F. Dataire. *Et plus bas*, J. F. Albani. Registrée au secrétariat des brefs, etc.

L'an de Notre Seigneur Jésus-Christ mil six cent quatre-vingt-huit, indiction onzième, le 19 février; et du pontificat de notre saint Père le Pape par la providence divine Innocent XI, l'an douzième, les présentes lettres apostoliques ont été publiées et affichées aux

teretur, lecto in eâdem nostrâ congregatione toto processu, et auditis dilectis filiis consultoribus nostris sanctæ Inquisitionis, Officii in sacrâ theologiâ et in jure pontificio magistris, cum eorumdem venerabilium Fratrum nostrorum S. R. E. Cardinalium unanimi voto, dictum Michaelem de Molinos, tanquam reum convictum et confessum respectivè, et uti hæreticum formalem licet pœnitentem in pœnam arcti et perpetui carceris, et ad peragendas alias pœnitentias salutares, prævià tamen abjuratione de formali per ipsum emittendâ, servato juris ordine, damnavimus : mandantes ut die et horâ præfigendis in Ecclesiâ sanctæ Mariæ supra Minervam hujus almæ urbis, præsentibus omnibus venerabilibus fratribus nostris S. R. E. Cardinalibus, et Romanæ Curiæ nostræ Prelatis, universoque populo ad id etiam per concessionem indulgentiarum convocando, ex alto tenor processûs, stante in suggesto eodem Michaele de Molinos, unà cum sententiâ inde secutâ legeretur : et postquam idem de Molinos, habitu pœnitentiæ indutus, prædictos errores et hæreses publicè abjurasset, facultatem dedimus dilecto filio nostri sancti Officii commissario, ut eum à censuris, quibus innodatus erat, in formâ Ecclesiæ consuetâ absolveret; quæ omnia in executionem dictæ nostræ ordinationis die tertiâ septembris labentis anni solemniter adimpleta sunt.

Et licet suprà narratum decretum de mandato nostro latum, ad majorem fidelium cautelam typis editum, publicis locis affixum et divulgatum fuerit, nihilominus, ne hujus apostolicæ damnationis memoria futuris temporibus deleri possit, utque populus christianus catholicâ veritate instructior per viam salutis incedere valeat, prædecessorum nostrorum summorum Pontificum vestigiis inhærentes, hâc nostrâ perpetuò valiturâ constitutione supradictum decretum denuo approbamus, confirmamus, et debitæ executioni tradi mandamus; iterum supradictas propositiones definitivè damnantes et reprobantes, librosque et manuscripta ejusdem Michaelis de Molinos prohibentes et interdicentes sub eisdem pœnis et censuris contra transgressores latis et inflictis.

Decernentes insuper præsentes litteras semper et perpetuò validas et efficaces existere et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere : sicque per quoscumque ordinarios et delegatos quâvis auctoritate fungentes et functuros, ubique judicari et definiri debere, sublatâ eis, et eorum cuilibet, quâvis aliter judicandi et interpretandi facultate et auctoritate; ac irritum et inane quidquid secus super his à quoquam quâvis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari. Volumus autem, ut præsentium transumptis etiam impressis, manu notarii publici subscriptis, et sigillo alicujus personæ in dignitate ecclesiasticâ constitutæ munitis, eadem fides prorsus adhibeatur, quæ ipsis originalibus litteris adhiberetur, si essent exhibitæ vel ostensæ. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostræ approbationis, confirmationis, damnationis, reprobationis, punitionis, decreti, et voluntatis infringere, vel ei ausu temerario contrà ire. Si quis autem hoc attentare præsumpserit, indignationem omnipotentis Dei, ac beatorum Petri et Pauli apostolorum ejus se noverit incursurum. Datum Romæ, apud S. Mariam Majorem, anno Incarnationis dominicæ millesimo sexcentesimo octuagesimo septimo, duodecimo Kal. decembris, Pontificatûs nostri anno duodecimo. F. Datarius. J. F. Albanus. Registrata in secretariâ Brevium.

Visa de curiâ. S. de Pilastris. D. Ciampinus.

Loco ✝ plumbi.

Anno à Nativitate Domini nostri Jesu Christi millesimo sexcentesimo octuagesimo octavo, indictione undecimâ, die verò 19 februarii, pontificatûs autem sanctissimi in Christo Patris D. N. D. Innocentii divinâ providentiâ Papæ XI, anno ejus duodecimo, præsentes litteræ apostolicæ affixæ et publicatæ fuerunt ad valvas Ecclesiæ sancti Joannis Lateranensis, Basilicæ Principis apostolorum, et Cancellariæ apostolicæ, et in acie campi Floræ, et aliis locis solitis et consuetis urbis, per me Franciscum Perinum SS. D. N. Papæ et sanctissimæ Inquisitionis cursorem.

portes de l'église de Saint-Jean de Latran, de la basilique de Saint-Pierre, et de la chancellerie apostolique, et à la tête du champ de Flore, et aux autres lieux accoutumés de la ville, par moi François Perino, courrier de notre saint Père le Pape et de la très-sainte Inquisition.

DÉCRET DE L'INQUISITION DE ROME,

EXTRAIT DU LATIN.

Du jeudi 5 février 1688.

Il porte condamnation de divers ouvrages des Quiétistes, et en particulier de ceux de Benoist Biscia, prêtre de la Congrégation de l'Oratoire, de la ville de Fermo en Italie; ensemble d'une feuille volante imprimée en français sous ce titre :

Propositions tirées des livres et autres écrits du docteur Molinos, chef des Quiétistes, condamnées par la sainte Inquisition de Rome.

Ce décret est scellé, et a été publié et affiché selon la coutume, le 27 février 1688.

AUTRE DÉCRET DE LA MÊME INQUISITION,

EXTRAIT DU LATIN.

Du jeudi 1er avril 1688.

Entre plusieurs livres des Quiétistes, qui y sont condamnés, on y voit les suivants :

Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation, en deux parties; par François Malaval, laïque, aveugle, traduite du français en italien, par dom Lucio Labacci, prêtre romain.

Alphabet pour savoir lire en Jésus-Christ, composé par Fr. Jean Falconi, de l'ordre de Notre-Dame de la Merci; traduit de l'espagnol en italien : avec un abrégé de la vie de l'auteur, et une de ses lettres écrite à l'une de ses dévotes.

Autre lettre du même auteur à l'une de ses filles spirituelles, touchant le plus pur et le plus parfait esprit de l'oraison, traduite de l'espagnol en italien.

Autre du même à un religieux, sur l'oraison de pure foi, aussi traduite de l'espagnol en italien.

Ce décret est scellé, et a été publié et affiché le 3 avril 1688.

AUTRE DÉCRET DE LA MÊME INQUISITION,

EXTRAIT DU LATIN.

Du jeudi 9 septembre 1688.

La sacrée Congrégation défend et condamne les livres que voici.

Il y en a plusieurs de diverses matières, dont celui-ci seul a rapport à la contemplation :

Orationis mentalis Analysis, deque variis ejusdem speciebus judicium ex divini verbi, sanctorumve Patrum sententiis concinnatum : per Patrem D. Franciscum la Combe *Tononensem, presbyterum professum, congregationis Clericorum regularium sancti Pauli. Vercellis, apud Nicolaum Hyacinthum Martam, typog. Episc.* 1686.

Analyse de l'oraison mentale, par le père la Combe.

Ce décret est scellé, et a été publié et affiché selon la outume, le 4 septembre 1688.

AUTRE DÉCRET DE LA MÊME INQUISITION,

EXTRAIT DU LATIN.

Du mardi 30 novembre 1689.

La sacrée Congrégation défend et condamne les livres que voici :

Le chrétien intérieur, ou la conformité intérieure que les chrétiens doivent avoir avec Jésus-Christ, traduit du français en italien par le sieur Alexandre Cenami, prieur de Saint-Alexandre de Lucques.

Règle de perfection, qui contient en abrégé toute la vie spirituelle, réduite au seul point de la volonté divine, divisée en trois parties; par le Père Benoist de Canfeld, capucin anglais; et traduite du français en italien. A Viterbe, 1687.

Moyen court et très-facile pour l'oraison, que tous peuvent pratiquer très-aisément, et arriver par là en peu à une haute perfection. A Grenoble, 1685.

Règle des associés à l'enfance de Jésus : modèle de perfection pour tous les états. A Lyon, 1685.

Lettre d'un serviteur de Dieu (Faleoni) *à une personne qui aspire à la perfection religieuse.* A Lyon, 1685.

Il contient plusieurs autres livres, sur la nouvelle contemplation, en italien ou en espagnol, imprimés dans la plupart des villes d'Italie.

Ce décret est scellé, et a été publié et affiché à l'ordinaire, les jours et an que dessus.

AUTRE DÉCRET DE LA MÊME INQUISITION,

EXTRAIT DU LATIN,

Où sont condamnés les Livres suivants.

Du mercredi 19 mars 1692.

Œuvres spirituelles de M. de Bernières Louvigny, d'où a été tiré le *Chrétien intérieur, ou la guide sûre pour ceux qui aspirent à la perfection,* en deux parties : traduites du français en italien.

Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme et les Quiétistes, ou Molinos et les disciples. Amsterdam 1688.

Trois lettres touchant l'état présent d'Italie, écrites en 1688 : 1° sur Molinos et ses Quiétistes; 2° sur l'Inquisition et l'état de la religion; 3° sur la politique et les intérêts des princes d'Italie. A Cologne, 1688; et autres ouvrages imprimés.

Scellé, affiché et publié, les jour et an que dessus.

TRADITION DES NOUVEAUX MYSTIQUES.

Dans le Traité intitulé *le Gnostique*[1], etc., on propose en faveur des nouveaux mystiques une chaîne de tradition composée de quelques Pères et de quelques auteurs modernes. On veut que *leur homme intérieur et passif soit le gnostique*, nouveau mystique de « saint Clément d'Alexandrie, » qui a tant de conformité avec l'homme spirituel » de saint Paul, et avec l'homme à qui, selon saint » Jean, l'onction seule enseigne toutes choses : » que celui-là soit le même que le contemplatif » DÉIFORME de saint Denis : celui-là encore le » même que le solitaire de Cassien, dont l'oraison » est continuelle et dans l'immobilité de l'âme : » le même encore que ces « hommes sublimes de » saint Augustin, qui sont instruits de Dieu seul : » et enfin que tous ceux-là ne soient qu'un avec « l'âme passive et transformée du bienheureux » Jean de la Croix, avec le contemplatif de saint » François de Sales toujours dans la sainte indif- » férence ; » et l'on y joint dans un autre écrit le contemplatif passif du P. Baltasar Alvarez et de quelques autres. Tout cela, dit-on, n'est qu'une même idée sous des noms divers ; et c'est ce qu'on inculque en plusieurs endroits.

Mais, au contraire, il paraîtra que tous ces auteurs, soit des premiers, soit des derniers siècles, ont des vues très-différentes : que l'homme passif du bienheureux Jean de la Croix ne se trouve dans aucun d'eux : encore moins l'homme passif des nouveaux modernes, très-différent de celui du bienheureux Jean de la Croix et du P. Baltasar Alvarez, aussi bien que de l'indifférent de saint François de Sales ; de sorte que le contemplatif qu'on nous donne est un homme tout nouveau, très-éloigné de tous les autres, et fabriqué par les mystiques de nos jours, que je nommerai à la fin.

Pour examiner ces auteurs par ordre, je commence par le plus ancien, qui est saint Clément d'Alexandrie, et je suivrai chapitre à chapitre l'auteur qui nous en expose la doctrine.

Et parce que cet auteur insinue partout, et prétend avoir bien prouvé qu'il y a eu sur la nouvelle oraison passive ou tradition cachée, dont on fait un mystère au commun des chrétiens, comme on en faisait un des sacrements aux infidèles et aux catéchumènes, il faudra bien examiner à la fin si cette prétention a quelque fondement dans les passages qu'on tourne de ce côté-là.

SAINT CLÉMENT D'ALEXANDRIE.

CHAPITRE PREMIER.

Idée générale de la gnose.

Ce qu'on insinue dans tout ce chapitre, c'est que par saint Clément d'Alexandrie cette gnose est un mystère qu'il ne peut pas dévoiler. Par là on prépare le lecteur à entendre *à demi-mot*, c'est-à-dire, non-seulement à n'exiger pas une preuve claire et complète, mais encore à se contenter des moindres indices. On ne veut pas que ce secret puisse tomber sur les vérités communes du christianisme, et par là on commence à insinuer que c'est un état extraordinaire ; d'où l'on conclut enfin que le gnostique de saint Clément est le parfait chrétien ; ce qu'on interprète en disant « que ce parfait chrétien est l'homme passif des » mystiques. » Il n'y a sur tout cela qu'à demeurer en suspens, en attendant qu'on produise les paroles de saint Clément, sans s'arrêter davantage aux ingénieuses préparations de notre auteur.

1. *Chap.* I, *p.* 13.

CHAPITRE II.

De la fausse gnose, par laquelle l'auteur prétend conclure que saint Clément n'use point d'exagération.

Ce chapitre contient encore une espèce de préparation pour insinuer au lecteur qu'il ne faut pas s'étonner qu'on ait abusé de l'oraison des nouveaux mystiques, ni qu'on les ait calomniés. On a bien abusé du nom de gnostique : on a voulu introduire une fausse gnose pleine d'ordures à la place de la véritable : on a calomnié le diacre Nicolas, disciple des apôtres, comme en étant un des chefs. Saint Epiphane est entré dans le blâme qu'on a donné à ce saint homme, qui était pourtant un véritable gnostique, c'est-à-dire un homme parfait, selon saint Clément, plus croyable, comme plus ancien que saint Epiphane. Ainsi les saints mêmes sont calomniés : des saints les condamnent : on les confond avec ceux qui abusent de leur doctrine : on leur impute des actions honteuses, dont d'autres saints les justifient : on les accuse d'être athées, des gens sans religion, qui ne prient pas, non plus que certains faux gnostiques avec lesquels on les range : mais saint Clément a entrepris leur défense dans le temps qu'ils étaient le plus calomniés. A la bonne heure, c'est qu'on peut calomnier des gens de bien, et abuser de la doctrine la plus sainte. Il n'y a plus qu'à venir au fond, et laisser ces préparatoires.

SECTION I, SUR LE CHAPITRE SECOND.

Suite mémorable de ce chapitre : Question, si l'auteur a bien conclu qu'il n'y a point d'exagérations dans les paroles de saint Clément.

Les réflexions de l'auteur sur la fausse gnose, préparent une conclusion plus importante ; c'est que ce Père écrivant l'apologie de la gnose dans le temps qu'on la décriait, « il n'en fallait dire que » ce qu'on ne pouvait pas s'empêcher d'en dire, » et que les hommes du dehors étaient capables » d'en porter. Par conséquent, poursuit-on, jamais » homme n'a été plus pressé que saint Clément, » de retrancher toutes les exagérations, de lever » toutes les équivoques dont les faux gnostiques » avaient abusé, d'adoucir les expressions néces-

» saires, de rapprocher le plus qu'il pouvait, la » gnose de la voie commune ; » ce qu'on termine en cette sorte : « Examinons donc dans cet esprit » les paroles de saint Clément. » Le dessein est donc visiblement de faire voir, dans cet examen, qu'il faut prendre au pied de la lettre les expressions de saint Clément.

SECTION II, SUR LE SECOND CHAPITRE.

Excès qu'on attribue à saint Clément.

Je commencerai ici, pour plus grande facilité, à vous adresser la parole, quand je le croirai nécessaire ; et je vous prie d'abord que nous repassions sur les éloges étonnants que vous faites donner par saint Clément à son gnostique, qui est, à ce que vous prétendez, l'homme passif des nouveaux mystiques. Je vous avouerai franchement, qu'ayant tâché de les recueillir de tout votre ouvrage, j'ai été étonné et comme interdit, quand j'en ai vu le nombre et les excès. Les seuls titres de vos chapitres ont fait un effet que je vous exprimerai fort simplement : (car mon intention est de vous parler en toute sincérité et simplicité.) Ces Messieurs[1] n'ont pas été moins frappés que moi, de voir ce gnostique, un homme mortel, ignorant et nécessairement pécheur, selon la foi catholique, qui non-seulement *n'a aucuns actes passagers* ou interrompus, *aucune variété de dispositions, d'objets et de pensées* demeurant *dans une situation immuable*, mais encore qui a acquis dans *un état d'où l'on ne déchoit plus, une vertu exempte de chute et inamissible. Il ne lui reste pas même à désirer quelque chose de plus permanent.* Dans le titre du chapitre septième, *son état est un état d'impassibilité :* il n'a rien à désirer, *et son apathie est le fruit du retranchement total des désirs.* Aussi verrons-nous bientôt « qu'il voit Dieu face à face : il n'a besoin » ni de tempérance ni de force, parce qu'il n'a » plus de mal à réprimer. C'est un homme divi» nisé jusqu'à l'apathie et à l'imperturbabilité, qui » n'a plus de souillure : non-seulement il n'est » point corrompu, mais encore il n'est point tenté, » allant d'une manière immuable où la justice le » demande : impassible à l'égard de la volupté, » il ne peut non plus être touché par les afflic» tions : il est forcé à faire le bien : il le fait par » nécessité ; et sa gnose, sa perfection est inamis» sible. L'inspiration continuelle du Verbe ne lui » laisse aucun mouvement propre, et le tient dans » une nécessité sans interruption pour tout le dé» tail de la vie, sans jamais rien laisser à son » choix. » Dans le chapitre où l'on entreprend de faire voir que le gnostique n'a plus besoin des pratiques ordinaires, on le fait arriver à un état, « où il n'y a plus ni vertus à exercer, ni tentations » à vaincre. » Entre les pratiques ordinaires dont il est exempt, celle de prier et de demander est une des principales. Le gnostique encore imparfait peut bien prier, mais le parfait, qui est parvenu *à l'amour inamissible*, ne le peut plus. *Il ne désire plus rien*, parce que rien ne lui manque, et qu'il n'a plus besoin de rien même pour l'âme : aussi « contemple-t-il Dieu face à face, avec con» naissance et compréhension. » Demander « les » biens invisibles ou la persévérance, ce serait » pour lui un acte imparfait et intéressé. » Qu'aurait-il à demander ou à désirer? « Il voit Dieu » face à face, il est rassasié, et n'est plus dans le » pèlerinage. » Il enferme dans son état tous les dons et toutes les grâces : *il a le don de prophétie :* il est apôtre par état, et la gnose *est un état apostolique.* Rien n'échappe ; et il faut trouver dans saint Clément tous les excès des nouveaux mystiques. Nous verrons dans la suite, par saint Clément même, ce qu'il faut rabattre de ces expressions, et à quoi ce docte prêtre les réduit lui-même. Mais on ne peut, en attendant, s'empêcher de dire qu'à les prendre comme on nous les donne, s'il n'y a point là d'exagération, s'il faut tout prendre à la lettre, il faut faire en même temps un nouvel Evangile, un nouveau christianisme pour ces parfaits. Par exemple, selon l'Evangile et selon la foi catholique, le juste que nous connaissons, à quelque perfection qu'il soit élevé, ne pousse jamais l'imperturbabilité jusqu'à ne pouvoir déchoir en cette vie, ni si loin que sa vertu soit inamissible. A la lettre la proposition est hérétique. Ainsi ou c'est exagération, ou c'est hérésie. J'en dis autant de cette proposition : « Le gnostique » voit Dieu face à face, et il n'est plus pèlerin, » et de trente autres qu'on vient d'entendre. Cela est certain, et, ce qui est plus, on en convient. « Il est évident, dit-on, que toutes ces expres» sions, loin de ne prouver pas ce que nous en » voulons conclure, disent encore beaucoup plus » que nous ne voulons. » Ce n'est pas un peu plus, c'est *beaucoup plus.* Ainsi naturellement on avoue qu'on prouve trop, et par là qu'on ne prouve rien. Soi-même on ne peut pas supporter les exagérations dont on se charge ; et cependant on avait voulu insinuer d'abord, que le discours de saint Clément était de nature à ne pas souffrir d'exagération, et que son dessein le devait porter plutôt à diminuer qu'à augmenter les choses.

CHAPITRE III.

De la vraie gnose.

C'est ici qu'on entre en matière en proposant son sujet ; et j'y entre aussi en disant que par cette proposition, il paraît qu'on se met en train de ne rien prouver. Tout se réduit à quatre points. « Je dois prouver, dites-vous, 1° que la gnose » n'est point le simple état de grâce du fidèle ; » 2° qu'elle consiste dans la contemplation et dans » la charité ; 3° que c'est une contemplation habi» tuelle et fixe ; 4° que c'est une charité pure et dé» sintéressée. » On croira donc avoir tout prouvé, quand on aura prouvé ces quatre points ; et moi je dis au contraire, qu'on n'aura rien fait du tout. C'est ce que j'explique en faisant trois choses : premièrement, en proposant en effet ce que c'est que le gnostique et la gnose de saint Clément d'Alexandrie : secondement, en faisant voir ce qu'il y fallait prouver de plus pour établir les prétentions des nouveaux mystiques : troisièmement, en montrant que le dessein de l'ouvrage que j'examine ne tend nullement à cette fin.

[1] Ce furent M. l'évêque de Châlons (de Noailles) et M. Tronson, supérieur de Saint-Sulpice, qui tinrent avec M. de Meaux des conférences à Issy, au sujet de la nouvelle spiritualité. (*Edit. de Paris.*)

SECTION I.

Ce que c'est que la gnose et le gnostique de saint Clément d'Alexandrie.

Je suppose, comme une chose constante, que le dessein du saint prêtre d'Alexandrie est d'attirer les païens à la religion chrétienne, et pour cela de leur décrire, comme il le dit lui-même au livre VII, « ce que c'est que le christianisme, ce » que c'est qu'un vrai chrétien, ce que c'est que » la piété du chrétien[1], » pour en venir à conclure ce qu'il s'était proposé dès le premier livre, que *le chrétien n'est pas sans religion*, ou, comme on parlait alors, qu'il n'est pas athée; car c'était l'idée que les païens se formaient du christianisme.

Ce qu'il appelle ici et partout ailleurs, le chrétien, c'est ce qu'il appelle non-seulement dans ce même livre septième, mais encore dans tout cet ouvrage des *Tapisseries*[2], et dès le commencement du premier livre, *le Gnostique*.

Le chrétien qu'il propose et dont il promet de donner en abrégé le modèle, est sans doute le chrétien qui remplit tous les devoirs de ce nom, et qui s'acquitte parfaitement, autant qu'il se peut en cette vie, de toutes les obligations qui y sont renfermées.

Pourquoi il appelle ce chrétien *gnostique*, et pourquoi il appelle *la gnose* la perfection du christianisme, il est aisé de l'entendre, si l'on se souvient de ces paroles de Jésus-Christ à son Père : « Ceci est la vie éternelle de vous connaître, et de » connaître *Jésus-Christ* que vous avez envoyé[3]. »

Cette connaissance est une connaissance pratique, selon ce que dit saint Jean[4] : « Celui qui dit » qu'il le connaît, et ne garde pas ses commande» ments, est un menteur : celui qui garde ses » commandements, l'amour de Dieu est parfait en » lui, et c'est par là que nous connaissons que » nous sommes en lui; » ce qui emporte une habitude formée de vivre selon l'Evangile. C'est là aussi ce qu'on appelle dans les Ecritures *la science du salut*. Pour exprimer cette science, saint Paul se sert souvent du mot de *gnose*, c'est-à-dire, tout simplement, *connaissance;* et c'est cette connaissance ou cette science du Seigneur, science non spéculative, mais pratique, dont Isaïe avait prédit que toute la terre serait remplie au temps du Messie[5]. Le gnostique n'est donc autre chose qu'un chrétien digne de ce nom, qui a tourné la vertu chrétienne en habitude : c'est, en d'autres termes, cet homme spirituel et intelligent qui est lumière en Notre Seigneur, ce chrétien parfait qui est infailliblement contemplatif, au sens que saint Paul a dit de tout véritable chrétien, « qu'il ne contem» ple pas ce qui se voit, mais ce qui ne se voit » point[6]. » Je ne vois point qu'il y faille entendre d'autre finesse, ni, sous le nom de *gnose*, un autre mystère que le grand mystère du christianisme bien connu par la foi, bien entendu par les parfaits, à cause du don d'intelligence, sincèrement pratiqué et tourné en habitude. Saint Clément ne le laisse pas à deviner; et il répète cent et deux cents fois, que sous le nom de *connaissance*, il entend l'habitude de la vertu chrétienne acquise par un exercice continuel; et sous le nom de *gnostique*, le chrétien qui a formé cette habitude.

Quand on assure que « le chrétien parfait est » l'homme passif des mystiques modernes, » on tombe dans le défaut d'attribuer à un état extraordinaire et particulier d'oraison, ce qui convient en général au christianisme mené à la perfection par les voies communes. Les mystiques sont d'accord que sans ces états extraordinaires et passifs, on parvient à un degré éminent de sainteté et de grâce, jusqu'à être canonisé : tous les chrétiens qui sont en état de sainteté et de grâce sont sans doute des chrétiens parfaits, des contemplatifs par la foi, qui ont tourné le christianisme en habitude parfaite, qui vivent de foi, d'espérance et de charité, des gens dont la demeure est dans le ciel.

Ce serait assurément une erreur et une présomption condamnable et condamnée que de dire, que sans l'oraison extraordinaire et passive on ne peut pas être un saint. Or, ce saint sera le gnostique de notre docte prêtre; c'est-à-dire, que ce sera sans difficulté un homme spirituel et parfait. Il ne m'en faut pas davantage pour expliquer tout le système de ce Père. Sans doute il n'a pas dessein de proposer aux païens l'oraison passive, ni un état extraordinaire; ce n'eût point été par là qu'il eût fallu commencer. C'est au christianisme qu'il les appelait, et pour cela il leur en montrait l'excellence et la perfection, telle qu'on la pouvait acquérir, en suivant les maximes communes prescrites par la religion. Il en voulait faire de bons chrétiens, de vrais chrétiens, des chrétiens spirituels, en un mot des saints; et je n'en veux pas davantage pour expliquer tous les endroits qu'on nous oppose.

SECTION II.

Que l'idée que l'on vient de proposer du gnostique satisfait à tous les passages de ce Père.

Voila mon idée sur le gnostique de saint Clément d'Alexandrie. Si vous voulez, ne la prenez pas encore pour véritable. Conférez tous vos passages avec cette idée, et voyez si elle en remplit toute la force. Mais comme cela consiste en discussion, permettez-moi seulement d'appliquer à cette idée les quatre propositions auxquelles vous réduisez tout votre dessein.

« Je dois prouver, dites-vous, que la gnose, la » connaissance, la science du salut, n'est pointl e » simple état du fidèle. » J'en conviens, car c'est l'état du fidèle qui a tourné la piété en habitude; 2° continuez-vous, « qu'elle consiste dans la con» templation et dans la charité; » j'en conviens encore : car tout fidèle parfait est contemplateur, par la foi, de ce qui est éternel et invisible, comme nous l'avons appris de saint Paul; et pour ce qui est de la charité, tout le monde sait qu'elle est la perfection du christianisme. Vous ajoutez, en troisième lieu, « que c'est une contemplation et une » charité fixe et habituelle : » qui en doute? puisque l'état que je vous propose, comme celui du gnostique de notre saint prêtre, présuppose dans le chrétien l'habitude déjà formée de la foi, de l'espérance et de la charité? Mais enfin vous croyez

1. *Strom., lib.* VII, *p.* 699, 731.
2. *Tapisseries*, est la traduction du mot grec *Strômata*, que saint Clément d'Alexandrie a donné pour titre à son ouvrage. (*Edit. de Versailles.*)
3. *Joan.*, XVII. 3. — 4. *I. Joan.*, 2. 4 *et* 5. — 5. *Is.*, II. — 6. *II. Cor.*, IV. 18.

montrer ce qu'il y a de plus exquis dans l'oraison extraordinaire, en mettant dans votre quatrième et dernière proposition, que la charité du gnostique est pure et désintéressée, c'est-à-dire, qu'elle n'a pour motif ni la crainte ni l'espérance; et peut-être ne songez-vous pas à l'opinion de l'Ecole, qui bien loin d'attribuer ce parfait désintéressement de la charité à un état parfait, en fait l'essence de la charité dans les premiers degrés.

Ainsi, selon vous-même, vous ne prouvez rien dans tout votre discours; puisque tout ce que vous vous proposez d'y prouver, après tout, ne fera qu'un saint, qui sans aucune oraison extraordinaire, par la pratique constante des vertus, sera établi dans l'habitude d'aimer Dieu uniquement pour lui-même.

Vous direz : Si ce n'était que cela, serait-ce un si grand mystère? Si grand que les païens n'étaient pas capables de le porter à découvert. Car il enferme l'adoration du Père, du Fils et du Saint-Esprit, l'incarnation de Jésus-Christ, l'obligation de se conformer à la vie de ce Dieu-homme : il enferme notre union parfaite avec lui par la foi, autant qu'il est permis en cette vie; qui est précisément à quoi saint Clément voulait porter les païens, et les rendre capables peu à peu d'entendre la vie céleste qu'il fallait mener en Jésus-Christ. Mais nous aurons à parler ailleurs du secret de notre savant prêtre. Il me suffit présentement d'avoir démontré que quand vous auriez prouvé vos quatre propositions, vous n'auriez rien fait du tout.

SECTION III.

Ce que l'auteur avait à trouver selon son dessein dans saint Clément d'Alexandrie, de l'homme passif des nouveaux mystiques.

On demandera : Que fallait-il donc prouver pour aller au but? Il est aisé de le dire; il fallait prouver et trouver dans saint Clément ce qui est particulier aux nouveaux mystiques.

Et d'abord, si l'on voulait établir, par la doctrine de ce Père, celle du bienheureux Jean de la Croix, il fallait montrer dans saint Clément cette impuissance, cette impossibilité absolue de discourir, qui est le signal nécessaire pour passer à l'état contemplatif. C'est de quoi l'on ne trouve pas un seul vestige dans ce Père; et quand nous serons venus au chapitre où il est parlé de l'état passif, on verra combien faiblement, ou pour mieux dire, combien nullement on en fait la preuve.

Mais je prétends, et j'ai déjà dit, que l'homme passif de ce bienheureux n'est pas celui des nouveaux mystiques. Ils y ont ajouté que l'homme psssif n'a qu'un seul acte continué de contemplation, qui ne se peut ni ne se doit renouveler, ni réitérer, si ce n'est quand on est sorti de la voie, surtout par quelque réflexion. Les suites de ce principe sont que cet acte étant toujours uniforme, il n'admet ni demandes, ni actions de grâces, ni aucun autre acte quel qu'il soit; parce que ce serait, dans cet acte unique, une diversité et une sorte d'interruption qu'il ne souffre pas. Cet acte, par la même raison, ne s'occupe ni des attributs, ni des Personnes divines, ni en particulier de Jésus-Christ; car tout cela ne s'accorde pas avec l'uniformité de cet acte, et il en serait diversifié. Au reste, avec cet acte il n'est pas permis d'user du libre arbitre pour en produire quelque action, rien autre chose n'étant permis que d'attendre uniquement ce que Dieu voudra exciter en nous; ce qui est tenter Dieu manifestement, et introduire parmi les chrétiens une sorte d'inaction que les saints n'ont jamais connue.

Au lieu donc de se proposer seulement les quatre propositions qui composent, comme on a vu, l'état de tous les saints, il fallait entreprendre de prouver ces propositions inouïes des nouveaux mystiques; mais on n'en dit pas un mot dans la proposition du sujet, c'est-à-dire, qu'on a caché au lecteur ce qu'il y avait à prouver; et l'on croit avoir assez fait d'alléguer ensuite des excès, dont on tire les conséquences qu'on veut, et que nous allons voir en détail.

CHAPITRE IV.

La gnose consiste dans une habitude d'amour et de contemplation.

SECTION I.

Examen du premier passage qui est produit dans ce chapitre, où il est parlé de l'admiration.

Le premier passage qu'on produit dans ce chapitre en faveur des nouveaux mystiques, est celui où saint Clément rapporte ces paroles de saint Mathias : « Admirez les choses présentes; établissant, poursuit saint Clément[1], l'admiration » comme le premier degré de la connaissance qui » doit suivre. » Il cite encore un autre passage tiré de l'Evangile, selon les Hébreux, où il est écrit : « Celui qui admirera régnera : » et tout cela pour montrer la conformité de la doctrine des philosophes avec la doctrine chrétienne, à cause que les philosophes ont posé « l'admiration comme le commencement de la philosophie. » Là-dessus il produit Platon dans *le Théactète* : il pouvait citer Aristote pour la même chose. En cela il n'y a rien là de fort merveilleux, et l'on apprend aux enfants que l'admiration des effets a donné lieu à la recherche des causes, qui n'est autre chose que la philosophie. Qui doute qu'il n'en soit autant arrivé dans la prédication de l'Evangile? On admirait les choses présentes, c'est-à-dire, ou les miracles de Jésus-Christ et des apôtres, ou le manifeste accomplissement des prophéties, ou, si l'on veut, la constance des martyrs et la vertu admirable des chrétiens : on était porté à en rechercher la cause, et en la cherchant on trouvait le christianisme et Jésus-Christ même. C'est ainsi qu'on devenait chrétien[2], comme c'est ainsi qu'on devenait philosophe. Saint Clément, qui, pour attirer les philosophes à la religion, cherche toutes les convenances entre la philosophie et le christianisme, a remarqué celle-ci, et l'on tâche de nous faire accroire qu'il a eu en vue la même chose que les nouveaux mystiques, « qui mettent la contempla- » tion dans une admiration amoureuse sans rai- » sonnement, pour la distinguer de la méditation » discursive par actes réfléchis. » Mais c'est ici tout le contraire. L'admiration ne commençait la

1. *S. Clem.*, *Strom.*, *lib.* II, *p.* 380. — 2. *Tertull.*, *Apol.*

philosophie que parce qu'elle faisait réfléchir sur les effets, et ensuite rechercher les causes. L'admiration des merveilles qui se faisaient aux yeux du monde dans l'établissement de l'Evangile en faisait autant. Qu'y a-t-il de plus naturel? En tout cas, l'admiration est un signe trop équivoque de la contemplation passive, pour être ici alléguée en preuve. Tout le monde était ravi en admiration des paroles de grâce qui sortaient de la bouche de Jésus-Christ, et par là on était porté à y croire. A la vue du ciel et de la terre et des autres ouvrages de Dieu, David s'écriait : « Seigneur, que votre » nom est admirable par toute la terre[1]! » et après s'être porté par ce motif à le célébrer, il en revient encore à l'admiration. Serait-ce là l'oraison de passiveté, ou une affection générale qui convient à tout chrétien qui s'élève à Dieu par les créatures? Tout est passiveté à qui la cherche partout, et il ne faut qu'avoir nommé l'admiration comme le principe de la philosophie chrétienne, comme elle l'est de la naturelle, pour faire conclure : *Voilà le gnostique*, c'est-à-dire, *l'homme passif*, dont le partage est de contempler, et non de méditer.

SECTION II.

Autres passages produits, dont l'effet est tout contraire à celui qu'on a prétendu : restriction importante de saint Clément dans les choses de perfection qu'il attribue à son gnostique.

Le second passage est remarquable, où saint Clément ayant parlé *de cette force permanente de contempler et de posséder la vivacité de la science*, ajoute que le *gnostique*, l'homme éclairé, intellectuel et spirituel *fait tous ses efforts pour l'acquérir*[2]. Nous verrons ailleurs que ces efforts durent toute la vie, et que la distinction qu'on peut faire de ce côté-là du gnostique commençant et du gnostique parfait est sans fondement. Contentons-nous ici de remarquer que celui qui fait ses efforts est déjà gnostique, c'est-à-dire, déjà parfait. En un autre endroit, saint Clément dit, dans le même sens, « que la ressemblance avec Dieu consiste, autant » qu'il est possible, à conserver dans son esprit » une seule disposition à l'égard des mêmes cho- » ses[3]. » Encore dans un autre endroit, il met cette ressemblance « à être juste comme Dieu, et uni, » autant qu'il se peut, à son Esprit-Saint. » Il y a sans exagérer cinquante endroits, où parlant de ces permanences de contemplation et ressemblances avec Dieu, il ajoute comme un correctif nécessaire cette restriction, *autant qu'il se peut;* nous apprenant par là à la sous-entendre partout : ce qui dans la suite nous fera connaître que le gnostique, l'homme parfait n'est jamais sans quelque effort, parce qu'il ne parvient jamais à la perfection où il tend; et cela est si naturel, que je m'étonnerais beaucoup qu'on pût penser autrement. Quand donc on trouve si souvent dans saint Clément, le repos, la tranquillité, l'immobilité la ressemblance avec Dieu, et le reste, il faut suppléer *autant qu'il se peut.* Et loin de conclure des fortes expressions de ce Père, qu'on est absolument dans la permanence, dans la perpétuité de la contemplation, et le reste, il faudrait conclure au contraire qu'on y est autant qu'il se peut, autant que la condition d'une vie mortelle le peut souffrir. Or elle ne souffre pas qu'on soit toujours dans l'acte permanent de la contemplation, comme on verra en son lieu. Ce que l'âme peut et ce qu'elle fait, c'est de conserver toujours, comme le dit saint Clément, à l'égard des mêmes objets, autant qu'il lui est possible, les mêmes dispositions, les mêmes pensées; non pas qu'on puisse toujours y penser actuellement, mais parce que toutes les fois qu'on y pense on en juge toujours de même; et c'est en ce sens qu'on conclut, non pas la succession, mais la diversité des pensées, comme il sera démontré ailleurs; puisqu'aussi bien l'auteur des *Remarques* nous renvoie lui-même *à ce qu'il en dira en parlant de l'immutabilité de la gnose.*

1. *Ps.*, VIII. 1, 10. — 2. *Strom., lib.* VII, *p.* 725. — 3. *Idem, lib.* IV, *p.* 530.

Nous traiterons aussi plus commodément ailleurs cette question : Si le gnostique de notre saint prêtre a cessé d'être discursif, comme on le prétend, ou même de le pouvoir être, comme il faudrait le prouver, pour faire du gnostique un homme passif au sens des mystiques.

Au reste, tout ce qu'on rapporte, dans ce chapitre quatrième des *Remarques*, de l'habitude de la contemplation, confirme entièrement mon système. Tout ce que dit saint Clément de la stabilité du chrétien dans la contemplation, sans supposer ni passiveté ni rien d'extraordinaire, ne présuppose autre chose que la force de l'habitude, comme ce Père ne cesse de le répéter. Cette force dure à sa manière dans la nuit comme dans le jour. Il ne faut pas s'étonner, ni rapporter à des états extraordinaires que les songes soient plus réglés. Nous verrons que ce bon effet, comme celui de régler les images de notre imagination vagabonde et de notre esprit trop actif, doit suivre naturellement de l'habitude, qui tient l'esprit et le corps dans la sujétion. On parle beaucoup ici de Cassien. On examinera, en expliquant cet auteur, quel rapport il peut avoir avec saint Clément; mais je crois alors démontrer qu'il n'en a aucun avec les nouveaux mystiques. Quant à la contemplation par négation, qu'on amène ici, ce me semble, sans nécessité, nous en parlerons amplement en parlant de saint Denis; et tout cela ne sert de rien aux nouveaux mystiques; puisque cette manière de contempler Dieu, en disant plutôt ce qu'il n'est pas qu'en affirmant ce qu'il est, ne présuppose ni passiveté ni aucune de ces impuissances sur lesquelles les nouveaux mystiques fondent leurs états.

CHAPITRE V.

La gnose est une habitude de charité pure et désintéressée.

J'examinerai ce chapitre avec celui où il est parlé du désir, qui est le dixième. Je répéterai seulement, que l'opinion de l'Ecole, qui met, non pas la perfection, mais l'essence même de la charité dans cette pureté et désintéressement de l'amour, qui est celle que vous suivez avec les nouveaux mystiques, ne permet pas de conclure que ce désintéressement soit un état particulier. Que si vous dites que cet état particulier consiste dans la perfection de ce désintéressement, et que cette perfection ne se trouve que dans l'état passif, je vous demanderai si vous prétendez que tous les saints,

et en particulier tous les saints martyrs aient été dans cet état, ou l'aient même connu. Nous avons les instructions qu'on a données aux martyrs, où certainement il n'y a ni trait ni virgule qui tende là. Bien au contraire, nous verrons bientôt qu'on leur inspire tous les sentiments que vous y croyez opposés. Cependant c'étaient ceux qu'il fallait instruire dans cet état, et les y former; puisqu'ils étaient appelés à pratiquer la plus grande charité, qui est, comme dit Notre Seigneur, celle de donner son âme pour son ami.

Saint Clément s'est embarrassé aussi bien que Cassien, en cela son imitateur, lorsqu'il a séparé *les biens que l'œil n'a pas vus, ni l'oreille entendus*, et qui sont réservés à la parfaite charité, d'avec le *centuple* promis à ceux qui ont cru simplement, et qui ont agi purement par espérance; comme si Jésus-Christ avait séparé la vie éternelle, qui comprend ces biens, d'avec le centuple, ou que sans la charité, qui n'est jamais sans ce désintéressement, on pût avoir quelque part aux promesses spirituelles de son Evangile. *Ce lieu*, dites-vous, *doit être adouci*. Je laisse cela à part, et je recevrai votre adoucissement quand vous en serez content vous-même. Je laisse encore à part dans le même endroit de ce Père[1], le discours où il semble présupposer que les vrais martyrs, qui scellent leur foi par leur sang dans le sein de la charité, qui est celui de l'Eglise, peuvent être sans charité. Ce n'est pas ce que croit l'Eglise, qui les mettant tous à la tête de tous les saints dont elle honore la mémoire, leur attribue la charité dans le degré éminent, dans la plus parfaite imitation de celle de Jésus-Christ. Je laisse, dis-je, tout cela, et quoi qu'il en soit, on m'accordera du moins que les martyrs étaient appelés à l'acte et à l'habitude de la charité la plus parfaite. Mais si elle dépend de l'état passif, il fallait donc leur apprendre cet état. Cet état était-il un mystère, même pour les martyrs? non, sans doute; et si quelques chrétiens méritaient qu'on leur révélât ce secret, c'étaient les martyrs. Tout est plein dans l'antiquité des instructions qu'on leur donnait et des actes qu'ils faisaient eux-mêmes parmi les coups et sous la hache des persécuteurs, sans qu'en tout cela on voie le moindre trait de passiveté.

CHAPITRE VI.

La gnose est une contemplation permanente.

Ce chapitre a une liaison nécessaire avec celui qui suit, où il est traité *de l'état d'impassibilité de la gnose;* et l'on ne verra que sur ce chapitre la parfaite résolution des difficultés. Néanmoins pour suivre les *Remarques* autant qu'il sera possible, pied à pied, nous ferons les réflexions suivantes sur ce chapitre sixième.

SECTION I.

Explications générales, ou clefs des expressions de saint Clément.

Pour réduire les expressions de saint Clément à leur juste mesure par lui-même, il faut premièrement y sous-entendre les restrictions qu'il y apporte ordinairement, comme celle-ci, *autant qu'il se peut*, ainsi qu'il a été dit. Par exemple, on nous allègue souvent que ce Père fait comprendre Dieu à son gnostique. La solution générale à tous ces passages, c'est qu'il a dit en un autre endroit ce qu'il faut suppléer partout : « On comprend Dieu » autant qu'il se peut[1]. »

Il y a d'autres restrictions de même nature que celle-ci. On tire un grand avantage de ce que ce Père donne si souvent son gnostique comme un homme si parfait : sous-entendez, comme il l'explique en d'autres endroits, « parfait autant qu'il » est permis à un homme[2]; » ou encore plus clairement : « Le gnostique, quoique d'un mérite plus » grand, selon qu'il se peut parmi les hommes, » ne sera pourtant point appelé parfait étant en la » chair; car ce terme est réservé à la fin de la » vie[3]; ce qui lui avait fait dire dans le même endroit : « Pour de parfait en toutes choses, je ne » sais s'il y en a d'autre que Jésus-Christ[4]; » c'est-à-dire, sans difficulté, je n'en connais point.

On s'appuie principalement sur ce terme d'apathie et d'habitude, d'apathie ou d'impassibilité, si souvent attribué par saint Clément à son gnostique; mais si l'on avait remarqué cette restriction, *habitude d'apathie pour ainsi dire*[5], ce seul correctif aurait empêché bien des conséquences outrées et insupportables.

En général les grands mots exagératifs portent en eux-mêmes leurs restrictions dans leur propre excès, et l'on voit bien naturellement qu'ils demandent un correctif; mais quand ce correctif est apporté par l'auteur même, le dénouement est certain, et il n'est pas permis de s'y tromper.

C'est encore un autre correctif de la même expression d'apathie, que de dire que le gnostique tâche d'approcher de celle de Notre Seigneur; c'est-à-dire, que son apathie n'est pas une perfection où il soit parvenu, mais un effort pour y parvenir, qui est le langage commun de tous les saints, comme on verra.

La seconde solution générale de ces sortes de passages, c'est de les entendre par comparaison. Par exemple, la vertu par habitude, qui est celle que saint Clément attribue partout à son homme spirituel, est fixe et permanente, immobile par comparaison à une simple disposition encore changeante et douteuse des commençants. C'est par cette sorte de comparaison que les philosophes eux-mêmes attribuent à l'habitude un état fixe, et par là une certaine immobilité, à la différence de ces premières dispositions changeantes et incertaines.

C'est ce qu'explique saint Clément par ces paroles : « Tant que la partie principale de l'âme » demeure dans un changement et dans l'instabi- » lité, la force de l'habitude ne s'y peut pas con- » server[6]. » Il a donc fallu établir quelque chose de permanent et immuable de soi pour expliquer la nature de l'habitude; ce qui ne suppose ni passiveté, ni aucune voix extraordinaire, mais la seule définition de l'habitude formée.

J'ajoute, en troisième lieu, qu'il faut regarder ce discours où l'on donne l'idée et la forme d'un homme parfait, dans le même sens qu'en donnant

1. *Strom., lib.* IV, *p.* 519, *etc.*

1. *Strom., lib.* I, *p.* 355. — 2. *Lib.* V, *p.* 666. — 3. *Lib.* IV, *p.* 526. — 4. *Lib.* IV, *p.* 525. — 5. *Idem, p.* 528. — 6. *Lib.* VI, *p.* 653.

l'idée d'un roi ou d'un capitaine, on énonce ce qui doit être, et où l'on doit tendre, plutôt que ce qui est en effet. Un roi fait toujours justice : un capitaine n'est jamais surpris, il prévoit tout, il est prêt à tout, et ainsi du reste. Ainsi un homme spirituel est imperturbable, c'est-à-dire, il le doit être, et telle est la fin qu'on se propose. C'est ce qu'explique en termes formels saint Clément lui-même[1] . . . .

. . . .

SECTION II.

Locutions plus particulières, et preuves que le gnostique fait toujours de nouveaux efforts.

SAINT CLÉMENT dit que le gnostique, qui est déjà arrivé à être le maître de lui-même et à contempler toujours, s'applique, autant qu'il peut, à posséder la puissance de la contemplation. Comment il peut s'appliquer à posséder ce qu'il a, il est aisé de l'entendre; c'est à cause qu'il n'est jamais si absolument possesseur de cet état, qu'il n'ait toujours besoin de s'appliquer à le posséder de plus en plus. Car les plus parfaits veulent toujours devenir plus parfaits, et ne cessent de se proposer au-dessus de tout ce qu'ils ont une perfection souveraine, dans laquelle néanmoins ils tendront encore plus haut. Saint Paul nous en est un bon témoin, et il montre à ceux qu'il nomme parfaits, qu'ils doivent toujours s'étendre à une perfection plus éminente, sans jamais se relâcher de leurs poursuites, ni cesser de désirer leur avancement, comme la suite le montrera plus clair que le jour. Conformément à cette doctrine, celui qu'on nous donne comme un gnostique des plus parfaits, « qui est contraint à être bon, et qui de » bon et fidèle serviteur est parvenu à être ami » par la charité, à cause de la perfection de l'ha- » bitude qu'il a acquise purement par la discipline » et par un grand exercice[2]; » (le voilà, ce me semble, assez parfait) et néanmoins celui-là même « fait de grands efforts pour arriver à la souve- » raine perfection de la connaissance, orné dans » ses mœurs, établi dans l'habitude, ayant toutes » les richesses du véritable gnostique. » On désire donc encore quand on a la connaissance parfaite, et non-seulement on désire, mais encore on fait des efforts pour passer plus outre.

C'est donc en vain qu'on cherche dans saint Clément le passif des nouveaux mystiques, qui est si plein, que loin d'avoir à faire aucun effort, il ne pousse pas même un seul désir, et ne fait à Dieu aucune demande. Mais tout cela c'est une idée, que nous verrons combattue par cent passages de saint Clément, qu'on lui veut donner pour patron.

[*La troisième Section manque tout entière.*]

1. Il se trouve ici une lacune d'une page à peu près. On en trouvera encore quelques autres dans la suite, qu'on aura soin de marquer. Lorsque M. de Meaux travaillait à son *Instruction sur les Etats d'oraison*, il crut devoir y faire entrer plusieurs endroits de cet ouvrage, qui convenaient à la matière qu'il traitait alors. C'est ce qu'on voit principalement dans le sixième livre de cette instruction, où il emploie l'autorité de saint Clément. L'illustre auteur, qui ne destinait point cet ouvrage à l'impression, parce qu'il se flattait que M. Fénelon, contre lequel il ne voulait point faire d'éclat, se rendrait à ses raisons, ne faisait aucune difficulté d'employer, quand l'occasion s'en présentait, des matériaux tout trouvés et tout disposés ; et voilà la vraie raison des lacunes qu'on trouve dans *la Tradition des nouveaux Mystiques* (Edit. de Paris).

2. *Strom., lib.* VII, *p.* 735, 736.

SECTION IV.

Si le gnostique exclut tout raisonnement discursif.

L'AUTEUR des *Remarques*, prétend que « toutes » ces expressions[1] marquent clairement une con- » templation habituelle sans actes réfléchis et dis- » tincts. » Et un peu après : « Elle ne consiste » point, dit-il, en actes réfléchis et passagers, ce » qui enfermerait des retours et des interruptions.» Le contraire paraîtra bientôt : mais pour aller au principe, il faut voir avant toutes choses, si saint Clément a exclu le raisonnement discursif.

Et d'abord nous venons de voir que la science de son gnostique ou contemplatif est « une ferme » compréhension de la vérité, qui, par des raisons » certaines et invariables nous mène à la connais- » sance de la cause[2]. » Or cet état, où l'on procède par les vraies raisons à la connaissance de la cause, est un état discursif. Notre saint prêtre n'a donc pas exclu cet état de celui de son gnostique.

« Le gnostique, dit-il ailleurs[3], use très-bien de » la science. » Et un peu après : « En contemplant » en elle-même la substance qui fait l'objet de la » géométrie et se la rendant familière, il atteint » par l'intelligence la nature du continu, et la » substance immuable qui est différente de tous » les corps. » Voilà un homme qui procède par la connaissance de la nature du corps, à celle de la nature incorporelle et immuable, c'est-à-dire, à celle de Dieu. Il continue : « L'astronomie l'éle- » vant au ciel et aux révolutions des étoiles, il » considère sans cesse les choses divines et ce beau » concert de toutes les parties de l'univers, qui a » conduit Abraham à la connaissance du Créa- » teur. » Il poursuit : « La dialectique sert au » gnostique à faire la division des genres dans » leurs espèces, et la différence des êtres, jusqu'à » ce qu'il soit arrivé aux premiers et aux plus sim- » ples. » Il conclut qu'il faut obéir au prophète qui parle ainsi : « *Cherchez Dieu et affermissez-* » *vous dans la vérité; cherchez sa face en toute* » *manière*[4], car Dieu ayant parlé en tant de sortes, » on ne le connaît pas par une seule voie. Le gnos- » tique ne regarde donc pas les sciences comme » des vertus, et ce n'est pas pour cela qu'il en ap- » prend plusieurs; mais s'en servant comme de » secours pour faire la distinction des choses com- » munes et des propres, il les emploie à la con- » naissance de la vérité. » Je ne veux pas conclure de là, ni que tout le monde soit obligé à tous ces discours, ni qu'il s'en faille toujours servir; mais seulement que les connaissances et les actes discursifs, loin de répugner au genre de l'état du gnostique, au contraire sont pour lui un des moyens de chercher la face du Seigneur.

C'est encore dans le même esprit que saint Clément dit ailleurs[5] « que la science gnostique est la » contemplation de la nature; » sans doute parce qu'elle élève le spirituel à la connaissance et à l'amour de Dieu.

Tout cela est d'un esprit bien différent de celui des nouveaux mystiques, qui dans leur état pas-

1. Celles sans doute qui étaient dans la troisième Section.
2. *Strom., lib.* VII, *p.* 695. — 3. *Lib.* VI, *p.* 654, 655. — 4. *Ps.*, CIV. 4. — 5. *Strom., lib.* IV, *p.* 475.

sif, qui est le seul qu'ils reconnaissent pour contemplatif, non-seulement ne reçoivent plus ces progrès de la créature au Créateur, qu'ils relèguent à l'état plus bas de la méditation; mais ne veulent même pas permettre qu'on se serve de Jésus-Christ et des mystères de son humanité pour aller à Dieu. Au contraire, à toutes les pages de saint Clément d'Alexandrie, on verra dans le gnostique une considération perpétuelle des paroles et des actions de l'Homme-Dieu pour s'exciter à lui ressembler. C'est un raisonnement que ce Père ne fait jamais quitter à son gnostique; et je le prouverais par cent passages, si je ne croyais inutile de rechercher avec soin ce qu'on trouvera sous sa main à l'ouverture du livre. En général, on ne trouvera aucun endroit de ce Père où il sépare le μελετᾶν, c'est-à-dire, la méditation, ni le λογικὸν et les autres mots qui signifient le raisonnement, d'avec l'état contemplatif ou gnostique; au contraire on les voit partout marcher ensemble : et si l'on répond qu'il parle plus en général et ne vient pas à ces précisions, c'est par là même que je conclurai qu'elles lui sont inconnues, ou du moins qu'elles ne sont point, comme on prétend, l'objet de son livre.

Mais passant plus outre, je dis qu'à bien plus forte raison, il n'a pas intention d'exclure de l'état gnostique ou parfait les efforts, au sens qu'on dira, ni les actes distincts et réfléchis que nous allons voir qu'il fait faire en grand nombre à son gnostique. En attendant, nous voyons que ces actes ne répugnent pas à la nature de la connaissance que ce Père se propose de nous expliquer.

SECTION V.

De la contemplation par négation du simple regard amoureux, et de l'exclusion des attributs.

Il faut bien trouver dans saint Clément le *regard amoureux;* mais afin que ce soit celui des mystiques, il doit exclure toute idée distincte. C'est une notice générale et confuse de Dieu sans attributs, ni absolus ni relatifs. En cette sorte ils entraînent nécessairement une succession de pensées contre les principes des nouveaux mystiques; mais c'est ce que saint Clément ne connut pas. « Dieu, dit-il[1], est infini et sans figure, et ne peut » être nommé. Quoique nous le nommions quelquefois improprement et en le nommant Dieu, » ce qu'on ne peut faire proprement, et que nous » le nommions Un, ou Bon, ou Intelligence, ou » Celui qui est, ou Père, ou Dieu, ou Créateur, » ou Seigneur, nous ne prétendons point par là » dire son nom; mais nous nous servons de tous » ces beaux noms à cause de notre disette..... Car » aucun d'eux pris à part n'exprime Dieu, mais » tous ensemble en indiquent la souveraine puissance. » Voilà comment on est contraint, pour connaître Dieu, de conduire son esprit sur plusieurs idées, étant impossible d'en trouver aucune dont on soit content; de sorte que tout se termine à se perdre dans quelque chose de plus inconnu.

Parmi toutes ces idées, les mystiques, à qui il n'en faut qu'une seule et encore la plus générale, s'attachent à celle-ci, *Celui qui est;* et c'est en effet la plus grande, comme la plus simple de toutes. Mais saint Clément d'Alexandrie la range avec les autres, dont le concours est nécessaire pour exprimer Dieu à notre manière imparfaite. On voit aussi qu'il ne s'astreint pas et qu'il n'astreint pas son gnostique à la manière négative de connaître Dieu. Ainsi en toutes façons il admet dans l'état contemplatif la succession des pensées; et l'une et l'autre méthode, je veux dire l'affirmative et la négative, sont toutes deux excellentes dans les voies de Dieu, puisqu'elles aboutissent également à le reconnaître incompréhensible.

Je ne vois pas au surplus quel avantage on peut tirer de ce que saint Clément préfère la manière négative. Elle n'est pas plus passive que l'autre, ni par conséquent plus favorable aux nouveaux mystiques. On vient par raisonnement à connaître qu'on ne peut rien dire de Dieu qui soit digne de sa perfection, comme on vient par raisonnement à dire qu'il est parfait. La foi enseigne aussi également l'un et l'autre, et l'on n'a besoin ni pour l'un ni pour l'autre de la passiveté des mystiques.

Quant à l'exclusion des images, qu'on trouve en beaucoup d'endroits de saint Clément, il entend ordinairement les images corporelles de Dieu, qui sont comme autant d'idoles que se forgent dans leur esprit les hommes charnels. Il entend aussi quelquefois toutes les images sensibles qui se mettent entre Dieu et nous. Mais les nouveaux mystiques poussent la chose bien plus loin, puisque, par les images qu'ils excluent, souvent ils entendent les idées distinctes, et souvent même celle de Jésus-Christ homme : deux choses, comme on a vu, directement opposées à ce Père.

SECTION VI.

Fortes expressions de saint Clément sur l'immutabilité, qu'il attribue à son gnostique.

Il en faut maintenant venir aux expressions dont on se prévaut le plus, qui sont celles où saint Clément dit, principalement au septième livre[1], que le gnostique ne peut déchoir, et que sa vertu est inamissible. Or l'on pourrait demander d'abord : Que prétendez-vous? quoi? que ces propositions sont véritables; ou qu'encore qu'elles soient fausses jusqu'à l'hérésie formelle, et expressément condamnées, il est permis de les avancer, et encore sans correctif, et même ne pas observer le correctif de saint Clément, car le voici aux mêmes endroits que vous citez[2]. « L'habitude de» vient naturelle à celui qui s'en fait, par l'exer» cice gnostique (parfait), une vertu qu'on ne peut » plus perdre (inamissible); car comme la pesan» teur est assignée et attribuée à la pierre, ainsi » la science inamissible l'est à celui dont nous » parlons, non involontairement (comme la pierre), » mais de son bon gré par la puissance raison» nable (gnostique, intellectuelle et parfaite) et » prévoyante. » Vous tirez avantage de la comparaison de la pierre, mais votre auteur ne s'en sert que pour montrer au contraire de la différence entre une pierre qui agit sans volonté, et le gnostique qui agit *volontairement* et librement, *par raisonnement, par intelligence, par prévoyance:* et c'est pourquoi il continue : « Il parvient donc

1. *Strom., lib.* V, *p.* 587.

1. *Strom., lib.* VII, *p.* 725, *etc.* — 2. *Idem, p.* 726.

» (le gnostique ou l'homme parfait) à ne pouvoir » perdre la vertu, parce qu'il ne peut perdre la » précaution ; il vient par la précaution à ne pé- » cher plus, et par le bon raisonnement τῆς εὐλογι- » σίας à rendre la vertu inamissible. Il paraît que » la gnose (la connaissance pratique et parfaite de » la vertu chrétienne) donne le bon raisonnement, » puisqu'elle apprend à discerner ce qui peut don- » ner du secours pour la permanence de la vertu. » La gnose (la connaissance) de Dieu est donc une » très-grande chose, puisque par elle on conserve » ce qui rend la vertu inamissible ; » c'est-à-dire, comme on a vu, la prévoyance, la précaution, le bon raisonnement, que le gnostique comme gnostique conserve toujours, et ne peut pas ne pas conserver, tant qu'il est gnostique, encore qu'il le conserve *volontairement* et librement, ce qui est toujours, comme vous savez, la même chose dans saint Clément en cent endroits.

Vous avez vu ce passage, vous l'avez cité, et vous en faites votre fort. Dites-vous donc à vous-mêmes pourquoi vous n'y avez pas vu ces prévoyances, ces précautions, ce bon raisonnement du gnostique, et tout ce qu'il conserve pour rendre la vertu inamissible, non plus que la connaissance et le discernement de tous les secours qu'on peut avoir pour cela.

Un de ces secours est la demande que saint Clément avait exprimée en disant dans le même livre, quatre ou cinq pages au-dessus du passage qu'on vient de voir[1] : « que le gnostique doit prier plus » que tous les autres, parce qu'il sait les véritables » biens et ce qu'il faut demander en particulier, et » quand, et comment ; » ce qu'il réfute sans cesse, comme nous verrons au chapitre de la prière. Mais ce que je veux remarquer ici, « c'est que le gnosti- » que, et le gnostique par possession τῇ κτήσει, » par-là donc gnostique parfait, « prie et demande » les véritables biens, c'est-à-dire, les biens de » l'âme, coopérant aussi (et s'aidant lui-même) » pour parvenir à l'habitude de la bonté, en sorte » qu'il n'ait pas les biens comme on a des sciences » surajoutées, mais qu'il soit bon lui-même. »

Il n'y a point là de contradiction. Car encore que le gnostique ou le chrétien parfait soit déjà bon, et qu'il ait déjà l'habitude de la vertu, ou il ne croit point l'avoir, ou il ne songe pas qu'il l'ait, oubliant ce qu'il a passé et s'étendant toujours en avant à l'exemple de saint Paul, comme saint Clément nous l'a dit dans son *Pédagogue*[2] ; ou enfin il ne l'a jamais assez, et il en demande sans cesse la continuité et l'augmentation, comme nous le verrons au chapitre de la prière.

Voilà donc de quelle manière le gnostique ne peut déchoir, et que sa vertu est inamissible, parce qu'il fait tout ce qu'il faut pour la rendre telle : car il prie et demande à Dieu d'être bon ; et non content de prier, et de laisser ensuite tout faire à Dieu, *il s'aide lui-même*, comme dit saint Clément[3] ; et les secours qu'il se donne sont ceux que ce même Père a expliqués un peu après[4] ; c'est-à-dire, la prévoyance, la précaution, et le bon raisonnement, pour conserver en lui-même tout ce qui rend la vertu inamissible.

1. *Strom.*, *lib.* VII, *p.* 721. — 2. *Pædag.*, *lib.* I, *p.* 107. — 3. *Strom.*, *lib.* VII, *p.* 721. — 4. *P.* 726.

Ainsi les propositions de saint Clément ne sont pas *si étonnantes* que vous voulez les faire paraître, puisqu'au fond, comme vous voyez, elles sont conditionnelles, et entièrement semblables à celles-ci du Psalmiste[1] : « Il règle tous ses discours avec » jugement ; éternellement il ne sera point ébranlé : » son cœur est toujours prêt à se confier au Sei- » gneur : son cœur est affermi et ne sera point » ému. Celui qui se fie en Dieu est comme la mon- » tagne de Sion : celui qui habite en Jérusalem ne » sera point ébranlé. » Il ne reste plus qu'à dire que ces dispositions sont uniquement de l'état passif, et non de l'état du chrétien, qui parvient, comme il est certain, par les grâces et les voies communes à l'habitude de la vertu, jusqu'à devenir un saint digne du culte public. Mais saint Clément s'opposerait à cette pensée, puisqu'il veut que ceux dont il parle, c'est-à-dire, les hommes parfaits, non contents de demander à Dieu les vrais biens, ce qui n'est pas passif, fassent ce qui l'est encore moins, si l'on veut ; c'est-à-dire, qu'ils s'aident eux-mêmes à les obtenir et à les conserver par la prévoyance ou la précaution que donne le bon raisonnement ; en sorte qu'ils ne puissent les perdre, au sens qu'on dit que celui qui observe tous ses pas ne tombe pas et même ne peut pas tomber.

Au reste, on peut voir encore, dans ces passages, si le contemplatif de saint Clément est un homme qui, attaché à un seul acte toujours continué sans interruption et sans réflexion, a cessé de raisonner, de prévoir, de prendre ses précautions ; et si, comme les autres hommes, il ne reçoit pas la succession des pensées, plus ou moins, selon le degré de perfection où il est, mais toujours immanquablement tant qu'il est en vie. On peut encore décider par là si saint Clément, comme on le prétend, a reconnu l'abandon des nouveaux mystiques ; c'est-à-dire, un abandon, où sans rien produire de son côté et sans oser se remuer, on attend que Dieu fera tout. Mais ce sera là la matière d'un autre chapitre, où l'on verra que s'il y a un Père opposé à cet abandon, c'est celui-ci, comme on le peut déjà voir ; mais on le verra toujours de plus en plus.

SECTION VII.

Solutions particulières pour les passages où il est dit que le gnostique en vient à une habitude de contemplation éternelle, immuable, et inaltérable.

Les passages qu'on vient de voir suffiraient pour faire bien entendre ces derniers. Mais nous avons outre cela trois solutions fondées sur des principes particuliers, dont le premier est tiré de la nature des objets de la contemplation, qui étant invariables causent une science qui leur est semblable, c'est-à-dire, qui ne varie point, qui est ferme et inébranlable, et qui communique ces qualités au sujet où elle se retire, ce que je tranche en un mot, parce qu'il a déjà été expliqué[2].

Le second principe est tiré de la nature de l'habitude formée par opposition aux premières dispositions changeantes et incertaines, ce qui a aussi été déjà expliqué[3].

1. *Ps.*, CXI. 5, 8 ; CXXIV. 1.
2. Bossuet renvoie à la troisième Section de ce chapitre. C'est celle qui manque, comme nous l'avons déjà observé (*Edit. de Paris*).
3. Ci-dessus, *sect.* I.

Enfin le dernier principe est tiré de la nature de la charité, sans laquelle il n'y a point de contemplation parfaite. Or c'est la charité dont saint Paul a dit qu'elle ne se perd jamais[1], parce qu'au lieu que la foi et l'espérance s'évanouissent dans la claire vue, la charité ne fait que s'y affermir. Voilà donc, sans avoir recours aux passivetés des mystiques, trois raisons d'attribuer quelque chose d'inaltérable, d'invariable et d'inébranlable au contemplatif parfait. La première, pour établir la différence des opinions, d'avec la science gnostique ou intellectuelle dont les objets sont éternels : la seconde, pour établir la différence des dispositions changeantes d'avec l'habitude formée : la troisième, pour établir la différence de la charité d'avec la foi et l'espérance; et c'en est assez pour expliquer le passage de saint Clément où il est dit, que *la gnose* ou la connaissance de la sagesse « parvient par l'exercice à une habitude de contemplation éternelle et inaltérable[2], » et les autres de même nature.

SECTION VIII.

L'entendre perpétuel de saint Clément s'explique par les mêmes principes, et par la nature de l'habitude.

On fait bien valoir et on répète souvent ce passage de saint Clément : « L'entendre, par le continuel exercice, devient un toujours entendre, et » toujours entendre est l'essence ou la substance, » οὐσία, du gnostique ou du spirituel par une certaine température qui n'a point d'interruption, » et la perpétuelle contemplation est une vive subs» tance, ζῶσα ὑποςασις[3]. » C'est principalement dans ces paroles qu'on croit trouver l'état passif; mais de bonne foi et sans raffiner, elles ne supposent autre chose, sinon que la force de l'habitude est une seconde nature[4].....

SECTION IX.

Des nécessités que saint Clément attribue à son gnostique.

On cite, p. 118 des *Remarques*, ce passage : « Qu'il (le gnostique) est contraint à être bon; » et p. 121 et autres : « Qu'il boit, qu'il mange, » qu'il se marie, non par choix, mais par néces» sité. » On ne comprend pas en vérité qu'un si habile théologien puisse alléguer de tels passages. Le premier qui porte que « le gnostique est con» traint à être bon[5], » se peut entendre facilement par celui-ci du même livre : « Le commandement » nous contraint à cause de l'excellente bonté[6], » ou de Dieu, ou de sa loi et de ses préceptes : encore plus clairement ce passage, « le gnostique est contraint à être bon, » se doit entendre par celui-ci qui lui est semblable : « Nous sommes » contraints à être chrétiens[7]; » c'est-à-dire, que nous y sommes déterminés par des raisons convaincantes, et que nous y sommes portés par un attrait invincible. Si cela signifie que c'est être passif à la manière des nouveaux mystiques, tout chrétien le sera, et saint Clément ne parlera plus d'un état extraordinaire. Au reste, c'est partout le même mot qu'il faut traduire de même, βιάζεται, βιαζόμεθα, βιαζόμενης, εντολῆς, avec la terminaison passive. Est-ce là ce passage qu'on répète tant pour établir l'état passif? Voyons l'autre.

« La gnose ne devient jamais ignorance, et l'ex» cellent ne se change point en mal : c'est pour» quoi il obéit, il mange, il se marie non par choix, » mais par nécessité[1]. » Les premières locutions sont de la nature de celles-ci du même Père : « L'homme de bien ne fait point le mal : la charité » ne permet point de pécher[2], » qui reviennent à » celles-ci : « Ce qui est né de Dieu, ne pèche » pas[3] : la charité ne pense point le mal[4], » et le reste; qui marque plutôt la nature des vertus, et à quoi elles portent l'âme, que la perfection entière et absolue du sujet. Mais qu'on le prenne comme on voudra, nous avons assez démontré le sens de semblables propositions. Pour celle-ci, où l'on veut trouver de si grands mystères : « Il boit, » il mange, il se marie, non par choix, mais par » nécessité, » visiblement elle ne regarde que les nécessités corporelles. Pour en être convaincu, il ne faut que considérer ce que saint Clément met ensemble. S'il avait voulu expliquer que le sage fait tout par nécessité, il ne fallait pas restreindre son discours aux nécessités corporelles. Il a raison de dire que le sage n'y satisfait point par choix; car il voudrait ne les point avoir; mais il y cède par nécessité. On trouvera partout dans saint Clément, comme dans les autres auteurs, qu'il appelle nécessités, celles qui viennent du côté du corps, parmi lesquelles il compte le mariage; comme quand il dit au cinquième livre[5], « qu'en ce qui » regarde le mariage, la nourriture et les autres » choses semblables, il ne faut rien faire par cupi» dité, mais seulement ce que la nécessité de» mande. » Il ne faut pas nous donner la peine d'expliquer en quelle sorte le mariage est compris parmi les nécessités ou besoins. On sait ce qu'en dit saint Paul[6]. Cet Apôtre appelle cela *nécessité* aussi bien que saint Clément, et comme lui il l'oppose au choix et à la puissance qu'on a sur sa volonté. Il ne faut point faire fort sur le mot de *choix*; ce sont façons de parler de tout le langage humain. En ce sens saint Clément oppose toujours ce qu'on fait par crainte, ou même par espérance, à ce qu'on fait librement, par volonté ou par choix. A plus forte raison a-t-il pu dire que son sage ne boit ni ne mange point par choix; parce que ce sont des servitudes du corps dont il voudrait être délivré. Voilà sans doute tout le mystère de ces nécessités et de ces choix, d'où l'on tire tant d'avantages. Et ce qu'ajoute saint Clément : « Que le » sage mange et se marie, si le Verbe le dit, et » comme il convient[7], » est clairement de même dessein que le reste; car le Verbe ayant prescrit par sa parole quand il faut faire ces choses, il n'y a qu'à faire ce qu'il dit. Que si l'on veut ajouter l'inspiration à la parole, ce ne sera toujours, sans voie extraordinaire, que l'état du chrétien parfait, qui sait mieux que tous les autres qu'il ne pense rien de lui-même comme de lui-même.

1. *I. Cor.*, XIII. 8. — 2. *Strom.*, *lib.* VI, *p.* 645. — 3. *Lib.* IV, *p.* 529.
4. Le reste de cette Section a été ôté par l'auteur, pour être employé ailleurs (*Edit. de Paris*).
5. *Strom.*, *lib.* VII, *p.* 735. — 6. *Idem*, *p.* 732. — 7. *Lib.* VI, *p.* 689.

1. *Strom.*, *lib.* VII, *p.* 741. — 2. *Idem*, *p.* 693; *lib.* IV, *p.* 519. — 3. *I. Joan.*, III. 4. — 4. *I. Cor.*, XIII. 5. — 5. *Str.*, *lib.* V, *p.* 450. — 6. *I. Cor.*, VII. 9. — 7. *Pag.* 741.

SECTION X.

Suite des passages du chapitre sixième.

Je laisse ce qu'on dit de la pureté des songes, à quoi nous avons déjà satisfait. Saint Clément ajoute que « le gnostique est toujours pur pour la » prière; car il prie avec les anges, leur étant déjà » égal. Il n'est jamais hors d'une sainte garde; » enfin il est parvenu à la mesure de l'homme par- » fait[1]. » Je ne vois point là d'état extraordinaire, mais seulement que saint Clément a suivi l'interprétation de ceux qui rapportent à la perfection de cette vie, cette mesure de l'âge parfait dont parle saint Paul[2]; ce qui n'induit qu'une perfection telle que l'ont tous les saints, qui sans doute ne sont pas passifs.

J'en dis autant de « cette garde des anges dont » le gnostique ne sort jamais. » Tous les saints sont sous cette garde, et ce n'est pas l'oraison passive qui les y met. Il ne sert de rien d'insister sur la perpétuité et la consistance, ou permanence de la contemplation. Nous avons vu qu'elle ne dépend pas de la passiveté des mystiques. Il est vrai que saint Clément représente « au milieu de la vraie » Eglise une portion plus pure que le reste, qu'il » nomme l'Eglise spirituelle[3]; » mais il resterait à prouver qu'elle n'est composée que des âmes passives. « Elle est poussée, dit-on, par l'esprit de » Dieu. » Sans doute; car tous ceux qui ont reçu l'esprit d'adoption, en sont poussés et animés. « Elle demeure dans le repos de Dieu; » donc elle est dans l'état passif. On nie cette conséquence, et tout ce qui ne va pas là est inutile au sujet.

CHAPITRE VII.

Sa gnose est un état d'impassibilité.

Nous sommes arrivés au chapitre de l'apathie, où l'on trouve d'abord un passage, dont on dit, qu'on n'en connaît point de plus digne d'attention. Il le faut exactement considérer.

SECTION I.

Passage du livre sixième rapporté dans ce chapitre : En quel sens l'homme parfait est sans désir.

Premièrement, il faut remarquer que dans la plupart des passages où saint Clément semble exclure le désir, il se sert du mot de *concupiscence*, ἐπιθυμία, qui ne signifie pas désir en général, mais ordinairement et presque toujours cupidité, convoitise, qui est la source des mauvais désirs, principalement de ceux qui nous portent aux plaisirs des sens. C'est aussi l'acception de ce mot, premièrement dans le Décalogue, *Non concupisces*, et ensuite dans toutes les Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, et dans saint Clément en cinq cents endroits. C'est donc une faute dans les *Remarques* sur saint Clément, de traduire, ἐπιθυμία, *désir*, ce qui exclut les bons désirs comme les mauvais; et c'est une première remarque qu'il n'y a rien à conclure contre les *désirs* en général, des passages où se trouve le mot ἐπιθυμία, *concupiscence*, *cupidité*.

Il faut pourtant remarquer qu'en un seul endroit, qui est celui du sixième livre que nous avons ici à considérer, il se sert d'un mot plus général ὀρέξις, qui se prend même pour le bon désir; de sorte qu'il semble dire que le gnostique ne désire rien; mais il ne faut qu'entendre le comment pour renverser le système[1]. . . . .

1. *Strom.*, *lib.* VII, *p.* 739. — 2. *Ephes.*, IV. 13. — 3. *Strom.*, *lib.* VII, *p.* 739.

SECTION III.

Suite du passage, où il est parlé de l'apathie du gnostique.

Afin qu'on voie mieux toute la suite du passage, il commence ainsi : « Le gnostique n'a de passions » que celles qui sont nécessaires pour la subsis- » tance du corps, comme la faim et la soif, et les » autres de même nature[2]. » Il expose ensuite trois choses, dont l'une regarde Notre Seigneur, l'autre les apôtres, et la troisième les autres parfaits. Pour le Sauveur, son corps conservé par une vertu supérieure n'avait besoin ni de manger, ni de boire, que pour montrer seulement qu'il n'était pas un fantôme; et « en un mot, poursuit-il[3], il » était absolument impassible, n'ayant aucun mou- » vement de passion, ni de volupté, ni de douleur. » Si l'on ne prend les expressions des plus grands auteurs avec un esprit d'équité, on leur fait tout renverser. Dira-t-on au pied de la lettre, que Notre Seigneur n'avait le sentiment ni de la faim, ni de la soif, ni de la douleur ou de la tristesse, ni de la frayeur, et de tant d'autres passions marquées expressément dans l'Evangile? Veut-on attribuer cette erreur à saint Clément? Il ne l'en faudrait plus croire, et il se détruirait par son propre excès. Entendons donc, qu'en ôtant ces passions à Notre Seigneur, ce n'est pas le sentiment qu'il lui veut ôter, mais la sujétion, la nécessité, en un mot, l'involontaire. Il passe aux apôtres, qu'il « rend maîtres, après la résurrection de » Notre Seigneur, de la colère, de la crainte et de » la convoitise; » sans leur donner même « ce qui » paraît bon (à quelques-uns des philosophes quoi- » que non à tous) dans les mouvements passion- » nés, comme sont l'audace, l'émulation, la joie, » la cupidité, à cause d'une certaine fermeté d'âme » qui fait qu'ils ne changent en aucune sorte[4]. » Il conclut donc que ces passions, quoique bonnes dans l'opinion de quelques-uns, *ne doivent pas être admises dans l'homme parfait* duquel il exclut encore, pour les raisons qu'il en apporte, la colère, l'émulation, la jalousie, l'amitié vulgaire, même la vertu qui tranquillise l'esprit εὐθυμια; car rien ne le peine. Ce qu'il finit par ces termes : « Il ne » tombe en aucune sorte dans la concupiscence, » ni dans l'appétit : il n'a besoin dans son âme » d'aucune autre chose, étant toujours avec son » bien-aimé, et par toutes ces raisons il fait l'effort » qu'il peut pour être semblable à Jésus-Christ jus- » qu'à l'impassibilité, εἰς ἀπάθειαν. »

Avant que de passer outre, je demande si l'on peut dire avec la moindre apparence que les apôtres soient parvenus à n'avoir plus aucun mouvement de passion involontaire? Ce serait être tout à fait égal à Jésus-Christ, et non pas, comme dit ce Père, *faire ses efforts pour arriver à son apa-*

1. Ici se trouve une assez grande lacune, qui renferme tout le reste de cette première Section, et toute la seconde; et M. de Meaux marque de sa propre main à la marge de son manuscrit, qu'il a transporté ailleurs plusieurs pages, qui ne se trouvent plus dans cet endroit (*Edit. de Paris*).
2. *Strom.*, *lib.* VI, *p.* 649. — 3 *Idem*, *p.* 650. — 4. *Ibid.*

thie. Quand saint Paul disait : *Je ne fais pas le bien que je veux*, etc., n'avait-il rien d'involontaire en lui-même? et quand on voudrait répondre, malgré les démonstrations de saint Jérôme, de saint Augustin, de Cassien même, qu'il ne parlait pas en sa personne; c'est certainement en sa personne qu'il parlait de cet ange de Satan qui le persécutait, pour réprimer son orgueil. De quelque façon qu'on l'explique, une passion plus grossière lui fut donnée pour remède d'une passion plus délicate; et après cela faire dire à notre saint prêtre en toute rigueur, que l'homme parfait n'a plus de mal à réprimer, quoique je n'aie pu encore trouver ce passage, c'est lui faire ignorer les premiers principes.

Bien plus, non-seulement les apôtres étaient capables de mouvements involontaires; mais encore, par la faiblesse commune de l'humanité, dont ils ne pouvaient pas être tout à fait exempts, ils leur cédaient quelque chose. Par exemple, saint Barnabé n'était peut-être pas sans quelque passion et sans trop d'adhérence à son sens, quand il se sépara de saint Paul au sujet de saint Marc. Saint Pierre ne fut pas sans quelque affection humaine, quand il mérita d'être repris hautement par saint Paul. On ne pourrait donc pas pousser à bout les propositions de saint Clément d'Alexandrie, sans le faire tomber dans des erreurs trop grossières pour un si grand homme.

Qu'est-ce donc qui peut donner lieu aux fortes expressions de ce Père? C'est à cause que les apôtres et les parfaits, s'ils ne venaient pas tout à fait, comme Jésus-Christ, à n'avoir rien en eux d'involontaire, ils en venaient jusqu'au point qu'ils n'en étaient point abattus; et que s'ils recevaient quelques blessures légères, non-seulement ils n'en recevaient point de mortelles, mais encore ils n'en recevaient point qui altérât leur santé. Ainsi on croit être sain, quand on n'a plus que de petits restes de la maladie : on croit être victorieux, quand on a tellement vaincu un ennemi, qu'il ne combat plus que faiblement.

Nous en dirons davantage sur la suite de ce passage. En attendant, on en voit assez pour prendre des tempéraments sur des propositions, qui, sans cela, seraient certainement absurdes et hérétiques.

Et d'abord il est bien certain qu'il ne s'agit point ici des désirs spirituels. On voit par le dénombrement que notre auteur fait des sentiments et des appétits qu'il exclut, que ce sont sentiments et appétits vulgaires. Quand il dit « qu'on n'a » plus besoin d'aucune autre chose pour son âme, » il faut voir de quoi il parle. « L'âme, dit-il, ne » tombe point dans la convoitise, ni dans l'appétit » des choses vulgaires et sensuelles » dont il a parlé; et s'il ajoute *qu'elle n'a besoin d'aucune autre chose*, on sous-entend naturellement d'aucune autre chose de même nature. C'est de quoi il a voulu exempter son sage : et encore, avec tout cela, c'est un homme qui fait les derniers efforts pour parvenir à l'apathie, à l'exemple de Jésus-Christ; de sorte que sa perfection consiste en partie dans son effort. Cependant, pour contenter les mystiques, il en faut faire un homme entièrement impassible, et dont l'âme n'ait besoin de rien, pas même de demander la grâce de Dieu.

SECTION IV.

Suite du même passage, où il est parlé des vertus et de la perfection de la justice chrétienne.

Mais voici l'endroit important où l'on met le fort de la preuve : « Qu'a-t-il besoin de courage, » n'étant plus dans les maux, ἐν δεινοῖς, au milieu » des choses fâcheuses; n'y étant plus même pré» sent, mais tout entier avec celui qu'il aime[1]? » Qu'a-t-il besoin « de la tempérance, puisqu'il n'a » point les concupiscences pour lesquelles elle est » nécessaire, » etc. En vérité je n'aurais pas cru qu'on pût objecter sérieusement de telles propositions. Si on les croit, quels excès! Si on ne les croit pas, où est la bonne foi de nous objecter ce que, pour l'intérêt de la vérité, on est également obligé de résoudre? Cependant on pousse tout à bout en disant ces mots : « Et la raison pour » laquelle il exclut ainsi les vertus ou forces de » l'âme, c'est qu'elle n'a plus de mal à réprimer : » c'est que Dieu est impassible : il n'est pas tem» pérant pour commander à ses cupidités, etc. » L'homme donc divinisé jusqu'à l'apathie, n'ayant » plus de souillure, devient unique : » (un seul homme parfaitement uni en lui-même.) Ailleurs *il lui donne aussi l'imperturbabilité* que les philosophes affectaient : « il est austère, non-seulement » jusqu'à être incorruptible, mais jusqu'à n'être » point tenté. Il a en sa puissance ce qui combat » l'esprit[2] : » il n'en est donc pas entièrement délivré, mais il le tient sous le joug. Dans un état si parfait, « il use d'une prière qui lui est inspirée » de Dieu; » car il n'y en a point d'autre parmi les chrétiens. Après cela s'il ajoute que cet homme n'est point tenté, on voit manifestement que c'est à cause non-seulement qu'il l'est moins qu'un autre, mais encore parce qu'en s'efforçant et qu'en priant, il veut se mettre en état de ne l'être pas, autant qu'il se peut en cette vie : *s'unissant*, comme il ajoute, *le plus qu'il peut*, et le plus spirituellement qu'il lui est possible, ὡς ἐνί μαλιϛα γνωϛικῶς, *aux choses spirituelles.*

Ces restrictions, qu'on trouve partout encore plus expressément, doivent être toujours présentes à celui qui lit saint Clément. Ainsi quand il trouve dans ses écrits cette magnifique ressemblance du gnostique avec Dieu, il doit se souvenir que c'est une ressemblance que le gnostique « tâche d'avoir » et de s'approcher de l'impassibilité du maître[3], » comme nous l'avons rapporté ailleurs. Si l'on trouve qu'il n'a plus rien à combattre, il faut penser à tout ce qu'il dit au livre septième, où il pousse au dernier degré l'idée du gnostique; et néanmoins il y montre « qu'il s'élève courageusement contre la » crainte, se fiant en Notre Seigneur[4]. » C'est la posture d'un homme qui la combat, et un peu après : « Il réprime et châtie sa vue, quand il sent » qu'il s'élève un plaisir dans ses regards[5]. » Et encore : « Il s'élève contre l'âme corporelle, » c'est-à-dire, comme il l'explique, contre la partie sensitive de l'âme, « mettant un frein à l'esprit » irraisonnable qui se soulève contre le comman» dement (de la raison), parce que la chair convoite » contre l'esprit[6]. » Il n'y a point de ressource qu'à

1. *Strom., lib.* VI, *p.* 652. — 2. *Idem, lib* VII, *p.* 728 — 3. *Ibid., lib.* VI, *p.* 650. — 4. *Lib.* VII, *pag.* 737. — 5. *Pag.* 744. — 6. *Pag.* 747.

dire qu'il s'agit ici d'un nouveau gnostique; mais tout cela c'est une idée. Il est vrai que saint Clément dit souvent, qu'on peut croître *dans la connaissance* (dans la gnose), mais il n'y va que du plus au moins. Partout on combat; partout on prie pour croître dans la perfection : on ne change point d'état : les combats sont moindres, mais ce sont les mêmes; et c'est au même qu'on a appelé impassible et imperturbable, qu'on met en main de même teneur, ce frein pour tenir en bride les passions, et ces armes pour les combattre. C'est pourquoi l'on est étonné de la réponse que vous donnez à ce passage : « Il arrivera peut-être que quelqu'un » des gnostiques s'abstiendra de viandes, de peur » que la chair ne soit trop emportée dans le plaisir[1]. » Je ne dirai pas de quel plaisir il parle. Il semble que vous jugiez au-dessous d'un parfait gnostique, c'est-à-dire, selon vous, d'un homme passif, de se mortifier, et vous savez qui sont les mystiques qu'on accuse de cette erreur. Pourquoi leur fournir des armes? Saint Paul n'était-il pas assez gnostique, quand il disait : « Je châtie mon » corps, je réduis en servitude mon corps, etc. » Mais saint Clément se sert du mot de *peut-être* et de *quelqu'un des gnostiques;* ce qui montre que cette pratique est rare, et ne convient pas à tous. Je l'avoue, mais tout cela n'est qu'éluder. Il n'est au-dessous d'aucun chrétien, quelque parfait qu'il soit, de mortifier sa chair par quelques austérités; mais tous ne font pas les mêmes. Ce que tous font généralement, c'est « premièrement de demander » la rémission de leurs péchés : secondement de » ne pécher pas; et en pratiquant ce précepte, l'o- » raison est bonne avec le jeûne[2]. » Si donc tous ne pratiquent pas l'abstinence des viandes, aucun n'est excepté de joindre le jeûne avec la prière; et saint Clément loue en général la sentence de ce philosophe qui donne la faim, c'est-à-dire, l'abstinence et le jeûne, *pour le vrai remède de la sensualité*. C'est une erreur de trouver ce genre de mortification indigne des plus parfaits. Mais au reste, la restriction que saint Clément apporte ici avec tant de soin, dans le cas particulier de *l'abstinence des viandes*, fait voir que s'il y avait eu d'autres exceptions à faire, dans ce qu'il dit du gnostique, il ne les aurait pas oubliées. Ainsi nous pouvons étendre à tous les gnostiques ce qu'il en dit généralement; et ce sera cet impassible, cet imperturbable qu'on verra encore aux mains avec ses passions, et mettre un frein à la chair qui convoite contre l'esprit. Si la sensualité n'est jamais assez réprimée, à plus forte raison la vaine gloire; et si l'homme parfait n'était point tenté de ce côté-là, saint Clément ne ferait pas faire au gnostique cette réflexion, que « la sublimité de sa connais- » sance ne le doit point jeter dans la vanité[3]. »

On voit donc dans ce Père le même esprit qu'on a vu depuis dans saint Augustin : que la sécurité est trop dangereuse à l'humilité pour être de cet état; et c'est pourquoi *le sage* de saint Clément « craint » non pas Dieu[4], » (car on le suppose dans cette parfaite charité qui bannit la crainte) « mais il » craint de se retirer de Dieu; » et il ajoute « que » celui qui craint de tomber, veut être incorrup- » tible et impassible. » Il venait de dire auparavant, que la crainte de Dieu, qui est impassible, est impassible elle-même, c'est-à-dire, n'empêche pas l'impassibilité du sage.

Il n'y a point là de contradiction, et en tout cas saint Clément l'a conciliée, en nous faisant voir que cet impassible n'est pas un homme qui le soit absolument, mais un homme *qui le veut être*, comme on vient d'entendre : un homme qui demande cette perfection : qui, comme nous avons vu, a et n'a pas : qui, quelque affermi qu'il soit par l'habitude du bien, cherche encore sa sûreté dans sa crainte. Tout cela se concilierait naturellement, si l'on n'était point prévenu d'une perfection qui n'est pas de cette vie dans toute son étendue. Le Saint-Esprit a révélé que tout homme serait pécheur et imparfait. Selon cette théologie, aussi solide que belle, le gnostique, c'est-à-dire, un vrai chrétien, par la grâce qu'il a en lui, serait impassible et imperturbable, s'il lui laissait déployer toute sa vertu; et comme on ne le fait pas en cette vie, c'a été une des raisons qui a fait dire à saint Clément, qu'il n'y avait point en cette vie de parfait gnostique, pas même l'apôtre saint Paul.

Si l'on avait expliqué ce Père, selon ces idées qui sont les siennes, on ne lui aurait pas fait dire tant de prodiges. L'avantage qu'on en tire est bien faible. « L'excès, dit-on, de ces expressions, loin » d'affaiblir la vérité qu'il veut établir, montre au » contraire combien les merveilles de cet état inté- » rieur surpassent toutes les expressions communes » auxquelles les théologiens rigides et scrupuleux » veulent que les spirituels se bornent. » C'est une idée, ce me semble, assez surprenante de prendre pour preuve de la sublimité de l'état passif, qu'on appelle ici l'intérieur et le spirituel, qu'on ne la peut exprimer que par des propositions absurdes, extravagantes et insoutenables. C'est aussi une méthode peu régulière et un moyen de tout confondre, de se prévaloir de tout ce qui exagère, et d'éluder tout ce qui tempère. Pour ce qui est des scrupules de ces théologiens rigides, quand avant que saint Augustin et avec lui toute l'Eglise catholique eût clairement expliqué contre les pélagiens l'imperfection de la justice de cette vie, qui, comme il dit, consiste plus dans la rémission des péchés que dans la perfection des vertus, et où l'on n'approche de la perfection qu'autant qu'on s'en croit éloigné; quand, dis-je, avant ce temps, saint Clément, à la manière des autres auteurs ecclésiastiques, aurait un peu excédé sur des matières qui n'étaient pas entièrement éclaircies, les théologiens auraient raison de demander aux nouveaux mystiques des expressions plus correctes. Mais qu'il leur soit permis de tout outrer, parce qu'il y a dans les Pères quelques exagérations; cela n'est pas soutenable.

CHAPITRE VIII.

La gnose est la passiveté des mystiques.

QUOIQUE la plupart des passages qu'on allègue ici soient résolus par les réflexions précédentes, on entendra plus clairement cette matière après le chapitre de la prière. Mais en attendant, je trouve dans celui-ci quelque chose qui décide et qu'il ne

1. *Strom., lib.* VII, *pag.* 718. — 2. *Idem., lib.* VI, *p.* 665. — 3. *Ibid., lib.* VII, *p.* 778. — 4. *Ibid., lib.* II, *p.* 377

faut pas oublier. C'est qu'on met la passiveté en ce que l'âme est continuellement « inspirée de Dieu : » non d'une inspiration prophétique et miraculeuse, mais de cette inspiration commune et » journalière, par laquelle il est de foi que l'esprit » de grâce agit et parle sans cesse au dedans de » nous, pour nous faire accomplir sa volonté. » Je l'avoue : il est de foi que dans chaque action de piété l'âme est mue par une touche particulière de Dieu, qui l'inspire et la fait agir selon sa volonté. Mais si c'est là être passif, tout chrétien touché de Dieu le sera toujours. Ainsi la passiveté ne sera plus un état extraordinaire des parfaits; mais la grâce commune du christianisme; ce qui renverse tout le système des mystiques.

C'est ce qui se confirme encore par les paroles où l'on prétend prouver la passiveté en ce que l'âme *est agie*, où l'on regarde manifestement le passage de saint Paul : « Tous ceux qui sont mus » et agis par l'esprit de Dieu sont les enfants de » Dieu. » Si cela est être passif, encore un coup tout chrétien l'est, et la passiveté ne sera plus que la condition nécessaire de la grâce chrétienne.

Non-seulement toute âme chrétienne qui agit bien *est mue et agie*, puisqu'on veut se servir de ce mot, mais encore elle est tirée : « Nul ne peut » venir à moi que mon Père ne le tire. » Si c'est là ce qu'on appelle passif, pour une troisième fois, la passiveté est l'état commun de la religion chrétienne; et les mystiques se sont tourmentés en vain, en établissant la passiveté comme une grâce extraordinaire pour laquelle il faut une vocation particulière.

CHAPITRE IX.

La gnose est un état où l'âme n'a plus besoin des pratiques ordinaires.

SECTION I.

Les gémissements et les précautions renvoyés.

Il est bien vrai que dans l'état de perfection, on peut n'être pas astreint à certaines pratiques communes; mais de mettre parmi ces pratiques dont on se défait, celles qu'on va voir dans ce chapitre, c'est ce qui étonne. Et parce qu'on y prépare la voie à se passer de la demande, qui est le principal point de cette matière, il faut ici se rendre fort attentif au fondement qu'on veut poser.

On renvoie les gémissements aux commençants, sous prétexte que saint Clément dit « qu'on est » dans la joie insatiable de la contemplation[1], » avec laquelle les gémissements et la componction ne conviennent pas. On ne songe pas que les larmes que versent l'amour et la pénitence sont pleines de douceur. Nous venons de voir que saint Clément a mis le gnostique avec ceux qui gémissent dans ce pèlerinage. Saint Augustin admire la force de la piété, où les larmes ne sont pas sans joie. David pleurait nuit et jour. Je trouve la componction et les larmes dans tous les saints. Saint Pierre en a cavé ses joues. En renvoyant les gémissements qu'on trouve dans tous les saints à un état inférieur, on fait croire qu'à force de devenir

1. *Strom., lib.* VI, *p.* 651.

sec on est dans un état plus élevé que tous les saints, et on nourrit le plus fin orgueil.

Le gnostique, continue-t-on, est dans la stabilité : il n'est plus dans le pèlerinage; par conséquent il est exempt de vicissitudes et de précautions, aussi bien que de gémissements. C'est donc à quoi aboutit cette interprétation qui ôte le pèlerinage; mais comme elle est fausse, rétablissons avec le pèlerinage, non-seulement les gémissements, mais aussi les précautions, comme nous avons vu que fait saint Clément. . . . .[1].

On répète, mais avec d'étranges exagérations, que l'homme parfait de saint Clément, qu'on veut être l'homme passif, n'a point besoin des exercices actifs, et qu'il est au-dessus des pratiques des plus excellentes vertus; mais au contraire s'il agit, s'il fait des efforts, s'il prévoit, s'il se précautionne, s'il combat, s'il prie, et fait le reste que nous avons vu et que nous verrons, tout cela tombe. Au reste, s'il fallait montrer dans ce Père son gnostique orné de toutes les vertus, de la douceur, de la compassion, de la justice, et même de la tempérance, qu'il semblait vouloir lui ôter, et de leurs pratiques excellentes, ce seul passage suffirait : » Il croit, dit-il[2], que la tempérance et la jus- » tice sont sa propre fonction; et que la religion, » la piété et la charité sont la fin de toute sa » vie[3], etc. » On peut lire le reste dans le livre. On trouve à peu près la même chose dans un autre endroit du même livre; et tout l'ouvrage est si plein de tels passages, qu'il faudrait le transcrire tout entier pour les rapporter.

Ce que j'avoue sans difficulté, c'est qu'il ne veut point dans les parfaits *cette laborieuse tempérance* qui précède l'habitude, *qui*, dit-il, selon les sages, *n'est point la vertu des dieux mais des hommes;* c'est-à-dire, n'est point la vertu *des parfaits*, mais des faibles, *aussi bien*, dit-il[4], *que la justice* qu'il appelle *humaine, laquelle est bien au-dessous de la sainteté qui est une justice divine.* C'est comme s'il disait que les parfaits n'ont point les vertus imparfaites, laborieuses, pénibles, comme elles sont appelées dans les *Remarques;* et que nulle vertu n'est digne des parfaits, que l'habitude n'en ait ôté le faible des commencements, ce qui n'a pas de difficulté et n'empêche pas, comme on a vu, un reste de combat.

On répète aussi que le gnostique *n'a plus aucun mal à réprimer*, paroles que je n'ai pu encore trouver dans saint Clément. J'y ai bien trouvé qu'il n'est plus dans les maux, au milieu des choses fâcheuses, ἐν τοῖς δεινοῖς. Quoi qu'il en soit, nous avons vu comment il faut expliquer des expressions semblables.

SECTION IV.

Le gnostique actif.

On objecte saint Clément qui dit, que dans le gnostique « tout ce qui est vertueux, tout est changé » en mieux par le choix de la gnose que l'âme avait » en sa puissance[5]; » d'où l'on tâche de conclure la distinction *des vertus humaines et naturelles* des mystiques, *qu'on pratique dans les voies actives*,

1. Il y a ici, dans le manuscrit, une lacune, qui contient près de deux Sections (*Édit. de Paris*).

2. *Strom., lib.* IV, *p.* 525. — 3. *Idem, p.* 496. — 4. *Ibid., lib.* VI, *p.* 676. — 5. *Ibid., lib.* VII, *p.* 705.

d'avec leurs vertus *surhumaines et surnaturelles* passives. On pourra tirer tout de toutes choses, si l'on tire cette distinction de vertus humaines et divines, de ce que saint Clément a dit en général, que *ce qui est vertueux se change en mieux*. Mais en laissant là cette distinction des mystiques, dont on parlera ailleurs plus commodément, on ne pouvait citer d'endroit plus formel que celui-ci contre l'exclusion des vertus; puisque ce Père met ici très-expressément dans le gnostique, « la douceur, » la bénignité, le culte de Dieu, la modestie[1]. » Et de peur qu'on ne s'imagine qu'on n'a pas ces vertus activement, mais passivement, il dit encore que le gnostique « se crée et se fabrique lui-même » dans la pratique des vertus; « et en opérant de » bonnes œuvres, qu'il se captive lui-même, se » met lui-même sous le joug, se donne la mort » lui-même, » en mortifiant ses passions; ce qui montre la plus véritable action, et tout le contraire de l'état passif.

Si l'on ne voulait exclure que les vertus qu'on appelle méthodiques, comme il le semble en quelque endroit, après s'être un peu expliqué, on en pourrait convenir; mais tout réduire à l'état passif auquel ce Père ne songe pas, et ranger, comme on fait ici, parmi les méthodes dont les parfaits se défont, celle de *s'abstenir des viandes* pour se modérer dans les plaisirs, c'est une chose nouvelle, non-seulement dans saint Clément, mais encore à toutes les oreilles chrétiennes.

Quand on prétend établir une si nouvelle doctrine sur le fondement que « le Verbe est le maî- » tre du gnostique[2], » en entendant l'homme passif, on ne songe pas que le Verbe instruit tous les saints et même tous les fidèles.

Le repos est aussi peu à propos, puisque c'est un repos de cette vie qui n'exclut pas l'action, la précaution, la prévoyance, le combat, l'effort, ni tout le reste de même nature, comme on a vu et qu'on verra de plus en plus.

J'omets exprès quelques passages, parce qu'ils regardent le chapitre où il y aura à parler de la vie future et de la vision face à face.

Pour l'endroit où il est parlé des apôtres[3], comme il fait partie de celui que nous avons expliqué au long, je n'ai rien à ajouter, et il faut venir à ce chapitre important des désirs et de la prière.

CHAPITRE X.

La gnose parfaite exclut tout désir excité.

SECTION I.

Deux réponses qu'on fait aux passages de saint Clément sur les demandes. Première réponse : S'il est vrai que les demandes attribuées au gnostique soient passives ?

COMME les passages qui établissent dans l'homme parfait la nécessité des demandes et par conséquent des désirs, sont rapportés la plupart dans les *Remarques*, il faut, en les supposant, considérer seulement ce qu'on y répond.

La réponse se réduit à deux chefs : l'un que les désirs et les demandes que notre auteur reconnaît dans le gnostique, sont des désirs et des demandes passives imprimées de Dieu, et non excitées par celui qui les produit : l'autre, que ce sont dans les gnostiques commençants des restes d'imperfection, dont le gnostique parfait est incapable.

Ces deux réponses se coupent. Si l'on se croyait bien fondé à établir par saint Clément ces désirs et ces demandes passives, on n'aurait qu'à s'en tenir là, sans dire que les demandes du gnostique de cet auteur sont des restes d'imperfection. Si aussi l'on espérait pouvoir faire croire que les demandes dont parle ce Père, sont d'un gnostique imparfait et commençant, il n'y aurait qu'à lui laisser des désirs et des demandes tant qu'il lui plairait; puisqu'on avoue qu'elles compatissent avec son état. Mais comme on ne trouve dans ce docte prêtre ni le moindre trait de ces désirs prétendus passifs, ni la moindre idée qu'il regarde ces demandes comme appartenantes à un état imparfait, l'on va sans cesse d'une solution à une autre, sans savoir où poser le pied.

Cet embarras où l'on est paraîtra d'abord, en demandant, sur le premier chef de la réponse, quelles marques donne saint Clément que ces demandes soient *passives*. Toutes les demandes dont il parle le sont-elles? comment le peut-on prouver? et s'il y en a d'actives et de passives, lesquelles le sont? Celles qu'il rapporte de Moïse, de Marie sa sœur, d'Esther, de Judith, de Susanne[1], de quel genre sont-elles? si on les dit actives, où sont les passives, si on les dit passives, où sont les actives, puisqu'on n'y voit nulle différence? où est-ce qu'on a distingué les unes d'avec les autres, et y a-t-il un seul trait de cette distinction dans saint Clément?

Veut-on venir au particulier! N'est-ce pas très-activement qu'un homme vulgaire demande la santé? Or c'est aussi positivement que le spirituel, le gnostique, « demande l'accroissement et la per- » manence dans la contemplation : Il les demande, » dit-il[2], comme les hommes vulgaires demandent » la perpétuité de la santé. »

Tout est actif dans ce Père. Il fait toujours agir l'homme par choix, par élection, par préélection, προαίρεσις; car c'est le terme dont il se sert ordinairement pour signifier l'usage du libre arbitre : « Dieu veut que nous nous sauvions par nous- » mêmes, et la nature de l'âme c'est de se pousser, » de s'inciter elle-même[3]. » Le gnostique n'est point d'une autre nature. Il n'a par-dessus les autres que l'habitude contractée par l'exercice, qui n'ôte point l'usage ordinaire du libre arbitre. C'est pourquoi il prévoit, il se précautionne, il tâche, il s'efforce, il agit si bien qu'il « se crée, qu'il se » fabrique lui-même dans ses actions. » Si c'est là le simple *laisser faire*, la non résistance très-simple que vous laissez à l'homme passif; si ce n'est pas le choix, la préélection et l'action ordinaire et tout entière du libre arbitre quant à la manière, et changée seulement quant à l'objet, on ne sait plus où le trouver. Dieu ne l'en guide pas moins; car il est le maître, le créateur, et le moteur naturel du libre arbitre, qu'il incline où il lui plaît, depuis le commencement jusqu'à la fin. Celui que Dieu tire vient, c'est-à-dire, il croit, il vient

1. *Strom.*, *lib.* VII, *p.* 716. — 2. *Idem*, *p.* 702. — 3. *S. Clem.*, *lib.* VI, *p.* 650.

1. *S. Clem.*, *lib.* IV, *p.* 521, 522. — 2. *Idem*, *lib.* VII. — 3. *Ibid.*, *lib.* VI, *p.* 662.

par son choix; lorsqu'il persévère, il ne fait que continuer de venir. Quand le libre arbitre s'excite lui-même, ou pour croire, ou pour espérer, ou pour aimer, ou pour prier, c'est Dieu qui auparavant l'a secrètement excité. Il n'a pas moins fait dans David les actes auxquels ce prophète s'exhorte, en disant : « Mon âme, bénis le Seigneur; » espère en Dieu; O Dieu, je vous aimerai, élevez-» vous, ma langue, etc., » que tous les autres. Pour s'exciter de cette sorte, l'homme n'a besoin que de savoir la volonté de Dieu, qui lui est suffisamment manifestée par son Ecriture, et du secours de sa grâce. Mais ce secours de la grâce, quelque efficace qu'il soit, n'empêche pas que le libre arbitre du juste ne s'excite aussi lui-même, c'est-à-dire, ne tâche, ne fasse effort. Saint Augustin même, celui qui a le mieux entendu que le libre arbitre est mû de Dieu, ne laisse pas de lui attribuer ce qu'il appelle *conatus*, comme une chose inséparable de la précaution : *Si credis caves : si autem caves conaris, et conatum tuum novit Deus*[1]. Ailleurs plus expressément, en répondant à un passage de saint Jérôme, que Pélage avait objecté pour montrer qu'on peut avoir le cœur tout à fait pur, et *que le temple de Dieu ne peut pas être souillé*, saint Augustin dit[2] : « *Hoc agitur in nobis conando,* » *laborando, orando, impetrando :* cela se fait en » nous, quand nous y tâchons, quand nous y tra-» vaillons, quand nous prions, quand nous impé-» trons. » Il ne s'est jamais avisé de restreindre ces actions aux seuls commençants : au contraire il parle ici des parfaits, qui ont le cœur pur, et dans qui le temple de Dieu n'est pas souillé; et c'est à ceux-là, comme à tous les autres fidèles, qu'il attribue dans la suite la précaution pour ne pécher pas[3]. Cette doctrine est de tous les temps, et cette grâce de tous les états; et saint Clément fait dire à son gnostique : « Seigneur, je me déli-» vrerai de la concupiscence, afin de vous être » uni : il faut que je sois des vôtres, et encore » que je sois ici (sur la terre) je suis avec vous; je » veux être sans crainte, afin de m'approcher de » vous, et me contenter de peu, etc.[4]. » Si l'on est passif avec cela, on l'est avec tout; et il n'y a plus d'état particulier de passiveté.

Mais ce que le gnostique dit ici à Dieu, en exprimant ce qu'il veut faire par son libre arbitre, il le demande ailleurs en cent endroits. Ainsi ses demandes sont aussi actives que ses autres actions, qui, comme on voit, le sont beaucoup; et nous pouvons conclure comme indubitable, en premier lieu, que ce qu'on dit sur les demandes passives, se dit sans la moindre preuve, et secondement, ce qui est bien plus, qu'il est combattu par des témoignages exprès. Venons donc à l'autre réponse.

SECTION II.

Seconde réponse : S'il est vrai que les demandes attribuées au gnostique soient des restes d'imperfection, ou que le parfait gnostique ne demande rien.

La seconde réponse consiste à dire que les demandes attribuées au gnostique sont « un reste » d'activité jusqu'à ce que la passiveté soit entiè-» rement consommée, » ce qui fait « qu'on a pres-» que toujours des désirs qui s'expriment par des » actes et par des demandes; » et en un mot des » désirs actifs, qui vont toujours diminuant jus-» qu'à ce que la passiveté soit consommée; » c'est-à-dire, que ces désirs et ces demandes actives, qu'on attribue à l'homme parfait, sont choses qui à la fin doivent s'en aller, et dont on tâche de se défaire.

Si c'était là l'intention de saint Clément, il ne représenterait pas partout ces demandes, qu'on ne peut nier qui ne soient actives, comme étant directement de l'appartenance et de l'état de son gnostique. Il ne dirait pas : Le gnostique demande; mais : Le gnostique de soi ne demande rien, et s'il demande, il tend à l'état où l'on ne demande plus, et il voudrait bien ne plus demander. Quand on veut décrire un homme parfaitement sain, on ne dit pas qu'il a un continuel recours à son médecin, car cela est de l'état du convalescent; et si l'homme sain le fait encore, il ne le fait pas comme sain, mais comme celui qui ressent encore quelque chose de l'état d'infirmité dont il tâche de se délivrer: mais ce n'est pas en ce sens que saint Clément dit partout, que son gnostique demande. Il inculque, il recommande la demande, non comme une chose dont l'homme parfait veut se défaire, mais comme une chose qui est de son état; puisqu'il s'en sert pour en prouver la perfection. Car il sait très-bien spécifier qu'il ne demande pas les biens temporels[1], au sens que nous le verrons. Il aurait pu dire de même, qu'il y a un temps où l'on ne demande pas, même les spirituels, mais jamais il. . . . . .

SECTION III.

Passage de saint Clément où il fait demander au coryphée : Vains efforts pour éluder.

On objecte plusieurs degrés; mais saint Clément, qui les reconnaît, devait donc dire quelque part qu'il y a un de ces degrés où l'on ne demande plus. Il répète au contraire vingt et trente fois, sans restriction, que le parfait en général fait toutes les demandes qu'on vient de voir; et que plus il est parfait, plus il lui convient de les faire. Mais enfin que sert d'alléguer tous les degrés de la perfection, puisque ce Père a dit en termes formels : *que le gnostique coryphée*, c'est-à-dire, bien certainement celui qui est au comble de la perfection, *fait des demandes*[2].

On a rapporté ce passage, et c'est ici que je prie l'auteur des *Remarques* de réfléchir sur tous les efforts qu'il a fallu faire en cet endroit.

La première contorsion qu'il faut donner à son esprit, c'est que le mot coryphée ne signifie pas un homme dans l'état le plus parfait. Mais sans insister sur le mot, voyons la chose. Il n'y a rien au-dessus de celui dont on dit qu'il *n'est pas tenté;* or est-il que dans cet endroit du septième livre, à la page 725, c'est celui-là qui fait des demandes, ainsi que nous l'avons déjà rapporté; donc le plus parfait en fait. Dans la page 726, celui dont il est parlé et qu'il nomme le coryphée, est celui qui, selon vous, est vertueux comme la pierre est pesante, à qui la vertu a passé en nature, en qui

1. *In Ps.*, XXXII, *n.* 4; *tom.* IV, *col.* 190. — 2. *De Nat. et Gratid, cap.* LXV *n.* 78; *tom.* X, *col.* 161. — 3. *Idem, c.* LXVII, *n.* 80; *col.* 162. — 4. *S. Clem., lib.* IV, *p.* 533.

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 726. — 2. *Idem.*

enfin elle est inamissible. Or celui-là, qui par vous-même est le plus parfait, constamment est aussi celui qui fait des demandes; puisque c'est lui qui demande que « la contemplation s'augmente et » demeure en lui, de même que l'homme vulgaire » demande la perpétuité de la santé[1], » comme nous l'avons aussi rapporté. C'est, encore une fois, le plus parfait qui fait des demandes.

Quand vous dites en cet endroit : « Il est aisé » de voir que ce gnostique, quoiqu'il le nomme » coryphée, n'est point parvenu par gnose jusqu'à » l'habitude de l'amour pur qu'il nomme inamis- » sible; » permettez-moi de le dire, vous cherchez à vous éblouir, en disant qu'il est aisé de voir cela, quand le contraire est visible comme le soleil; puisque c'est à ce coryphée qu'il attribue précisément cette inamissibilité, et à qui il venait d'attribuer d'être au-dessus de la tentation.

Vous opposez des raisonnements à des faits qui sautent aux yeux, et en voici un, sur ce passage où saint Clément dit « que le gnostique demande » le vrai bien de l'âme, coopérant ainsi lui-même » pour arriver à l'habitude de la bonté, afin qu'il » n'ait plus les biens comme des instructions ajou- » tées, mais qu'il soit bon[2]. » Sur quoi vous dites : « Il est manifeste que ce gnostique n'est » encore ni bon par état, ni parvenu à l'habitude » de la bonté qui est la parfaite. » Quand vous diriez cent fois : Il est manifeste, vous n'empêcheriez point que le contraire ne le soit; puisque celui dont saint Clément dit, *qu'il coopère dans sa demande*, est le même dont il a dit, dans la même période, qu'il est gnostique, et encore *qu'il l'est par possession*, par conséquent donc par une habitude constante. Il n'est donc pas sans cette habitude divine; mais il la demande et il coopère à l'avoir, parce qu'il ne sait pas s'il l'a, ou n'y songe pas, mais seulement à l'avoir de plus en plus.

Il dit dans le même sens que ce gnostique parfait, « dont la vertu est inamissible, demande » qu'elle le soit, et coopère à la faire telle, sa- » chant, dit-il[3], qu'il y a des anges qui sont tom- » bés par leur lâcheté, » ce qu'il craint qu'il ne lui arrive. C'est pourquoi il se précautionne; et non content de prier, il coopère de son côté à la grâce et à la prière, et cependant il est parfait gnostique, comme nous l'avons déjà expliqué. . . . . Quand vous concluez « qu'il n'est pas en- » tièrement dans la permanence, puisqu'il la de- » mande, ou que s'il l'a déjà, il faut que ce soit » une demande sans acte formel et réfléchi, une » demande que l'esprit qui prie sans cesse, forme » en lui sans qu'il y réfléchisse, » je vous réponds : choisissez, prenez parti. Dites, si vous le pouvez, que les actes du gnostique, où il demande si distinctement pour lui-même la rémission des péchés, de n'en plus commettre, l'augmentation, la persévérance; pour les autres la conversion et le reste, ne sont pas des actes distincts et formels, ou ne sont pas des actes où l'on réfléchit à la manière que nous verrons, en les faisant si distinctement, ou même ne sont pas des actes, mais quelque chose de passif : dites-le, si vous le pouvez, et en même temps montrez-moi comment on exprime des actes formels et distincts, ou des demandes actives autrement que par les paroles que votre auteur y emploie; et si vous ne le pouvez, comme votre conscience vous le fait sentir, n'en revenez plus à cette réponse. Avouez que ce sont des actes, et des actes très-formels et très-distincts, et des demandes très-actives; et de là, si vous concluez que celui qui fait ces demandes n'est pas *entièrement dans la permanence*, mais qu'il y est comme on peut y être dans une vie mortelle et fragile, vous aurez dit la vérité.

Au surplus, quand vous concluez « que la per- » manence n'est pas entière lorsqu'on la demande, » ou que si on la demande y étant déjà, c'est une » demande sans actes formels, etc.; » l'oserai-je dire, les idées se brouillent dans l'esprit du monde le plus net et le plus précis. Car si l'entière permanence exclut la demande, c'est toute demande qu'elle exclut, formelle ou confuse, explicite ou imparfaite, directe ou réfléchie, passive ou active, et soit que le Saint-Esprit nous inspire de demander passivement, comme vous parlez, ou activement la permanence, il vous inspire en même temps le sentiment qu'elle nous manque, du moins dans le degré de perfection où il nous la fait demander. Ainsi tout ce système est contradictoire, et un effet manifeste de la prévention.

SECTION IV.

S'il y a dans saint Clément un état supérieur à celui qu'il appelle la gnose.

Après tant d'efforts pour montrer, tantôt que les demandes dont saint Clément parle sont passives et appartiennent au parfait gnostique, tantôt, ce qui est contraire à cette prétention, qu'elles sont actives, et en même temps qu'elles appartiennent à un gnostique imparfait, on n'est point satisfait de ces deux réponses, et en voici une troisième bien différente : « Il faut observer, » dit-on, que saint Clément, quand on l'examine » de près, ne représente point la gnose comme le » terme de la perfection, mais seulement comme » la voie qui y conduit. Le terme est l'amour pur » et permanent, » ce qu'on prouve par deux passages, dont l'un dit « que la gnose finit en la cha- » rité : » et l'autre « qu'on donne la gnose à celui » qui a la foi, et la charité à celui qui a la gnose; » d'où l'on conclut que ce Père « semble mettre la » charité pure et permanente autant au-dessus de » la gnose, que la gnose est au-dessus de la foi » commune. » Ceci est surprenant. Jusqu'ici, dans tous les chapitres précédents, le gnostique a été l'unique, le parfait, l'impassible, l'imperturbable, celui qui n'a rien à désirer même pour son âme, c'est tout dire. Dans les chapitres suivants, c'est le déiforme, le transformé, le dieu par grâce, l'homme initié par tous les progrès mystiques à l'heureuse vision de face, le prophète, l'apôtre par état; il n'y a grâce ni perfection qui ne lui convienne, et cela par état, immuablement, et dans le degré le plus fixe comme le plus éminent. Cela change néanmoins ici, et ce souverain parfait voit un état autant au-dessus de lui, qu'il est lui-même au-dessus de la foi commune et des plus faibles commencements de la piété; et cela pourquoi? parce qu'il faut enfin trouver un état où l'on soit

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 726. — 2. *Idem, p.* 721. — 3. *Ibid., p.* 726.

au-dessus de la demande, et que malgré tous les efforts qu'on a faits, et toutes les violences qu'on a données au texte de saint Clément, on sent bien en sa conscience que l'état du gnostique n'est pas celui-là.

Mais voyons encore en quoi ce dernier état de perfection est si fort au-dessus de la gnose, qu'on fait si parfaite. C'est que cet état est celui *de la charité pure et permanente*. Dès lors on n'entend plus rien dans tout ce qu'on vient de dire. D'abord on a promis de faire voir que *la gnose consiste dans la contemplation et dans la charité*. Mais dans quelle charité? dans une charité habituelle et fixe, pure et désintéressée, aussi pure par conséquent qu'elle est permanente. Voilà le plan de l'ouvrage. Dans l'exécution, cette charité est si pure, qu'excluant l'espérance comme la crainte, et les récompenses avec les supplices, elle n'aime la vertu que pour la vertu, l'honnête que pour l'honnête, en un mot, Dieu que pour Dieu même, parfait en lui-même, et tellement séparé de toute vue de salut, qu'on n'y pense seulement pas; et que s'il fallait s'expliquer entre la volonté de Dieu et le salut, on exclurait le dernier. La pureté ne peut aller plus loin; et pour ce qui est de la permanence de cet amour, elle va jusqu'à n'être plus même tenté, jusqu'à l'apathie et l'inamissibilité par état. Je ne sais plus rien au-dessus de la permanence. Enfin la charité est poussée jusqu'à être un avec Dieu par union fixe et par état, jusqu'à avoir sa volonté passée en soi-même; pour tout dire, jusqu'à *être sans bornes;* car c'est là qu'on met avec raison le dernier degré. Voilà ce que la gnose contient en elle-même dans tous les chapitres précédents; et après cela tout à coup elle se trouve séparée ici de la pureté et de la permanence de l'amour. Un état si contradictoire, qui n'est inventé, quand on se sent battu de toutes parts, que pour résoudre une objection, fait voir qu'on la croit insoluble, comme elle l'est en effet.

Mais que veut donc dire saint Clément, quand il dit que la *gnose se termine dans la charité*[1]? Il veut dire que la charité en est la perfection, comme dit un peu après le même Père, *que la gnose la produit;* donc la gnose est un état séparé de celui de la charité. C'est tout le contraire. La gnose, souvenons-nous que c'est-à-dire, *la connaissance pratique de Dieu*, la foi accompagnée de l'intelligence, qui ne tend qu'à opérer par la charité, la produit, la regarde comme son terme; donc elle en est séparée, et la charité fait un autre état. Il faut conclure au contraire, donc la charité en est inséparable, et fait la perfection de cet état-là.

Mais, dit-on, saint Clément ajoute que « la connaissance est donnée à la foi, et la charité à la connaissance[2]. » Je l'avoue : donc l'état de la charité est différent de celui de la connaissance : je le nie; c'est tout le contraire. La connaissance est une lumière de sagesse et d'intelligence surajoutée à la foi, qui tend toute à la pratique; c'est-à-dire, à l'amour qui le produit, ainsi qu'on vient de voir. Donc la connaissance et l'amour ne sont qu'un seul et même état, et le dessein de ce Père est de faire voir que la perfection de l'état est dans l'amour même, ce qui est incontestable.

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 733. — 2. *Idem*, *p.* 732.

Et sans sortir de cet endroit, la preuve en est claire. Car ce Père ajoute « que la connaissance, » γνῶσις, comme la chose qui demande la plus » grande préparation et le plus parfait exercice » préalable, se donne à la fin à ceux qui y sont » propres et qui sont choisis pour cela : que c'est » elle qui nous conduit à la parfaite justice, à la » fin sans fin et parfaite, et qui fait qu'on est appelé Dieu[1], » et le reste de même force, qu'on pourra voir dans l'endroit cité. On y voit clairement que ce qu'il appelle la gnose est la dernière perfection du christianisme. Saint Clément explique précisément ailleurs, que comme la discipline, ou pour mieux traduire, la doctrine, se termine à la charité, celle-ci reçoit sa perfection par la connaissance, τῇ γνώσει; ce qui met la connaissance au-dessus de tout et de la charité même.

Il dit dans un autre endroit[2] : « Le premier degré c'est la doctrine (ou la foi) : le second, c'est » l'espérance, par laquelle nous désirons les plus » grands biens : le troisième, qui met la perfec- » tion, ainsi qu'il est convenable, c'est la charité, » qui déjà nous enseigne par manière de connais- » sance, γνωστικῶς ἤδη παιδεύουσα. » Ainsi l'enseignement gnostique et parfait vient de l'amour même. Mais, dira-t-on, c'est la gnose ou connaissance pratique qui produit ailleurs la charité. Qui en doute? le dénouement est aisé. Pour aimer, il faut connaître, et en aimant on apprend à connaître mieux; c'est pourquoi la connaissance et la charité sont l'une au-dessus de l'autre, et l'une devant l'autre à divers égards. Qu'y a-t-il là d'obscur, et pourquoi vouloir embrouiller des choses claires?

Sur ce principe il ajoute, *que le fondement de la gnose*, de la connaissance parfaite et pratique, *c'est la foi*, *l'espérance et la charité*, qu'il appelle Trinité sainte de nos âmes, dont, dit-il, *la charité* est la plus parfaite. Ainsi la gnose, qui en un sens produit, comme on a vu, la charité, dans un autre sens est fondée sur elle; et c'est là, dans le même endroit, l'état parfait, où le gnostique, qui est le parfait, « ne met pas sa fin dans son âme, mais à » se béatifier et à être heureux et royal ami de » Dieu; » c'est-à-dire, comme il l'explique partout, un homme qui l'aime d'un amour libre, généreux et pur, et uniquement pour lui-même.

Il dit encore, en un autre endroit[3], qu'il y a deux sortes de foi, l'une du passé, et l'autre de l'avenir, que l'espérance nous donne : « et nous aimons, » poursuit-il, à être persuadés par la foi que le » passé est tel qu'on nous le dit en regardant (sur » ce fondement) le futur que l'espérance nous fait » attendre, parce que l'amour persuade tout au » gnostique, comme à un homme qui n'a connu » que Dieu seul. » Voilà donc la charité, qui sans doute est précédée par la foi, qui néanmoins en un autre sens l'établit, puisqu'elle la persuade, et tout cela est un même état de perfection.

Enfin, pour terminer cette question par un passage formel, saint Clément décide clairement « que » la discipline se termine dans la charité, et que la » charité est perfectionnée par la connaissance[4]; » et un peu auparavant, en expliquant le progrès de la perfection et des vertus, il avait dit, que « la

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 732. — 2. *Idem*, *lib.* IV, *p.* 495. — 3. *Ibid.*, *lib.* II, *p.* 383. — 4. *Ibid.*, *lib.* II, *p.* 379.

» crainte, la pénitence, la continence, la patience » nous conduisent, en profitant. à la charité et à la » connaissance[1], » comme au suprême degré. Il serait aisé de produire une infinité de semblables passages.

Ainsi l'on ne sait ce que c'est dans saint Clément que cet état supérieur à ce qu'il appelle la gnose. Depuis le commencement de son livre jusqu'à la fin, il n'a que le gnostique dans l'esprit, c'est dans le seul gnostique qu'il renferme toute la beauté et la sublimité du christianisme : il a gagné tout ce qu'il prétend, pourvu qu'il ait démontré que le gnostique est le seul pieux. Une preuve de sa piété et celle qu'il inculque le plus, c'est qu'il demande. Contre cela, toute la ressource est d'imaginer quelque chose au delà du gnostique; or ce quelque chose n'est qu'une idée, et par conséquent la ressource est nulle.

Et en particulier il est visible que ce coryphée du livre septième[2], qui vous a fait tant de peine, est vraiment le chrétien parfait : premièrement, par son nom, qui signifie le degré suprême de perfection ; secondement, parce qu'il est dit qu'il est arrivé *au sommet* de la gnose, ἐις γνώσεως ακρότηπα; troisièmement, ce sommet de la gnose est absolument le sommet de la perfection, puisque la gnose est proposée en même temps comme la chose *la plus excellente* qui soit; et enfin ce qui la met en effet au-dessus de tout, c'est *qu'elle sait conserver ce par où la vertu est inamissible*, qui est assurément le degré suprême.

Quand donc vous dites « qu'il vous paraît dé» monstratif que le gnostique coryphée de saint » Clément, ou n'est pas encore divinisé, et dans » la consommation de l'amour pur et permanent, » ou que ses demandes ne sont point des actes for» mels excités et réfléchis tels qu'on les fait dans » les voies actives ; » permettez-moi de le dire, que ce mot, *démonstratif*, est de ces grands mots qu'on met à la place des choses lorsqu'elles manquent; car au contraire il est clair et démonstratif, par les propres termes de ce Père et par toute la suite de son discours, d'un côté, que ce coryphée est vraiment le parfait suprême, et de l'autre que ses demandes sont aussi formelles et aussi distinctes qu'on les puisse faire ; et l'alternative, qui montre qu'on ne sait quel parti prendre sur l'actif ou le non actif de ses demandes, fait voir qu'il n'y en a point de bon, que celui de reconnaître de bonne foi, que le plus parfait peut demander.

Et je m'étonne au dernier point qu'un théologien se tourmente tant pour établir le contraire. Car quel inconvénient que le plus parfait demande, s'il est certain par la foi que le plus parfait en cette vie est dans d'extrêmes besoins ? Il est vrai que Dieu prévient les demandes; mais cependant il commande qu'on les fasse, parce qu'elles forcent sa bonté, et mettent dans l'âme du fidèle des dispositions convenables.

SECTION V.

Sur les désirs, sur l'efficace de la prière intérieure, et sur les actes réglés.

L'AUTEUR des *Remarques* continue : « Je recon» nais avec le bienheureux Jean de la Croix, que » l'homme passif et transformé a ses désirs. » Il eût fallu expliquer si ce sont des désirs actifs ou passifs; mais, quoi qu'il en soit, c'en était assez pour ne pas prendre au pied de la lettre tous les endroits où saint Clément exclut le désir. Nous avons déjà remarqué qu'il n'exclut jamais ce qui s'appelle πόθος ἔφεσις; et s'il fallait rapporter tous les passages où il les donne au gnostique, on ne finirait jamais.

Je remets à un autre endroit ce qu'on dit ici sur la demande de l'augmentation et de la persévérance. Quant à ce qu'on y rapporte de l'union de l'époux et de l'épouse, qui ne font qu'un même esprit, il est très-beau et très-véritable; mais il ne le faut pas restreindre à l'état passif.

Tout ce qu'on remarque dans la suite, sur l'efficace de la prière du juste parfait, loin d'affaiblir ce qu'on vient de dire, le fortifie; puisqu'en vain établit-on l'efficace de la demande, si l'on n'en fait point. J'en dis autant de tous les passages où l'on dit que Dieu n'attend pas qu'on lui demande : qu'il suffit qu'on pense, et qu'il fait. Tout cela conclut qu'il faut prier, quoique non pas toujours de la voix, comme saint Clément le répète cent fois. Dieu, dit-il[1], n'attend pas les langues ni la parole, la pensée, le sentiment. L'intention lui suffit; puisque non-seulement il la connaît dans le cœur, avant même qu'elle se forme; mais encore qu'il a su de toute éternité qu'elle serait. J'avoue aussi que Dieu, qui sait tout et qui connaît le fond du juste en écoute les inclinations avant qu'elles se soient formées en termes exprès, intérieurs ou extérieurs. Dès qu'on expose à Dieu ses secrets besoins, et qu'on se met devant lui en posture de suppliant, lui, qui connaît le fond de l'intention, n'en demande pas davantage; et la prière est formée dès là librement et activement à ses oreilles.

Il n'y a rien de plus exprès ni de plus formé qu'un tel acte; puisque c'est précisément une intention de demander à Dieu la grâce, et comme parle saint Clément[2], « une conversion, un retour, » un recours à lui, en lui demandant sa miséri» corde, » qui est la demande expresse et formelle.

L'Ecole même va plus loin. Elle sait que Dieu exauce les intentions, non-seulement actuelles, mais encore virtuelles, comme on les appelle. Mais en même temps il faut supposer avec elle, que ces intentions et ces actes, qu'on nomme virtuels, sont la suite d'un acte formel qui subsiste dans son état et dans le branle qu'il a donné à la volonté tout ensemble, qui est de nature à être souvent renouvelé, et qui demande de l'être.

Il ne faut pas non plus tirer avantage contre la demande active et libre, de ce que saint Clément a dit que « le juste parfait exige plutôt qu'il ne » demande[3]. » Je veux bien reconnaître avec l'auteur des *Remarques*, que cela marque l'autorité de l'épouse; pourvu qu'on m'avoue que cela ne marque pas moins sa demande, laquelle est d'autant plus active, qu'elle est plus vive et plus pressante.

Enfin ce qu'on appelle exiger, c'est demander sans hésiter dans la foi, comme dit saint Jacques, ou comme dit Notre Seigneur : « Tout ce que vous » demandez en priant, croyez qu'il vous sera donné,

1. *S. Clem., lib.* II, *p.* 373. — 2. *Idem, lib.* VII, *p.* 726.

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 724, 728, *etc.* — 2. *Idem, lib.* IV, *p.* 487. — 3. *Ibid., lib.* VII, *p.* 748.

» et il vous sera fait. » C'est ce qui fait dire à saint Clément, que la foi « par laquelle on croit qu'on » recevra ce qu'on demande, est un genre de » prière[1]. » C'est le genre le plus efficace et le plus parfait, mais en même temps le plus explicite et le plus formel.

L'indifférence qu'on veut que saint Clément attribue à son gnostique « aussi près de n'obtenir » pas ce qu'il demande, que d'obtenir ce qu'il ne » demande pas[2], » prouve bien qu'il est soumis; mais suppose en même temps qu'il est suppliant. Ce qu'on ajoute « que toute sa vie et son commerce » avec Dieu » est une prière, est très-véritable en son sens; au sens auquel il est vrai que l'innocence d'un enfant et la sainteté du juste, et même du juste qui dort, prie et demande; au sens que le besoin, même jusqu'à celui du corbeau, invoque et prie, et ainsi du reste; mais cela n'exclut pas dans les occasions les prières particulières que nous avons entendues cent fois de la bouche de saint Clément. Je sais que l'union avec Dieu et le fondement de la charité non-seulement dans les parfaits, mais encore dans tous les fidèles, est *une demande éminente*, de tout le bien connu et inconnu. Mais de prétendre empêcher par là les demandes particulières et distinctes, ou réduire tout à une *demande éminente*, comme s'il était au-dessus du parfait chrétien de former ces actes, c'est une erreur manifeste; c'est détruire toute la doctrine de ce Père, ou plutôt c'est détruire la prière que Dieu commande, et contre les propres termes de l'Ecriture, la réduire à des actes généraux.

Je n'oublierai pas ce passage des *Remarques :* « Une chose qui marque combien le gnostique est » incapable de faire des actes réglés pour désirer » les vertus, c'est que saint Clément dit que le » gnostique ne doit point savoir quel il est, ni ce » qu'il fait : par exemple, celui qui fait l'aumône, » ne doit point savoir qu'il est miséricordieux[3]. » C'est bien vouloir tirer tout à son avantage, que d'alléguer ce passage. Saint Clément parle du gnostique, qui agissant par une habitude consommée fait les actions de vertu, et exerce la miséricorde naturellement et comme sans s'en apercevoir; et l'on conclut qu'à cause qu'il pratique ainsi la vertu sans y penser, il ne peut ni la désirer ni la demander. Dites-moi, je vous prie, quelle est cette conséquence.

Mais, ajoute-t-on, selon saint Clément, celui qui exerce la miséricorde, « quelquefois aura ce » sentiment et quelquefois il ne l'aura pas : donc » il n'a rien de réglé ni de sûr, et il est tel que » Dieu le fait être à chaque moment; » et de là que conclut-on sur la demande? En vérité je ne le vois pas. Dieu donne des sentiments plus ou moins vifs; Dieu les donne, si vous voulez, à certains moments, ou ne les donne pas; son esprit souffle où il veut : qui le nie, et qu'est-ce que cela fait à notre sujet? En passant, la traduction ne convient pas à l'original de saint Clément, qui veut seulement marquer la différence entre celui qui agit par une habitude constante, et celui qui n'ayant pas cette habitude *est tantôt miséricordieux, et tantôt non*. Cela est certain, mais ce n'est pas la peine de le relever.

Au reste, quand on dit *que le gnostique est incapable de faire des actes réglés*, si l'on entend que l'homme parfait qui a acquis la véritable liberté d'esprit, ne peut ni ne doit s'assujétir à une certaine méthode d'actes arrangés et suivis, je l'accorde facilement; mais cela ne fait rien à notre sujet, si ce n'est qu'on voulût exclure, avec les *actes réglés*, des actes distincts, ce qui serait une grande erreur.

SECTION VI.

Sur l'action de grâces : si elle exclut la demande, et réduit tout au passif.

On continue : « Voulez-vous savoir comment » le gnostique prie : nous l'avons déjà dit et je le » répète : N'attendez pas des actes variés : *son » genre de prières est l'action de grâces*[1], etc.; et » cette action de grâces comment se fait-elle? cette » apparente multitude d'actes se réduit à *se com- » plaire simplement dans tout ce qui arrive*. Ainsi » ce qui est expliqué d'une manière active et mul- » tipliée, se réduit à une disposition simple et pas- » sive[2]. » Si cela est, pourquoi tant de contorsions pour trouver que le gnostique, à qui saint Clément attribue ces *actes multipliés*, est un gnostique commençant, qui n'a pas encore appris la perfection de ne rien demander à Dieu? Mais pourquoi, en faveur de ceux qui ne demandent plus rien, imaginer cet état supérieur à la gnose? Mais répondons au fait. « Le genre de prières du gnosti- » que est l'action de grâces pour le passé, le pré- » sent, et le futur déjà présent par la foi. » Faut-il ici expliquer qu'en effet la principale partie de la prière est l'action de grâces? C'est ce qui se voit partout dans saint Paul; mais loin d'exclure la demande, elle en est le fondement, selon ce que dit le même apôtre : « Que dans toutes vos orai- » sons, vos demandes soient connues de Dieu avec » actions de grâces. » C'est ce que dit saint Clément, lorsqu'il recommande l'action de grâces, *qui se termine en demandes*[3]. Et pour montrer que c'est là son intention, au lieu où il dit que le genre de prier du gnostique est l'action de grâces, il ajoute : « Le juste parfait, le gnostique demande » que sa vie soit courte dans la chair : de n'en » être point accablé : d'avoir les vrais biens et » d'éviter les vrais maux : d'être soulagé de ses » péchés[4], » et le reste. Tout cela est fondé sur l'action de grâces, par laquelle on remercie Dieu d'avoir commencé en nous de si grands biens, et de nous en avoir assuré l'accomplissement par sa promesse. Quant à ce qu'on ajoute : « L'action de » grâces du gnostique se réduit à se complaire » simplement dans tout ce qui arrive[5]. » Premièrement, je ne trouve point le *simplement* dans le texte; secondement, je ne trouve pas non plus que saint Clément parle ici de l'action de grâces. Il dit seulement que « le gnostique, qui sait que » tout est bien administré dans le monde, reçoit » également tout ce qui arrive; » car c'est ainsi qu'il faut traduire, πᾶσιν εὐαρεςεῖται τοῖς συμβαινουσιν. Mais je ne m'oppose pas au terme de *complaire*.

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 723. — 2. *Idem*, *p.* 742. — 3. *Ibid., lib.* IV, *p.* 529.

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 746. — 2. *P.* 726. — 3. *Idem*, *lib.* III, *p.* 427. — 4. *Ibid., lib.* VII, *p.* 746. — 5. *Ibid., p.* 726.

J'avoue sans difficulté que le gnostique se complaît dans ce qui arrive. Mais que ce soit là « réduire » ce qui est exprimé d'une manière active et mul- » tipliée à une disposition simple et passive, » c'est une chose contraire au texte, comme la suite le fait voir, puisque cet homme qu'on veut réduire à une simple passiveté, est celui « qui demande » l'accroissement et la persévérance de la contem- » plation, comme un homme vulgaire demande la » perpétuité de la santé : c'est celui qui coopère et » qui s'aide lui-même, afin que sa vertu ne puisse » tomber : c'est celui qui prévoit, qui se précau- » tionne » pour le même effet; et jamais il n'a été plus demandant ni plus actif. Et si l'on remonte plus haut[1], on le trouve tout entier dans la demande pour se conserver ce qu'il a, et obtenir ce qu'il n'a pas. Voilà comment on ne cherche qu'un petit mot, auquel on ajoute ce qu'on veut, pour détruire une longue suite de discours. Si l'on voulait définir l'action de grâces du gnostique, non pas selon son désir, mais selon la pensée de saint Clément, au lieu de la réduire à cette simple complaisance dont il ne dit mot, on aurait appris de lui « que l'action de grâces est de rapporter à Dieu » les biens qui viennent de lui[2]; » ce qui, loin d'exclure la demande, l'attire plutôt où la suppose, n'y ayant rien de plus naturel que de demander ce qui manque à celui à qui l'on rend action de grâces de ce qu'on a, ou, ce qui fait le même effet, à qui l'on rend grâces de ce qu'on a obtenu de lui.

Enfin après tout cela, il faut encore ajouter qu'on se contredit. Par tout le discours qui précède, on se donne beaucoup de peine à prouver que ce gnostique coryphée de saint Clément est trop actif et trop demandant pour être le parfait gnostique ; mais il le redevient, puisque celui qu'on *réduit à cette simple complaisance*, par laquelle cette apparente multitude d'actes, et tout ce qui est exprimé d'une manière active et multipliée, se réduit à une disposition simple passive, est si parfait; et cependant on trouve après ce coryphée encore si imparfait et si actif, que non-seulement on le met au rang des gnostiques commençants, mais encore qu'on est obligé, à son occasion, de dégrader toute la gnose, et d'inventer un état autant au-dessus d'elle, qu'elle-même est au-dessus de la foi commune.

SECTION VII.

La principale objection se résout par elle-même.

« Mais, dit-on, rien ne montrera davantage la » véritable pensée de saint Clément (sur l'état pas- » sif) que l'objection qu'il se fait à lui-même[3], etc., » voici sa réponse, etc. » On rapporte ici le passage dont nous avons déjà donné par le texte même une si claire explication[4], qui consiste à dire que par la force divine de la charité, le gnostique est plutôt dans la possession que dans le désir, à cause de la certitude de la foi et des promesses dont l'effet ne peut manquer; de sorte qu'on croit les tenir et qu'on en est aussi assuré que des choses les plus présentes. Savoir si une telle disposition exclut le désir, ou si elle en retranche seulement l'inquiétude et l'incertitude ; on le peut voir dans l'endroit qu'on vient de marquer, où ce passage a été produit tout entier. Après tout, pour résoudre cette question, il ne faut que considérer les paroles que rapporte ici l'auteur des *Remarques :* « Celui qui est déjà par l'amour dans les choses » où il sera un jour, comme la gnose (la perfection » de la connaissance pratique) lui fait recevoir par » avance ce qu'il espère, il ne désire rien, parce » qu'il a autant qu'il le peut (en cette vie), ce qui » est désirable. » En vérité celui qui parle ainsi veut-il dire, ou qu'il n'y a rien de désirable, ou que ce qui est désirable n'est pas désiré par les parfaits, ou qu'on n'espère pas ce qu'on croit avoir un jour, ou qu'on ne désire pas ce qu'on espère ? et ne voit-on pas, au contraire, que saint Clément ne veut ôter au désir et à l'espérance que l'inquiétude et l'incertitude de l'un et de l'autre ?

SECTION VIII.

Conséquence de la doctrine précédente.

Toutes les questions sont résolues. Après cela dira-t-on que l'homme parfait ne désire ou n'opère rien ? on voit le contraire. Mais dira-t-on que dans l'état de perfection il n'y a plus d'actes multipliés et successifs, après qu'on a vu passer le parfait, de l'action de grâces à la prière et à tant de sortes de demandes l'une après l'autre, comme est celle « premièrement, de la rémission des péchés, en- » suite celle de n'en faire plus, de croire, de per- » sévérer, » et ainsi du reste ?

On insinue quelque part, dans les *Remarques*, que ces demandes ne sont pas du même homme ; mais que, selon les divers degrés, on fait tantôt l'une et tantôt l'autre : mais c'est une erreur. En tout degré on demande toutes ces grâces, puisqu'en tout degré on en a besoin. Dans la plus haute perfection on demande la rémission des péchés, puisqu'il n'y en a point où l'on ne pèche. C'est pourquoi chez saint Clément le parfait gnostique, celui qu'il compare à Job et à qui tout est égal, dit *avec justice : Dimitte nobis*[1], etc., comme le moindre fidèle.

On voit encore par là des actes très-explicites, très-particuliers, très-distincts. Ce n'était point un acte implicite à saint Barnabé, quand il demandait la sagesse, et le reste qu'on a vu ailleurs; ni à saint Clément lui-même, quand il disait à la fin du quatrième livre : « Je prie l'esprit de Jésus-Christ de » m'élever à ma Jérusalem[2]. » Et en vérité c'est tout détruire, que de réduire la piété aux actes implicites et éminents. Selon cette idée, il n'y aurait plus d'obligation de penser aux attributs divins, ni absolus ni relatifs, ni à la sainte Trinité, ni de dire : *Je crois en Dieu le Père tout-puissant*, parce que c'est penser à tout éminemment, que de penser à l'essence divine où tout est compris. Mais il faudrait encore pousser plus loin ces actes éminents. Car sans penser que Dieu est créateur et ordonnateur de toutes choses, parce que tout cela n'est pas de son essence, il faudrait réduire toutes nos pensées pour l'entendement à croire qu'il est, et pour la volonté à vouloir qu'il soit. Tout est renfermé implicitement et éminemment là dedans. Ainsi, par une nouvelle perfection d'oraison, il ne

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 724 *et* 725. — 2. *Idem, p.* 720. — 3. *Ibid., lib.* VI, *p.* 651. — 4. Ci-dessus, *chap.* VII, *sect.* 1.

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 748. — 2. *Idem, lib.* V, *pag.* 543.

faudrait plus songer à se conformer à la volonté de Dieu qui ordonne de toutes choses, car il pouvait ne rien ordonner; et son essence, sa perfection n'en serait pas moindre : il faudrait l'adorer dans une abstraction de tous ses décrets, par conséquent dans une abstraction de Jésus-Christ même; et ainsi la foi explicite en Jésus-Christ ne serait plus nécessaire aux parfaits. Il suffirait de croire en lui implicitement et éminemment, en croyant en Dieu dans sa simple et indivisible unité. C'est où vont aussi en partie les nouveaux mystiques; mais ils ne poussent pas à bout leurs principes, puisqu'ils sont encore attachés à la volonté de Dieu ou de signe ou de bon plaisir, qui est si peu de son essence, qu'il pourrait n'en point avoir du tout. Voilà les belles conséquences et la nouvelle éminence d'une oraison plus abstraite que toutes les autres, que je déduirai légitimement du principe des nouveaux mystiques.

Quant aux actes réfléchis, on ne peut non plus les exclure. Qui fait des demandes distinctes sur ce qu'il a ou sur ce qu'il n'a pas, y réfléchit. Qui rend grâces des biens qu'il a reçus, comme celui « qui rend grâces d'avoir obtenu la perfection de » la connaissance[1], » y réfléchit aussi sans doute; et où est l'inconvénient d'y réfléchir pour en rapporter la gloire à Dieu, puisque c'est précisément pour cela que « nous avons, comme dit saint Paul, » reçu l'esprit, afin de savoir les choses qui nous » sont données? »

Il ne faut pas non plus rejeter ces actes prétendus intéressés. Demander la rémission de ses péchés, la grâce de n'en plus faire, sa propre persévérance et le reste qu'on a vu, c'est sans doute demander pour soi. Rendre grâces des biens reçus, c'est une autre sorte d'intérêt. Il n'y a donc plus qu'à dire que toute la religion est intéressée, s'il faut bannir des parfaits tous les actes qu'on vient de marquer. Il n'y a plus qu'à leur faire un autre Evangile. Mais déjà bien assurément, ce n'est pas celui de saint Clément d'Alexandrie.

SECTION IX.

Si c'est une demande intéressée que de demander les biens temporels, avec le reste des fidèles et toute l'Eglise.

« Pour donner le dernier degré d'évidence à » notre matière, nous n'avons plus qu'à examiner » en détail les trois genres de biens auxquels tous » les désirs de l'homme se réduisent. Il ne peut » désirer que les choses sensibles et passagères, » ou les biens invisibles et éternels, ou enfin sa » persévérance et son accroissement dans la cha» rité[2]. » Après avoir ainsi divisé les biens, l'auteur des *Remarques* procède à les exclure l'un après l'autre.

Pour commencer par le premier genre de biens, il faut supposer, avec saint Clément, que le gnostique assiste aux prières communes où l'Eglise demande les biens temporels, et qu'il y assiste d'esprit autant que de corps : il est donc déjà bien certain de ce côté-là qu'il demande avec tous les saints les biens temporels. Cette demande n'est intéressée en aucune sorte; car si nous apprenons de saint Paul que soit que nous buvions, soit que nous mangions, nous devons tout faire pour la gloire de Dieu; c'est aussi manifestement pour la même gloire de Dieu que nous demandons notre pain.

1. *S. Clem., lib.* VII, *pag.* 719. — 2. Paroles des *Remarques.*

C'est donc parler trop confusément, de dire que le gnostique ne demande point pour lui la santé, les fruits de la terre et les autres prospérités. Il fallait dire qu'il ne les demande pas de la même manière que les autres biens. Car au reste il est naturel et simple de se mettre avec tous les autres, quand il s'agit des besoins communs.

SECTION X.

Si c'est un désir intéressé de désirer les biens éternels.

« Secondement, portent les *Remarques*, le gno» stique ne peut désirer les biens invisibles et » éternels, puisque nous avons vu que l'amour » gnostique est si pur, qu'il ne peut admettre au» cun désir de récompense; et qu'en choisissant la » gnose, il ne veut point être sauvé. »

Ces propositions sont étranges. Le gnostique ne peut désirer les biens invisibles que saint Paul désire sans cesse, aussi bien que tous les apôtres et les prophètes. Ces derniers ne désirent point le Christ : les apôtres ne désirent point d'être avec lui. Je ne dispute pas ici si ces désirs sont volontaires ou involontaires, excités ou non excités. Qu'on élude par là certains désirs très-marqués dans l'Ecriture et la Tradition, c'est un grand mal; mais de parler si généralement contre les désirs qu'on trouve à toutes les pages de l'Ecriture, dans[1]. . . . .

. . . .

SECTION XI.

Si c'est un désir imparfait et intéressé de désirer la persévérance, ou l'accroissement de l'amour.

« Il ne reste plus, continue l'auteur des *Remar*» *ques*, que la persévérance et l'accroissement de » l'amour qu'on puisse faire désirer au gnostique; » mais outre que le désir de la persévérance est » exclu par l'exclusion formelle de tout désir pour » le salut, d'ailleurs ce désir de persévérer trompe » beaucoup de gens. La tromperie consiste en ce » que ceux qui désirent la persévérance, sans cesse » occupés de leur amour plus que du bien-aimé, » *sont bien éloignés* d'une âme simple qui aime, » comme dit saint François de Sales, non son » amour, mais son bien-aimé. » Nous verrons dans la suite, si ce saint évêque exclut des âmes parfaites le désir et la demande de la persévérance. Mais en attendant, démêlons une équivoque qui est cachée dans les paroles qu'on vient d'entendre. Une âme peut être occupée de son amour, ou pour s'y complaire et le faire servir de pâture à son amour-propre, ou pour s'en conserver la pureté par les moyens que Dieu lui commande. La première occupation est mauvaise; la seconde non-seulement est bonne et sainte, mais encore absolument commandée à tous les chrétiens. « Cette » âme, ajoute-t-on, est trop aimante pour prévoir » au delà du moment présent si elle aimera plus » ou moins dans la suite : non-seulement elle » aime, sans songer qu'elle aimera; mais elle aime

1. Tout le reste de cette Section se trouve encore placé ailleurs. Voyez, sur les désirs des biens éternels, les liv. III et VI de l'*Instruction sur les Etats d'oraison* (*Edit. de Paris*).

» sans penser qu'elle aime..... Dans l'amour vulgaire nous n'examinons point si nous aimerons » toujours, ni si nous aimons une personne pour » qui nous avons la plus tendre et la plus parfaite » amitié; tout de même l'âme gnostique ou pas- » sive en aimant ne songe qu'à aimer, ou plutôt » elle aime sans penser à aimer par un amour di- » rect : elle suit sans réflexion l'attrait tout-puis- » sant : le moindre examen de son amour lui pa- » raîtrait une distraction : comme elle aime sans » réflexion sur son amour, elle aime aussi sans » désir d'aimer » . . . .
. . . . Je ne dis ceci qu'en passant. Car sans entrer dans le fond des raisonnements que vous opposez aux propres termes de votre auteur, je n'ai qu'à vous avertir que c'est contre lui que vous disputez. Quand vous répétez les passages que j'ai expliqués, je n'ai qu'à vous dire que le sens que j'y donne est conforme à l'Ecriture, à la tradition, à la doctrine que saint Augustin et les saints conciles ont établie contre les pélagiens sur la nécessité en tout état, et jusqu'à la fin de la vie, de demander la persévérance et de la mériter par ses prières, *suppliciter emereri;* ce qui oblige tous les fidèles sans exception, *omnes*, selon les termes du concile de Trente[1], « à mettre leur espérance » dans le tout-puissant secours de Dieu, et ensuite » à passer leur vie en travaux, en veilles, en jeû- » nes, en prières, en oblations et en chasteté; de » peur, dit ce concile, que celui qui paraît être » debout ne tombe; » et la doctrine opposée, qui supprime les prières dans tous les parfaits, est nouvelle, hardie, inouïe parmi les fidèles, et erronée.

Il ne faut donc pas regarder la prière, où l'on demande la persévérance et l'accroissement de la vertu, comme une « recherche intéressée de sa » perfection, de son salut, et de sa sûreté propre; » car c'est donner une idée trop basse de ceux qui tâchent d'obéir à Jésus-Christ, qui leur dit *: Soyez parfaits*, que de les faire considérer comme des gens qui recherchent leur intérêt. Au contraire, visiblement ils recherchent l'intérêt de Dieu et sa volonté, qui est notre sanctification, comme dit saint Paul. Il ne faut pas non plus traiter d'intéressés ceux qui travaillent à assurer leur salut, sous prétexte qu'ils recherchent *leur sûreté propre;* car c'est encore l'intérêt de Dieu qu'on recherche, lorsqu'on tâche par la prière de s'affermir contre le péril de l'offenser, et de parvenir dans la vie future à l'entière sûreté de ne pécher plus. Toutes ces vues sont comprises dans la parfaite charité, et c'est une grande et pernicieuse erreur que de les en exclure.

SECTION XII.

L'espérance supprimée par une mauvaise version.

Le passage où l'on fait dire à saint Clément que le gnostique *a reçu son espérance par la gnose*[2], donne lieu à cette étrange conséquence : « Que la » pure charité du gnostique absorbe son espé- » rance; et contient éminemment tout ce qu'elle » avait de meilleur. » Remarquez que l'espérance n'est plus dans son propre être et dans sa propre forme distincte : *Absorbée dans la charité*, elle n'a plus d'être qu'en elle. Et comment? *parce que la charité contient éminemment tout ce qu'elle avait.* Ecoutez, *tout ce qu'elle avait :* c'en est fait : on en parle comme d'une chose qui n'est plus, et l'on supprime l'espérance et son exercice; c'est-à-dire, une vertu et un exercice essentiel à la religion. Mais il est certain par la foi que l'espérance subsiste, et agit toujours durant cette vie, et que si elle tombe comme la foi, ce n'est qu'à la fin, lorsqu'elle est changée en jouissance parfaite.

On peut voir par cette remarque, combien il est dangereux de laisser pousser trop avant ces manières dont on abuse, pour faire trouver une vertu éminemment dans une autre; puisqu'à la faveur de ces *éminences*, on éclipse l'une des trois vertus théologales, et l'on renverse l'un des fondements du temple de Dieu, comme parle saint Clément.

Il est vrai, en général, que les nouveaux mystiques font peu de cas de cette excellente vertu, qu'ils ne nomment que pour la forme. Ils la trouvent trop intéressée et trop désirante pour leur pureté; et dès là ils font voir plus clair que le jour, combien leur pureté est imaginaire.

Mais, dira-t-on, que répondre au passage de saint Clément? Il n'y a qu'à le bien traduire, et au lieu de faire dire à l'auteur *que le gnostique reçoit son espérance par la gnose*, ce qui en soi ne signifie rien, et donne lieu par son obscurité à tout ce qu'on a voulu tirer, il n'y a qu'à tourner ainsi : que le gnostique étant déjà par la charité dans les choses où il sera, et ayant prévenu l'espérance par la connaissance parfaite, τὴν ἐλπίδα προειληφὼς διὰ τὴν γνῶσιν, il ne désire rien; et c'est aussi de cette manière que nous l'avons traduit au lieu marqué ci-dessus.

On pourrait traduire de mot à mot : *Que le gnostique perçoit par avance l'espérance par la connaissance parfaite*, ce qui ferait le même sens que nous avons rendu, et ne revient en aucune sorte au prétendu absorbement de l'espérance dans la charité.

Il n'y a personne qui n'entende, que percevoir par avance son espérance et son attente, c'est percevoir par avance ce qu'on attend et ce qu'on espère. Il est commun dans toutes les langues d'exprimer par l'espérance et par le désir la chose espérée et désirée; comme quand on dit à quelqu'un : Vous êtes mon espérance et tout mon désir; et l'on trouvera dans saint Clément de fréquents exemples d'une locution si ordinaire[1].

SECTION XIII.

Deux passages qu'on prétend décisifs, et qui ne concluent rien.

On objecte une décision de saint Clément où il dit « qu'étant parvenu à la gnose, on peut demeu- » rer dans la quiétude en se reposant : pratique, » ajoute-t-on, qui serait une illusion pernicieuse » et le quiétisme, si elle n'était fondée sur les » maximes de l'état passif : » comme si tous ces grands saints qu'on avoue être parvenus à ce degré éminent de grâce et de sainteté par les voies communes, n'avaient pas, sans passiveté, ce repos que donne la bonne conscience, cette joie perpétuelle et cette paix qui surpasse toute intelligence.

1. *Conc. Trid., Sess.* IV, *c.* XIII. — 2. *Strom., lib.* IV, *p.* 651.

1. *Strom., lib.* IV, *p.* 494; *lib.* VII, *p.* 736.

On en revient au passage où saint Clément dit que le gnostique *boit, mange et se marie, si le Verbe le dit par son inspiration intérieure;* et c'est, dit-on, *ce que l'on appelle agir passivement.* Oui, quand on fait signifier aux mots tout ce qu'on veut; car au reste agir par l'inspiration et y obéir, n'exclut en aucune sorte l'action; autrement il faudrait l'exclure de toutes les actions de piété et de toutes les bonnes pensées, qui sans doute sont inspirées aux chrétiens par cette inspiration, tant inculquée par saint Augustin, de la sainte dilection.

On ajoute que le Verbe signifie ici le Fils de Dieu, ce que j'avoue en ce lieu sans difficulté. Lorsqu'on dit qu'agir par le Verbe n'appartient qu'aux seuls gnostiques, puisqu'il est dit de ceux qui ne le sont pas, qu'ils n'agissent pas *selon le Verbe;* voici ce que porte le passage entier[1] : *Plusieurs de ceux qui ne sont pas gnostiques ne laissent pas de faire bien certaines choses; mais ce n'est pas selon la raison* αλλα οὐ κατὰ λόγον, *comme il arrive à ceux dont la force consiste dans leur colère et dans une certaine impétuosité.* On voit que le mot λόγος, ne signifie autre chose que la raison opposée à l'impulsion et à l'impétuosité de la colère, qui fait faire des actions semblables à celles qu'inspirerait la vertu. Mais il faut trouver partout du mystère et tourner tout à l'état passif.

SECTION XIV.

Conclusion de l'auteur des Remarques.

« Après cet éclaircissement fait avec tant d'exac» titude, je ne crois pas qu'on puisse douter que » saint Clément n'ait exclu tout désir actif et » excité de son parfait gnostique. Quand même il » ne l'aurait pas dit en termes formels, comme j'ai » montré qu'il l'a fait, son système entier le mon» trerait évidemment pour lui. »

On a montré en termes formels que saint Clément exclut tout désir actif et excité. Le peut-on dire? On trouve cinquante passages où ce Père parle des demandes particulières que fait le gnostique; or on ne demande pas sans désir : il y a donc des désirs gnostiques. On en revient à la distinction des désirs actifs ou passifs, excités ou non excités; mais a-t-on montré un seul petit mot où saint Clément ait songé à cette distinction? On n'a donc rien montré de ce qu'on a prétendu, loin de l'avoir montré par textes formels. Mais encore qu'a-t-on montré? un passage de saint Clément, où il a dit que le parfait n'a aucun désir. Quoi donc, selon vous, a-t-il exclu tout désir, même le passif? Vous dites tout le contraire. Mais ce désir, pour être imprimé de Dieu, selon vous n'en est pas moins un vrai désir. Vous admettez donc de vrais désirs dans le parfait, et vous-même vous apportez une exception contre votre passage. S'il vous est permis de le restreindre, en exceptant des désirs dont vous ne trouvez aucun vestige dans votre auteur, combien plus est-il permis de le faire, en exceptant des désirs qu'on trouve dans toutes les pages de ce Père, et qu'on trouve même en termes formels dans le passage dont il s'agit.

Mais il est encore bien plus surprenant de dire que tout *le système de saint Clément* exclut les désirs et les demandes actives. Ce système, selon vous-même, et « le but de ce Père, comme il le » dit lui-même, est de montrer dans tout son » ouvrage que le gnostique n'est ni impie ni athée, » et qu'au contraire il est le seul qui honore Dieu » parfaitement. » Je reconnais ce système et ce but de saint Clément. Mais où met-il le fort de sa preuve pour montrer que son gnostique, loin d'être un impie, est le seul qui honore Dieu? C'est, dit-il, qu'il fait des demandes, et des demandes les plus parfaites; puisque ce sont des demandes des choses les plus excellentes. Or, s'il ne prouve que ces demandes sont des demandes au sens que tout le monde entendait, c'est-à-dire, de véritables demandes, des demandes proprement dites, actives par conséquent, explicites, particulières, distinctes comme les autres, il ne prouve pas ce qu'il veut; et l'on aura à lui répondre, que les demandes qu'il établit sont des demandes improprement dites, et d'autre nature que celles dont il s'agit. On lui ôte donc le fort de sa preuve, quand on réduit les demandes de son gnostique à des demandes impropres.

« Prodique, dites-vous, et les autres faux mys» tiques ont abusé des principes de la gnose jus» qu'à l'excès horrible de rejeter toute prière, tout » culte et tout recours à la divinité. » Il est vrai, et saint Clément le rapporte[1]. Ce Père avait entrepris de réfuter ces faux gnostiques, j'en conviens encore; mais vous ajoutez : « Le moins qu'il pou» vait faire dans ce dessein, était de dire ce qui » est véritable à la lettre, qui est que le gnostique » ou fidèle passif forme des désirs et des demandes » conformes aux divers états où il se trouve; c'est» à-dire, activement, tandis qu'il lui reste encore » quelque activité, et enfin passivement, après qu'il » est entièrement sorti de l'état qu'on appelle ac» tif. » C'est ici un autre système où je ne connais plus rien. Je ne reconnais plus saint Clément dans ces paroles; c'est pour moi la nouveauté la plus étonnante qu'on veuille trouver dans cet auteur, ou ce fidèle passif, ou toutes les distinctions que vous rapportez. S'il est vrai que « Prodique ait » abusé des principes de la gnose jusqu'à rejeter le » recours à Dieu, et que saint Clément ait entre» pris de le réfuter, » il a dû montrer contre lui la nécessité de recourir à Dieu dans tous ses besoins. Mais si le recours à Dieu n'est qu'implicite, c'est plutôt fournir une échappatoire à cet hérésiarque, que le réfuter à fond. Mais ceci sera plus clair et plus démonstratif, quand après avoir parlé des demandes, nous viendrons à examiner, comme nous l'avons promis, ce qu'on tire à l'avantage de l'état passif.

RÉFLEXIONS

SUR LE CHAPITRE HUITIÈME, DONT LE TITRE EST :

La gnose est l'état passif des mystiques.

On verra, dans un moment, s'il y a de la vraisemblance dans le dessein des *Remarques.* Tout celui de saint Clément aboutit à faire voir dans tous les élus de Dieu, dans tous les saints consommés en lui, quelque chose de plus parfait que dans le commun des fidèles par l'habitude formée de la

1. *Strom., lib.* VII, *p.* 733.

1. *Strom., lib.* VII, *p.* 722.

vertu, en y ajoutant, si l'on veut, le don singulier de la persévérance. Mais le dessein des *Remarques* doit aller plus loin ; puisqu'il y faut montrer, dans les élus mêmes, un don au-dessus et d'un autre genre, qui revienne aux impuissances de l'état passif qu'on trouve dans les mystiques. Nous avons donc à examiner s'il y a un mot qui tende à cela, ou s'il y a la moindre apparence qu'un homme sage comme saint Clément, apprenne aux païens, qui ne connaissaient pas le christianisme, un état extraordinaire et singulier, même parmi les élus, ou autre chose que la perfection à laquelle nous mènent les voies communes de la religion ; c'est-à-dire, la foi, l'espérance et la charité soigneusement pratiquées, et dont l'exercice est tourné en habitude.

Il dit que le gnostique, c'est-à-dire, le chrétien parfait, est mû par l'esprit de Dieu, et qu'il est fait une même chose avec cet esprit. C'est la condition commune de tous les élus. Toute âme sainte est épouse, et devient avec Dieu un même esprit, selon saint Paul, comme dans le mariage vulgaire on est fait une même chair : l'habitude rend cette union permanente et fixe, à la manière que nous avons expliquée ; mais pour cela il n'est pas besoin qu'elle la rende passive. C'est aussi pour tous les élus que Jésus-Christ a demandé qu'ils fussent éternellement consommés avec lui dans l'unité. Que ce soit ici *précisément* le mariage mystique par manière de passiveté du bienheureux Père Jean de la Croix, c'est ce qui est en question. Il n'y a rien de particulier à dire avec saint Clément, « que l'âme s'accoutume à contempler la volonté » par la volonté, et le Saint-Esprit par le Saint- » Esprit : » et cela suppose seulement l'habitude déjà formée de s'unir à Dieu cœur à cœur, esprit à esprit, etc., et que c'est par le Saint-Esprit qu'on s'unit à lui depuis les commencements de la piété jusqu'au comble de l'habitude formée. « L'esprit » sonde les profondeurs, et l'homme animal ne » comprend pas les choses de l'esprit : » donc on est passif ; je ne vois rien dans ces mots qui le signifie.

Jusqu'ici je vois seulement dans les *Remarques* un vain travail pour tirer à soi tout ce qu'on peut, comme on fait dans une grande disette. Le reste n'est pas plus solide. *Des expressions*, dit-on, *si étonnantes*, apparemment celles *d'immuable*, *d'impassible*, *etc.*, si vous y mettez les tempéraments que nous avons vus dans saint Clément, *marquent du moins un état où l'âme soit affectée et déterminée par l'Esprit de Dieu*, d'une autre manière qu'une habitude formée, où le don singulier de persévérance affecte les âmes et les détermine, si l'on veut, moralement ou physiquement, à persévérer dans la vertu : je le nie. *La gnose est inamissible :* oui, pourvu qu'on persévère à prier, à prévoir, à se précautionner, et qu'on fasse tout ce qu'il faut pour la rendre telle : donc on est passif, concluez-vous ; et moi je conclus : donc on ne l'est pas. *On est forcé à être bon*, comme *on est forcé par le précepte*, comme *on est forcé à être chrétien*. Il est clair que cela n'est rien du tout ; et je veux bien ajouter que le διάζεται de saint Clément avec sa terminaison passive, a une signification active ; de sorte qu'au lieu de traduire, on est forcé à être bon, il fallait traduire, qu'on s'efforce de le devenir, ou de s'affermir dans cette volonté, comme la suite le fait paraître ; ce qui tourne précisément contre le dessein des *Remarques*. *Ce qu'on fait par nécessité*, et non point *par choix*, n'est pas tout le bien, comme portent les *Remarques ;* mais boire, manger, se marier. On a vu au reste, que cette nécessité, aussi bien que le choix auquel on l'oppose, est toute autre que celle qu'on veut insinuer. Visiblement elle signifie les besoins que le corps impose, qu'on appelle aussi des nécessités ; et le sage parfait a cela de propre, qu'il y cède, non pour l'amour du plaisir, mais quand il faut ; et dans un autre sens, il serait absurde de dire qu'on boive et mange nécessairement. Vous avez beau alléguer ici *l'involonté propre* des mystiques, et mêler toujours leur langage avec celui de saint Clément. Ce saint en est éloigné de cent lieues, et n'y songe seulement pas. Faire ce que le Verbe dit, se régler par sa parole et en suivre constamment les inspirations, ce n'est rien moins qu'être passif ; autrement tous les élus le seraient. *Cette nécessité sans interruption pour tout le détail de la vie* est un commentaire qui n'est point fondé dans le texte. « La lumière qui s'unit par un amour qui » ne souffre point de séparation, qui porte Dieu » et en est portée[1], » ne marque rien plus qu'une habitude formée, telle qu'elle est dans ces grands saints non passifs. Saint Clément ne les fait point tels, quand il les fait *opérants*, *et opérants avec leurs deux mains :* et s'il ajoute, *que le travail passe*, il nous marque autre chose que la facilité de l'habitude. Au surplus, la grâce dont il parle ici, n'est pas celle qui distingue les grands saints, telle qu'on met la passiveté ; mais celle qui sépare ceux *qui sont glorifiés*, de ceux *qui sont condamnés ;* étant impossible en effet d'éviter la condamnation, si l'on ne se fait une habitude de la vertu chrétienne.

Dans le même livre, les saints agissent plus que tous les autres *par inspiration :* Dieu ne cesse de les conduire par les droites voies. Vous allez bientôt décider vous-même, que leur inspiration n'est *que l'inspiration journalière que la foi enseigne dans tous les justes*. Selon cette inspiration, leur âme est *affectée*, touchée, émue, ébranlée *d'une certaine façon, et la volonté divine se répand en elle*. Elle leur est manifestée : ils la goûtent, ils l'accomplissent. Y a-t-il rien, dites-vous, de plus passif dans tous les mystiques? Oui, sans doute ; puisque la passiveté des mystiques induit des impuissances de faire des actes, que la plupart des saints n'ont jamais connues. C'est là celle dont il s'agit. Car au reste personne ne nie que l'âme ne soit recevante plutôt qu'agissante dans toutes les illustrations et douces émotions que Dieu fait en nous sans nous, comme parle toute l'Ecole après saint Augustin ; ce qui paraît d'une façon particulière dans l'habitude formée.

Mais voici l'un des plus grands arguments : c'est que de même que la vertu attirante de l'aimant passe d'anneaux en anneaux et les tient tous unis à soi[2], il en est ainsi de la grâce du Saint-Esprit. On conclut que cette expression marque *non-seulement un état passif*, *mais une entière*

1. *Strom.*, *lib.* VI, *p.* 666. — 2. *S. Clem.*, *lib.* VII, *p.* 704.

extinction de la liberté. Oui, à ceux qui ne sauraient pas que la grâce tire; et que son efficace est souvent expliquée dans les Pères par ces sortes de comparaisons, qui ne marquent que la puissance de la grâce, et non pas la manière dont elle nous tire. Que ce soit *l'enchaînement des mystiques*, où toute action, tout désir actif est supprimé, c'est ce qui reste à prouver.

Voici une autre comparaison : « Comme ceux » qui sont sur la mer tirent l'ancre qui les affermit, » en sorte qu'ils sont attirés par l'ancre, et qu'ils » ne l'attirent point[1], etc. » Au lieu de traduire, *ils sont attirés, etc.*, il faudrait mettre : « Ils n'at- » tirent pas l'ancre, mais ils s'attirent eux-mêmes » vers elle : ἑαυτοὺς ἐπί τὴν ἄγκωραν; » par conséquent de même, dans l'application, au lieu de traduire : « Ils sont attirés eux-mêmes vers Dieu; » il faut mettre : « Ils se poussent, ils se conduisent » eux-mêmes à Dieu, ἑαυτοὺς προσαγόμενοι, etc. » Bien éloigné de vouloir réduire l'âme à la passiveté dans ce passage et par cette comparaison, il met, même dans le parfait, l'action que les nouveaux mystiques rejettent le plus, qui est la réflexion, lorsqu'il dit « que la tempérance, qui » demeure auprès du gnostique comme une senti- » nelle fidèle, se contemplant et se regardant sans » cesse elle-même, le rend, autant qu'il se peut, » semblable à Dieu : » passage que nous trouvons appliqué à l'homme parfait dans les *Remarques.* Et quand saint Clément aurait été moins soigneux d'expliquer ici l'action de la réflexion et du libre arbitre, il a assez expliqué en cent endroits, « que » l'âme n'est point tirée comme par des cordes[2], » qu'elle se meut, qu'elle s'excite elle-même, qu'elle se forme, qu'elle se fait par son libre arbitre, et le reste que nous avons dit.

Après cela, quand vous attribuez à saint Clément *la désappropriation des mystiques, leur involonté*, et cette locution, que « Dieu veut en eux » tout ce qu'il lui plaît, » pour induire cette impuissance de faire des actes, qui est le point dont nous disputons, vous lui donnez votre langage, et non pas le sien.

Ce qui suit, s'il était soutenu, renverserait en un mot tout le système des nouveaux mystiques, comme il a déjà été dit. Vous déclarez « que l'in- » spiration *du gnostique*, n'est pas une inspiration » prophétique et miraculeuse, mais une inspira- » tion journalière que la foi enseigne, et que c'est » là à quoi se réduit cette passiveté qui fait tant » de peur à ceux qui ne la connaissent pas. » A quoi vous ajoutez ces mots précis : « On n'en con- » naît, on n'en soutient point d'autre. » Apparemment vous ne songez pas aux impuissances des nouveaux mystiques, ou quelque chose vous fait sentir au dedans du cœur qu'elles sont insoutenables. Certainement ceux qui s'étonnent de la passiveté qu'ils introduisent, ne sont point du tout surpris de ces inspirations journalières, que la foi enseigne dans toutes les œuvres de piété : ils n'ont pas de peine à comprendre que l'âme ainsi inspirée, est passive en un certain sens sous la main de Dieu qui la meut, et, comme nous l'avons dit, qui fait en elle tant de choses sans elle. La passiveté qui étonne toute la théologie est celle où l'on introduit ces impuissances de faire ces actes, de demander, de désirer, espérer par ces actes formels et distincts, et le reste. Cette impuissance n'est pas l'effet de cette inspiration journalière, qui est de la foi. Car loin de supprimer ces actes, elle les fait exercer avec un plein usage du libre arbitre. Il est vrai, comme vous le dites, que « plus l'âme est morte à elle-même, souple et at- » tentive, plus la voix du Saint-Esprit demande en » nous l'accomplissement de la volonté de Dieu. » Mais tout cela n'induit point ces impuissances que l'Eglise n'a pu entendre sans en être choquée. Il les faudrait donc ôter, et laisser à l'âme plus mortifiée, plus morte, si vous voulez, pourvu qu'on n'abuse point de ce mot, une plus grande souplesse pour l'inspiration, mais de même nature que dans les autres, sans aucune distinction que du plus au moins.

On ne sort point de cette idée en lisant ce passage, où le gnostique « est enlevé jusqu'à l'union » qu'on ne peut plus discerner[1]. » On ne discerne point sa volonté de celle de Dieu, lorsqu'on s'y veut conformer en tout et qu'on en a pris l'habitude, sans qu'il soit besoin pour cela de ces impuissances de faire les meilleurs actes et les plus expressément commandés. Le gnostique, dont il s'agit en cet endroit, est si peu un homme passif à la manière des mystiques, « qu'il se fait, qu'il se » fabrique lui-même, qu'il se réduit en captivité, » que lui-même il donne la mort au vieil homme[2], » et le reste, qui fait assez voir que saint Clément ne sort pas de l'idée de *ces saints actifs* qui parviennent sans ces impuissances, à un degré de sainteté si éminent.

Mais il se sert, dites-vous, de l'enthousiasme des poètes pour exprimer celui du gnostique. On se trompe : il ne parle ici que de l'inspiration des prophètes dont il venait de traiter[3]. Nous reverrons ce passage dans l'endroit où nous expliquerons ceux dans lesquels le gnostique nous est donné comme un prophète par état.

Tout est donné, dit saint Clément[4], *gnostiquement au gnostique;* tout est donné spirituellement et intellectuellement à l'homme spirituel et intellectuel : donc il tombe dans les impuissances dont il s'agit. C'est tout le contraire; puisque c'est en cet endroit que le gnostique demande, coopère, prévoit, se précautionne et demeure plus agissant que jamais. Je ne vois donc pas la conséquence qu'on voulait tirer, mais seulement qu'on cherche partout de quoi l'établir. On n'oublie pas cette expression la plus générale de toutes, où il est parlé de l'efficace de la gnose, et l'on remarque une force particulière dans ces termes, *énergie, vertu efficace;* mais tout cela ne nous conduit pas plus loin que l'efficace de la gnose et du don de persévérance. Il ne faut donc pas tant pousser les choses; mais c'est l'erreur commune des nouveaux mystiques.

On trouve de la finesse et toute la subtilité des impuissances mystiques dans le passage où David égale ceux qui reçoivent le Verbe à *de hautes tours*[5], comme gens *qui seront affermis dans la foi et dans la connaissance*, γνώσει, quoique ce passage ne nous

1. *S. Clem., lib.* IV, *p.* 535. — 2. *Strom., lib.* II, *p.* 363.

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 706. — 2. *Idem.* — 3 *Ibid., lib.* VI, *p.* 698. — 4. *Ibid., lib.* VII, *p.* 726. — 5. *Ibid., lib.* VII, *p.* 745.

fasse pas sortir de l'habitude formée et encore moins du don de persévérance.

Enfin le dernier passage où l'on trouve que le gnostique est passif dans la contemplation, est celui-ci : « Qu'il contemple saintement un Dieu saint, » et que la sagesse qui l'assiste se contemplant elle-» même sans relâche, il devient semblable à Dieu, » autant que cela est possible[1]. » On ne ressent pas ici la moindre odeur de l'état passif; mais pour nous y amener de gré ou de force, voici ce qu'on dit : « Vous voyez que l'âme est sans action propre, » et que c'est Dieu qui se contemple lui-même. » C'est ce qu'on ne voit point du tout. Le texte dit que *la tempérance*, σωφροσύνη, qu'on a traduit *sagesse*, se regarde incessamment elle-même : donc toute action propre est supprimée, et c'est Dieu qui se contemple lui-même. C'est, à force d'avoir de l'esprit, passer au-dessus de son objet, et ne pas voir que la tempérance, qui *se regarde sans cesse elle-même*, sans doute n'a pas éteint son action propre, puisqu'elle ne cesse pas de réfléchir. On s'est peut-être porté naturellement à traduire *sagesse* plutôt que *tempérance*, parce que sous le mot de *sagesse*, qui se contemple elle-même dans l'homme parfait, on peut plus aisément entendre Dieu, que sous celui de *tempérance;* mais enfin on n'avance rien, et la sagesse qui est dans le sage, peut bien, sans tant raffiner, se contempler elle-même, et faire réflexion sur ses lumières et sur ses maximes.

Après cela, on conclut aussi hardiment pour l'état passif que si on l'avait trouvé, du moins dans un seul passage : mais au contraire, on a vu que tout est tiré par les cheveux, et que saint Clément ne donne aucun lieu à la moindre des *Remarques*.

J'ai encore remarqué deux choses d'où l'on tire de grands avantages : l'une est le terme de *mort*, dont saint Clément se sert souvent, et l'autre est celui de *charité sans bornes*, où l'on veut trouver l'abandon qui est tout le fondement de l'état passif.

Il n'y a point de gens plus avantageux que les mystiques. Ils trouveront dans saint Clément, comme dans tous les autres Pères, la mort mystique et spirituelle, que saint Paul rend familière aux chrétiens, auxquels il ne cesse d'en parler. Les mystiques ne sont point contents, à moins qu'ils ne poussent cette mort jusqu'à nous faire mourir à tout désir, à toute demande, à tout acte, jusqu'à ceux qui sont le plus commandés; et cette extinction d'actes, qu'on ne pourrait souffrir par elle-même, passe sous le beau nom de mort mystique.

Il serait question de faire voir ce genre de mort mystique dans saint Clément; mais c'est en vain qu'on l'y chercherait. Il explique distinctement que cette mort, « qu'il est permis à l'homme de » se donner à lui-même et après laquelle on est » vivant, est en cet endroit la mort des vices et » des passions[2]. » En un autre endroit, c'est *la mort des sens*[3]*:* en un autre endroit, *celle des cupidités*[4], et ainsi du reste. Mais pour ce qui est de la mort des actes par ces impuissances prétendues mystiques, bien loin qu'on en trouve un mot dans ce Père, on y trouve en cent endroits tout le contraire.

De même, quand cet auteur dit que l'homme parfait *a un amour sans bornes*[1], cela passe sans difficulté. On ajoute que cet amour sans bornes, est l'abandon entier et universel : on ne voit rien là de suspect. Mais cet abandon emporte non-seulement qu'on voudra tout ce que Dieu veut, mais encore qu'on n'osera se remuer ni faire aucun acte, même expressément commandé, qu'on n'y soit poussé de Dieu d'une façon extraordinaire et au-dessus de toute l'efficace des grâces communes à tous les saints : voilà le mal; et cette disposition ne tend proprement à rien autre chose qu'à tenter Dieu. Car sous le nom spécieux d'abandon, quand on aura une fois accoutumé les oreilles à ce langage, toutes les fois qu'on trouvera dans un ancien Père, par exemple, dans saint Clément, ou la mort mystique, ou l'amour sans bornes, qu'on interprète par le mot *abandon*, on croira pouvoir faire passer sous ce titre, toute l'étendue de l'état et des impuissances passives, qui sont un anéantissement de la piété.

Je voudrais bien demander comment on sait que ces actes des passifs sont imprimés de Dieu de cette façon extraordinaire où l'on met la passiveté. On n'en peut avoir d'autre raison, si ce n'est qu'en ne faisant rien et demeurant en pure attente passive de l'œuvre de Dieu, on est assuré que tout ce qui vient dans la pensée est de lui. Mais c'est une illusion : c'est une disposition à prendre pour Dieu tout ce qu'on pensera, c'est-à-dire, le fanatisme. Si ce n'est pas là ce qu'on appelle tenter Dieu, on ne sait pas ce que c'est.

On pourrait pousser plus loin ce raisonnement, si c'en était le temps. Mais nous n'avons à examiner que les sentiments de saint Clément sur l'état passif, et je crois cette affaire entièrement consommée; puisqu'on a vu clairement que tout ce qu'on a rapporté en faveur de cet état n'a rien d'approchant.

CHAPITRE XI.

Le gnostique est déifié.

« Quand on entend dire aux mystiques, qu'a-» près les épreuves, l'âme est déiforme, transfor-» mée, divinisée ou déifiée, cela paraît une chimère » à tous les docteurs spéculatifs. Ce n'est pourtant » pas, ajoute-t-on, une invention moderne. » On allègue plusieurs auteurs en faveur de cet état, et il s'agit maintenant d'écouter saint Clément d'Alexandrie.

Et d'abord, il ne faut pas faire les docteurs spéculatifs assez ignorants pour être surpris de ces expressions. C'est en effet un mystère de l'incarnation de nous faire participants, comme dit saint Pierre, de la nature divine; et c'est un discours commun parmi les Pères, qu'un Dieu s'est fait homme, afin que l'homme fût Dieu. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, sans parler des autres, ont dit souvent que Dieu fait des dieux et divinise les hommes; et il se peut faire qu'ils aient pris ces locutions de notre auteur, sur le fondement des Ecritures, qui ont dit : *Vous êtes*

1. *S. Clem., lib.* IV, *p.* 535. — 2. *Strom., lib.* VI, *p.* 652. — 3. *Lib.* V, *p.* 580. — 4. *Lib.* VII, *p.* 706.

1. *Lib.* VII, *p.* 725.

des dieux, etc. Pour appliquer maintenant cette parole à l'homme parfait, saint Clément explique partout qu'il est *déiforme* ou *déifié* par une vive expression des perfections divines et de toutes les vertus de Jésus-Christ, autant qu'il est permis dans cette fragilité; qui est, comme on a dit, la restriction qu'il apporte en cinquante endroits à cette locution.

Vous en rapportez un exemple dans ce passage, où « le gnostique est représenté comme une troi- » sième image divine, semblable, autant qu'il est » possible, à la seconde cause[1], » c'est-à-dire, au Fils de Dieu. Dans un autre passage, que vous rapportez, on lit : « Il devient Dieu en quelque » manière, d'homme qu'on était[2]. » Avec ces restrictions, et cent autres de même nature, qu'on trouve à toutes les pages, ces expressions ne sont pas si étonnantes.

Le même Père dit encore, ajoutez-vous, « qu'il » y a une espèce d'égalité entre Dieu et l'âme[3]. » Qu'y a-t-il là de si étonnant avec cette restriction? Encore ne le dit-il pas; mais vous l'inférez de ces paroles : « J'oserais le dire, comme Dieu prédes- » tine le parfait, celui-ci aussi prédestine Dieu. » Tout passe avec ces excuses et ces restrictions, qu'il ne fallait pas supprimer. Et après tout qu'en conclura-t-on, si ce n'est qu'il y a un choix mutuel très-actif de part et d'autre et très-véritable; ce qui n'est guère du goût des nouveaux mystiques.

Vous oubliez encore la restriction dans ce passage, où votre auteur dit, que *l'esprit pur*, etc., *devient capable de recevoir la puissance divine*[4] : le grec porte, *devient capable en quelque façon;* et quant à ce qu'il ajoute, *l'image de Dieu se formant*, de mot à mot, *s'élevant en lui*, il venait de dire *qu'il se rendait semblable à Dieu, autant qu'il pouvait.*

Quel plaisir trouve-t-on à outrer les expressions d'un homme qui cherche partout à les tempérer, si ce n'est pour dire, « que ces expressions ou- » trées et si fréquentes ne sont point des exagé- » rations mises au hasard, mais des expressions » choisies pour composer un système régulier et » suivi, qui est précisément dans toutes ses parties » celui des mystiques. » Voici un nouveau langage : « Les expressions outrées ne sont pas exa- » gérations; » elles servent à établir un système régulier. Quelqu'un dirait au contraire que c'est une étrange régularité, que celle qui demande des expressions outrées et si fréquentes.

C'en est une bien surprenante, de dire que le système de saint Clément est *précisément* celui des mystiques *dans toutes ses parties*. On ne peut lire cela sans étonnement; puisqu'on trouve à la vérité dans les *Remarques* une affectation étrange de rendre ce Père semblable aux mystiques, et qu'on relève les choses les moins importantes. Par exemple, n'était-ce pas une remarque merveilleuse que saint Clément *parle précisément comme les mystiques*, en disant que « Dieu prend plaisir à se » communiquer à l'âme, dès le moment qu'elle est » purifiée? » Qu'y a-t-il là que ce que dit tout le monde. Mais parce que les mystiques le disent aussi, on est mystique *précisément* quand on le dit. « C'est la voie, ajoute-t-on, de la pure foi, et » de la mort à tout amour-propre. » Il faudrait montrer cette *pure foi* des mystiques qui est unie à leurs impuissances; et quant à la mort, on a pu voir que celle de saint Clément est bien différente de la leur.

Mais, dit saint Clément[1], « comme l'homme de » bien devient déiforme et semblable à Dieu selon » son âme, Dieu aussi de son côté devient homi- » niforme. » C'est une secrète allusion ou au mystère de l'incarnation, ou aux expressions de l'Écriture, dans lesquelles Dieu parle en homme, et semble prendre des sentiments humains, ce qui ne fait rien à notre sujet; mais ce qui est deux lignes au-dessus y fait beaucoup; puisque saint Clément y dit « que l'homme parfait fait tous ses » efforts pour se rendre semblable à Dieu dans » l'apathie; » ce qui montre que cette apathie consiste en efforts et non en effets, comme nous l'avons déjà dit.

Le passage où l'on fait dire à saint Clément que « le corps même devient spirituel, » s'entend de l'Eglise, « qui est un corps spirituel, dont ceux » qui ne vivent pas selon l'esprit sont les chairs; » mais ceux qui s'unissent à Dieu *sont un corps spirituel*, étant incorporés à l'Eglise. Et quand on voudrait entendre que par l'habitude de la vertu le corps même devient plus soumis à l'esprit, et en ce sens, spirituel, qu'y aurait-il là pour les mystiques, si l'on ne voulait les trouver partout?

Il me semble qu'on joint ensemble plusieurs passages à l'endroit où il est parlé *de la parfaite adoption des enfants;* mais je m'étonne qu'on ait pu produire ces dernières paroles; car saint Clément, bien loin d'avancer ce qu'on lui fait dire, « que le gnostique reçoit avec l'apathie la parfaite » adoption; » dit seulement qu'*il y est prédestiné*, ou, pour traduire de mot à mot : « Dieu, dit-il[2], » l'a prédestiné à être inscrit ou choisi à la par- » faite adoption des enfants, » ce qui est vrai au pied de la lettre pour tous les élus. Je trouve encore dans la suite[3], qu'on a par avance ce qu'on attend avec certitude sur la promesse de Dieu, comme je l'ai remarqué ailleurs; et je ne m'étonnerais pas quand je trouverais que dès cette vie l'adoption est parfaite à sa manière, parce qu'elle nous fait tout trouver dans la foi.

Ce ne sont donc point ces expressions dont la plupart, comme on voit, sont très-régulières et toutes très-indifférentes à notre sujet; ce ne sont pas, dis-je, ces expressions *qui scandalisent les docteurs*, et saint Clément n'a pas dit ce qui *les scandalise le plus*. Ce qui les scandalise véritablement, et ce que ce Père n'a pas dit, c'est lorsqu'on veut contre ses paroles, au lieu d'*une apathie pour ainsi parler*, d'une apathie en effort et autant qu'on peut, introduire une apathie en effet : c'est lorsque, dans la transformation, l'on reconnaît *une suspension de la concupiscence*. On croit être bien modéré, lorsqu'au lieu de *son extinction*, qui ferait horreur, on admet seulement une simple suspension dans cet état. Mais cette doctrine n'est pas plus correcte ni plus soutenable; car où la concu

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 708. — 2. *Idem, p.* 757. — 3. *Ibid., lib.* VI, *p.* 652. — 4. *Ibid., lib.* III, *p.* 423.

1. *Strom., lib.* VI, *p.* 650. — 2. *Idem, ibidem, p.* 652. — 3. *Ibid. p.* 653.

piscence est suspendue toujours, elle ne combat plus : « L'esprit cesse de s'armer : Dieu rappelle » l'ancienne subordination : » un saint Paul ne doit plus dire, « Malheureux homme que je suis! » ni « Un ange m'a été donné pour rabattre la ten- » tation de l'orgueil. » S'il n'y a plus de combat, il n'y a plus de ces légères blessures qui en sont inséparables, selon saint Augustin, c'est-à-dire, qu'il n'y a plus de péchés véniels : doctrine frappée d'anathème. Aussi saint Clément en est-il bien éloigné. Comme son gnostique est dans le combat et se mortifie, il se reconnaît aussi dans le besoin de demander la rémission de ses péchés, et de dire : *Dimitte nobis*. Quand il dit qu'il est sans souillure comme sans tentation, il le dit au sens que nous avons vu, sans quoi ces propositions seraient autant d'hérésies.

CHAPITRE XII.

Le gnostique voit Dieu face à face, et est rassasié.

Sans ce mot, *il est rassasié*, qu'on étend jusqu'à l'extinction de toutes sortes de désirs, même de celui de voir Dieu, même de celui de sa grâce, même de celui de la rémission de ses péchés, il ne faudrait pas beaucoup s'émouvoir de cette façon de parler, *qu'on voit face à face;* puisque c'est une proposition qui ne peut être qu'impropre, et qui demande nécessairement un grand correctif. Mais à cause de la conséquence, il faut prendre un peu plus garde au principe.

SECTION I.

Premier passage où saint Clément a bien pris le sens littéral de saint Paul.

Je suppose comme certain, que le vrai sens du passage de saint Paul, où il est parlé de miroir et de face à face, regarde la vie future. Il est question de voir si saint Clément a connu ce sens, qui est uniquement littéral. Et d'abord on n'en peut douter en lisant ces mots sur le propre texte de saint Paul[1] : « Nous voyons maintenant comme » par un miroir, lorsque nous connaissant nous- » mêmes, par réflexion sur quelque chose de divin » qui est en nous-mêmes, nous contemplons tout » ensemble la cause efficiente, autant qu'il est » possible. Car, dit-il, vous avez vu votre frère, » vous avez vu votre Dieu, ce qui s'entend du » Sauveur pour le temps présent ; mais après être » sortis de la chair, nous verrons face à face d'une » vue définitive, (distincte) et compréhensive (par- » faite, telle qu'elle convient à ceux qu'on appelle » compréhenseurs) » quand notre cœur sera pur, » selon cette parole du Sauveur : *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur*, etc. » Voilà donc le sens littéral de saint Paul très-bien entendu, et la connaissance abstractive par la réflexion sur soi-même, très-clairement distinguée de l'intuitive réservée à la vie future.

Il ne faut plus mystagogiser sur ce mot ἀπόθεσις σάρκος, *la déposition de la chair;* car par cette phrase, saint Clément, comme tous les autres, n'a entendu autre chose que la mort, comme on le pourrait montrer par plusieurs exemples, si la chose était douteuse.

1. *S. Clem., Strom., lib.* I, *p.* 316. *Voyez la même Explic., Pæd., lib.* I, *p.* 99.

SECTION II.

Autre passage.

Ailleurs en expliquant l'effet bienheureux *de la connaissance parfaite*, il dit[1] « que les âmes qui en » sont ornées, et qui par la magnificence de leur » contemplation se mettent au-dessus de tous les » degrés et de toutes les saintes manières de vivre, » quand elles seront rangées, à cause de leur sain- » teté, dans les saints lieux où sont établies les » demeures des dieux, et qu'elles seront totalement » transportées dans les lieux qui de tous les lieux » sont les plus excellents, elles n'embrasseront » plus la divine contemplation dans des miroirs ou » par des miroirs, mais avec toute la clarté possi- » ble et la plus parfaite simplicité : elles seront » nourries éternellement dans le festin éternel de » la vue, dont les âmes transportées d'amour ne » sont jamais rassasiées, jouissant d'une joie insa- » tiable pour tous les siècles interminables, et » demeurant honorées de l'identité (de l'intime » possession) de toute excellence. »

L'effort de ces expressions, avec lesquelles on voit bien qu'il ne peut encore se satisfaire, marque qu'il parle du comble de la félicité après cette vie. En effet, il fait allusion à un endroit de Platon, où parlant des âmes pieuses quand elles sont séparées, il les range dans les demeures des dieux, et il fait voir en même temps que c'est à la vision perpétuelle et interminable, et à ce banquet céleste éternellement éternel, qu'il est réservé de ne voir plus *par un miroir*, mais de la manière la plus claire et la plus parfaitement simple : ἀκριβῶς εἰλικρινῆ.

SECTION III.

Premier passage objecté.

Quand j'accorderais aux mystiques que saint Clément aurait quelquefois détourné le sens littéral et naturel de saint Paul, il ne leur en reviendrait aucun avantage; mais la vérité ne le permet pas. On lui fait dire qu'étant purifié *par l'épignose* (je ne sais pas quelle finesse on trouve dans ce mot, et pourquoi on ne traduit pas, « par la con- » naissance) du Fils de Dieu, le gnostique doit » être initié à l'heureuse vision de face à face[2]. » Ce n'est pas là tout à fait ce que dit l'auteur : il ne fallait pas oublier qu'il s'agit des demandes que son gnostique fait à Dieu. « Il demande, dit-il, » premièrement la rémission de ses péchés, ensuite » de ne pécher plus, après de bien faire et d'en- » tendre la création avec l'économie des conseils » de Dieu, afin qu'ayant le cœur pur par la con- » naissance du Fils de Dieu, il soit initié à l'heu- » reuse vision de face à face. » Qui empêche qu'une demande de cette nature ne regarde le siècle futur? Y a-t-il rien de plus naturel, après avoir demandé par ordre tous les moyens, d'en demander la fin bienheureuse; sans quoi le gnostique, qui se met en train de demander tout, aurait omis le principal, et ce à quoi tout le reste tend?

1. *Strom., lib.* VII, *p.* 706. — 2. *S. Clem., lib.* VI, *p.* 665.

SECTION IV.

Autres passages objectés.

On allègue en cet endroit un autre passage qu'on objecte souvent pour d'autres fins, que je n'ai pas encore voulu traiter à fond, le réservant à ce lieu. Saint Clément commence par y expliquer « la connaissance parfaite, γνωσις, qu'on donne à la fin à » ceux qui y sont propres et qui sont choisis pour » cela, parce qu'on a besoin, pour y entrer, d'une » plus grande préparation et de plus grands exer- » cices préalables, etc.[1]. » Par toutes ces circonstances, on voit dans ces mots la perfection qu'on peut acquérir dans cette vie, qui est aussi tellement la dernière qui nous est donnée dans ce corps mortel, que de là on passe au siècle futur. « Celle- » là (cette haute spiritualité), γνωςις, nous mène à » la fin parfaite et interminable, nous enseignant » premièrement la conversation (la commune ma- » nière de vie, δίαιταν) que nous aurons selon Dieu » avec les dieux, lorsque nous aurons été délivrés » de toute peine et de tout supplice où nous au- » rons été soumis pour nos péchés par une disci- » pline salutaire. » Ce temps est visiblement la vie future, qui est la seule où nous serons affranchis de toutes les peines du péché, que Dieu laisse pour notre exercice en cette vie. *Après cette rédemption,* continue l'auteur, après cette totale délivrance, qui est appelée partout rédemption, *les prix et les honneurs seront donnés aux hommes consommés*, à ceux que saint Paul appelle *les esprits des justes parfaits*, qui sont introduits dans ce qu'il appelle la *consommation*, *quand ils auront cessé* d'avoir besoin « de se purifier et cessé en même temps » d'exercer tout autre ministère, quoique saint et » parmi les saints, λειτουργίας τῆς ἀλλης » (car il n'y a plus dans la vie future de ce qui s'appelle de ce nom dans l'Ecriture), « après quoi, poursuit » notre auteur, ceux qui ont le cœur pur, pour » s'être unis de plus près à Notre Seigneur, re- » çoivent le rétablissement de l'éternelle contem- » plation, et ils sont appelés dieux, à cause qu'ils » seront mis dans les mêmes siéges, σύνθρονοι, où » ont été établis les autres dieux qui ont été les » premiers choisis (de mot à mot, ordonnés) par » le Sauveur; » c'est-à-dire, sans difficulté, les apôtres et les premiers disciples de Jésus-Christ. Voilà donc ces âmes purgées et entièrement affranchies, qui sont avec les apôtres, dans les mêmes siéges, et dans l'état où finissent tous les ministères, où les prophéties seront éteintes, où les langues cesseront, où la science sera détruite, avec tout le reste qui accompagne l'état obscur de la foi. Voilà sans raffinement, et sans mettre saint Clément à l'alambic, ce qu'il a voulu dire et ce qu'il conclut en cette sorte : « Donc la connais- » sance, γνῶςις, est prompte à purifier, et très- » propre à recevoir le changement en mieux, » dont il vient de parler. « Ainsi elle transporte fa- » cilement l'âme à ce qui lui est connaturel, saint » et divin, et par les progrès mystiques d'une cer- » taine lumière qui lui est propre, elle avance » l'homme, qui a le cœur pur, jusqu'à ce qu'il soit » rétabli dans le lieu du souverain repos, lui ayant » appris à voir Dieu face à face, par science et com- » préhensivement; car c'est là, ajoute-t-il, la per- » fection de l'âme spirituelle (gnostique), qu'ayant » surpassé toute purification et tout ministère, elle » soit avec le Seigneur dans le lieu où elle lui est » prochainement soumise; » c'est-à-dire, visiblement dans le ciel; puisque c'est là le seul lieu où il n'y a plus ni peine, ni péché, ni purification, ni ministère. Car tourner cela à la cessation des pénitences de l'état purgatif, c'est vouloir gratuitement faire parler aux anciens un langage tout nouveau. Nous avons vu saint Clément placer dans l'état parfait et dans le gnostique l'exercice de la mortification. On ne cesse point de se purifier quand on demande, comme il fait, la rémission de ses péchés. Bien plus, il vient de nous dire que cet état de perfection qu'il appelle intelligence, γνῶσις, est un état de purgation. De tourner aussi la cessation de tout ministère à l'état passif, où l'on s'imagine une cessation de tout acte, c'est trop faire de violence à saint Clément, qui dit le contraire, et qui met son parfait gnostique dans les mêmes fonctions que tous les autres fidèles. Je n'attaque point les distinctions des spirituels modernes; mais il faut faire parler à chacun son langage propre. Celui que j'attribue à saint Clément est simple et naturel, et non-seulement de son temps, mais encore de lui-même dans tous les endroits que j'ai marqués. S'il dit ici que la connaissance, γνῶσις, a appris à l'homme qui a le cœur pur à voir face à face, il n'y a point à s'en étonner; c'est en effet sur la terre, sous la discipline, et dans l'école de la foi, que l'on apprend cette science, qui, se consommant dans le ciel, nous met au-dessus de toute purification, de toute peine du péché, de tout ministère de cette vie, et nous établit véritablement et sans figure dans le souverain repos.

Il faut entendre dans le même sens la suite de ce passage, où saint Clément, après avoir dit que par la perfection le gnostique est en quelque sorte semblable aux anges, il continue en cette sorte[1] : « Après cette vie, qui est la dernière où l'on peut » arriver dans la chair, l'homme parfait, toujours » changé en mieux selon qu'il est convenable, » parvient à la maison paternelle, » ou plutôt au plus riche endroit de cette maison, à la salle de ce divin palais, « à la véritable demeure du Sei- » gneur, par la sainte semaine, εἰς πατρῷαν αὐλὴν, » afin d'y être, pour ainsi parler, une lumière » stable et proprement permanente et immuable » en toutes manières. » Il attribue bien à la perfection de cette vie une espèce d'immutabilité par la force de l'habitude; mais il distingue celle de la vie future, en l'appelant « une immutabilité en » toutes manières, πάντη πάντως; » ce qui est si grand, qu'il ne l'applique qu'avec réserve à l'état parfait de la gloire.

On entend bien que cette *sainte semaine* comprend tout le temps de cette vie, par laquelle nous arrivons au huitième jour, au vrai jour du Seigneur, au vrai dimanche, et au vrai jour du repos, que nous commençons de célébrer en cette vie par l'espérance; mais dont la véritable et effective célébration est la vie future.

C'est encore dans le même sens que saint Clé-

1. *Lib.* VII, *p.* 732.

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 733.

ment, dans le même livre[1], dit que le dernier profit que peut faire *l'âme intellectuelle*, c'est lorsqu'étant tout à fait pure, *elle est jugée digne*, comme dit saint Paul, *de voir Dieu face à face pour l'éternité* : état où l'on peut parvenir, mais dont on est jugé digne, et auquel on est destiné et préparé dès cette vie.

On objecte un autre passage, où premièrement on traduit *désir* pour *concupiscence*, par une erreur manifeste qui a déjà été remarquée : secondement, on tire une mauvaise conséquence. Voici le texte de mot à mot : « Nous trouvons en notre chemin » les traverses et les fossés de nos convoitises (et » c'est ici qu'on traduit *désirs*, et très-mal), et les » gouffres de la colère que celui-là doit passer, et » éviter toutes les embûches, qui doit ne voir plus » par un miroir la connaissance de Dieu[2]. » Il semble dire qu'en surmontant les difficultés qu'on ne trouve qu'en cette vie, on y doit venir à l'état où l'on ne voit plus par un miroir.

Néanmoins rien ne force à dire qu'on y vienne dès cette vie : il suffit qu'on y doive venir un jour, à quoi la concupiscence et la colère seraient un obstacle éternel, si l'on ne prenait soin de les surmonter; de sorte qu'il les faut vaincre, si l'on espère venir à ce jour où l'on ne voit plus par un miroir. Ce sens est suivi; et quand, pour épargner des disputes sur des minuties, j'aurais accordé qu'on en peut venir dès cette vie à de si hautes lumières qu'on croie presque ne voir plus par un miroir; ce qui revient à peu près à l'état où saint Clément dit que « le gnostique, ayant reçu la com» préhension par la contemplation scientifique, il » croit voir Dieu[3]; » il ne dit pas qu'il le voit, mais *qu'il croit le voir*, ainsi qu'il arriverait à ceux qui, trompés par une grande illumination, ne sauraient s'il est jour ou s'il est nuit, et croiraient presque voir le soleil. Quoi qu'il en soit, on voit combien saint Clément se tempère; et quand même on accorderait qu'il a un peu détourné le sens de cette parole, *par un miroir*, il n'a pas osé passer outre pour l'état de cette vie, ni pousser l'exagération jusqu'à lui attribuer le *face à face*.

SECTION V.

Conséquences de la doctrine de la vision face à face.

On ne s'est attaché à ces passages de la vision de face à face, que pour affermir les propositions qui excluaient tous les désirs, par conséquent toutes les demandes et toute volonté du salut. Nous avons vu la faiblesse de tous les endroits qu'on allègue pour l'exclusion de ces désirs. Et quant à la conséquence qu'on tire des autres, où il est parlé de la vision de face à face : premièrement, c'est bâtir sur un faux principe; secondement, quand il serait vrai que saint Clément aurait parlé comme on le souhaite, que veut-on conclure de ces expressions si manifestement exagératives? Parce qu'il aura parlé avec un excès insoutenable, s'ensuivra-t-il que dans l'état de cette vie on ne sera point banni, étranger, voyageur, absent du Seigneur et le reste? Comment pourra-t-on ne pas sentir son besoin? ne pas désirer de finir son pèlerinage, d'être rappelé de son exil, d'être avec celui qu'on aime, et le reste? En un mot, comment pourra-t-on être rassasié, en manquant d'un aussi grand bien qu'est celui de la présence de Dieu et de Jésus-Christ? Saint Clément a dit que nous n'avons les vrais biens, que nous demandons, qu'en puissance : toutes ces exagérations feront-elles qu'on ne souhaite pas de les avoir en acte? Que sert donc de vouloir faire de ce Père un auteur si outré? Est-ce afin de préparer une excuse aux mystiques qui le sont si fort? « Ils n'ont parlé, direz-vous, ni de » vision face à face, ni de compréhension, ni d'un » état de béatitude, où l'on n'est plus dans le pè» lerinage. Tous ces termes propres à effaroucher » les théologiens ne se trouvent point dans les spi» rituels modernes. » Pourquoi donc les faire valoir, et quels avantages en peut-on tirer? il semblerait presque qu'à force de pousser jusqu'à des excès insoutenables les sentiments de ce Père, on veuille réduire les lecteurs à s'estimer trop heureux d'en être quittes pour se ranger parmi les mystiques.

On lui fait dire en un endroit[1], qui est mal coté, « que le sage qui souffre, qui tombe dans plusieurs » accidents contraires à sa volonté, et qui pour en » être délivré voudrait sortir de la vie, n'est point » heureux. Et voilà, dit-on, un état que l'on croit » communément d'une sublime perfection, et qui » est imparfait selon saint Clément, etc. » Mais qui sont ceux qui trouvent cet état d'une si sublime perfection? Pour voir Jésus-Christ, pour se délivrer du péché, et pour d'autres semblables motifs, je l'entendrais bien; mais vouloir sortir de la vie pour être délivré des choses fâcheuses, ce ne peut être qu'un sentiment fort imparfait. On a bien envie que les anciennes maximes soient oubliées par le commun des théologiens, et qu'il n'y ait que les mystiques qu'il en faille croire.

Je ne veux point entamer la ressemblance des nouveaux mystiques avec les *Béguards*. Il est certain qu'ils ne leur sont pas semblables en tout; mais il faudrait montrer qu'on n'en a pas pris l'esprit en beaucoup de choses. Je n'en dirai pas davantage.

SECTION VI.

Ce qu'on appelle le fond de l'âme.

Il n'est pas malaisé d'entendre qu'il y a dans l'homme des pensées plus intérieures les unes que les autres, et que selon les divers degrés de cette inhérence, elles sont métaphoriquement appelées plus profondes, comme vous le dites, ou plus superficielles; mais ce n'est pas là ce qu'il fallait expliquer : c'était la distinction que les mystiques font si souvent de la substance et des puissances : c'était cette union avec la substance de l'âme indépendamment de ses puissances et de ses opérations. Voilà ce qu'on n'entend pas.

C'est, ce me semble, une étrange métaphysique de dire que le fond de la substance de l'âme soit seulement penser et vouloir. Car ou vouloir et penser, c'est la même chose, et en ce cas la volonté n'est pas distinguée de l'intelligence, ou c'en sont deux, et en ce cas l'âme aura deux substances : ou l'âme pourra changer de pensée et de vouloir, et en ce cas elle changerait de sub-

1. S. Clem., lib. VII, p. 739. — 2. Idem, lib. IV, p. 479. — 3. Ibid., lib. VII, pag. 744.

1. S. Clem., lib. II, p. 416.

stance; ou elle ne le pourrait pas, et ce serait la faire immuable et combattre l'expérience : enfin, ou l'âme est son acte et son mode, ce qui est absurde par soi; ou son pouvoir et son vouloir ne sont pas son acte ni son mode, et en ce cas on ne sait plus quel acte ni quel mode elle peut avoir. Je ne veux pas entrer plus avant dans cette métaphysique. J'assurerai bien seulement qu'elle n'est point de Descartes, et que s'éloigner plus que lui de certains sentiments communs, c'est ouvrir la porte à beaucoup de mauvais raisonnements.

SECTION VII.

Sur la réflexion et sur l'amour-propre.

« Ce que j'appelle le fond de l'âme, c'est un » état que la nature ou l'habitude lui a donné : » c'est une opération uniforme qui n'a pas besoin » d'être excitée, et qui se fait toujours sans ré- » flexion. » On apporte l'exemple de l'amour-propre, et on le conclut en ces termes : « Souve- » nez-vous seulement que rien n'est impossible à » Dieu; qu'il ne peut pas moins par sa grâce que » la nature par sa corruption[1]. » . . . .

CHAPITRE XIII.

Le gnostique a le don de prophétie.

Le don de prophétie est une lumière particulière à quelqu'un pour connaître les choses futures, ou même les choses occultes qui se passent au dedans des cœurs, ou dans des endroits éloignés.

C'est une vérité constante et fondée sur la doctrine de saint Paul, que ce don est une de ces grâces gratuites qui ne sont pas attachées à la perfection, et qui ne demandent pas même la grâce sanctifiante. Il est bien vrai qu'il est vraisemblable que de tels dons sont accordés particulièrement aux amis de Dieu, qui aussi sont mieux disposés à les recevoir et à en user. Mais qu'il y ait un état de perfection auquel ce don soit attaché, les mystiques mêmes ne le disent pas, et je ne m'attendais pas à l'entendre dire à un si habile théologien. Mais il faut qu'un certain mystique ait raison en tout.

Les deux premières pages prouvent seulement que la science des saints est un don de Dieu, et qu'on en est capable dans les deux sexes, ce qui ne fait rien à la prophétie.

La troisième prouve que plus on fait la volonté de Dieu, plus on est éclairé de ses lumières; ce qui ne conclut rien pour la connaissance des choses occultes ou de l'avenir.

Ce qui est dans cette page et dans la suivante de cette sublimité momentanée, de cette impuissance, et du reste, est une idée qui n'a rien de commun avec saint Clément, et que je laisse telle qu'elle est, avertissant seulement qu'on tend un piége subtil de présomption aux âmes qu'on laisse se flatter elles-mêmes d'en être là.

La raison qu'apporte saint Clément pour prouver que rien n'est incompréhensible aux gnostiques[2], à cause que rien ne l'est à Jésus-Christ, qui ne nous aura caché aucun secret nécessaire, prouve bien la compréhension des vérités du salut; mais ne conclut rien pour la prophétie, ni même pour la connaissance de beaucoup d'autres choses merveilleuses.

Je m'aperçois, en lisant, qu'on s'appuie fort sur le terme de *compréhension;* mais il faut savoir qu'il n'emporte autre chose, dans tout le livre de ce Père, qu'une plénitude et certitude de connaissance dans les choses nécessaires au bonheur de l'homme et au service de Dieu. Au surplus, on trouve partout l'incompréhensibilité de Dieu, dont plus on s'approche, plus on s'en trouvera éloigné, comme dit ce Père. « Dieu, dit-on, ne cherche » qu'à se communiquer aux âmes purifiées : » quant aux connaissances nécessaires à leur perfection, je l'avoue : quant aux grâces extraordinaires qui sont pour les autres, je ne sais qui l'a jamais dit.

Quand vous attribuez à votre mystique la prophétie sans extase ni vision, vous ne faites que l'élever au-dessus des prophètes et des apôtres, qui ont eu de ces *faiblesses*, comme on les appelle.

Je ne sais pourquoi on fait supposer à saint Clément, « que l'âme gnostique est l'épouse, ou pur » amour, à laquelle l'époux ne peut rien cacher, » comme saint Jean de la Croix nous l'assure. » Tout cela est vrai en son sens; mais c'est une illusion de vouloir faire imaginer que saint Clément ait parlé comme le bienheureux Père Jean de la Croix. Leurs manières sont bien différentes, et en particulier ce Père bien assurément est l'un de ceux qui se sert le moins de l'allégorie de l'épouse.

J'avoue que la grâce apostolique est fondée sur la perfection de la sainteté. J'en dis autant de la grâce des prophètes dont les écrits sont insérés dans le canon. Mais qu'un semblable degré de sainteté attire ou l'apostolat ou l'illumination prophétique, on ne le peut dire sans erreur, la distribution de tels dons dépendant des économies de la Providence et de ses desseins particuliers.

Il est vrai pourtant en un sens, que le mot de gnose, qui signifie connaissance des choses divines, peut signifier génériquement toute connaissance prophétique, évangélique et toute autre, et c'est tout ce que veut dire notre auteur.

« Celui qui obéit au Seigneur et suit la prophétie » donnée de lui, » selon saint Clément[1], est celui qui croit aux Écritures prophétiques, mais qui pour cela n'est pas prophète.

Il y a, je l'oserai dire, une extrême prévention de rapporter à la prophétie ce que dit saint Clément de la compréhension des choses futures au devant desquelles on va par amour. On a vu que cela ne signifie rien autre chose que la foi qu'on a aux promesses; et quand on ne s'attacherait qu'aux paroles qui sont citées, ce sens sauterait aux yeux. Que le gnostique croie voir le Seigneur à la manière qui a été expliquée, il n'y a rien qui tende de près ou de loin à la prophétie.

Le passage rapporté du sixième livre, page 666, prouve seulement que la connaissance prise largement, et en général, comprend toute connaissance des choses divines et même la prophétique: mais que la connaissance, prise seulement pour

1. Le reste de cette Section a été employé ailleurs, comme M. de Meaux le marque lui-même (*Edit. de Paris*).
2. *S. Clem., lib.* VI, *p.* 649.

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 761.

la perfection chrétienne, enferme en elle-même tous ces dons, ni saint Clément ni personne ne le dit.

Ce serait outrer la matière au-delà de toutes bornes, que de dire que l'homme parfait soit prophète, à cause qu'on aura dit qu'il a la connaissance de toutes choses. On sait à quoi se réduisent ces expressions selon les règles du discours et du bon sens.

Mais voyons ce passage *étonnant*. Il ne contient autre chose, sinon, comme on vient de le dire, que le futur qui nous est promis est parfaitement présent à l'homme parfait par la vive foi qu'il a, et par le parfait amour des vérités révélées de Dieu, dont il est entièrement possédé. Voilà comment il est prophète; et, quoiqu'en genre de grâces, celle-ci soit des plus grandes, elle n'est pas de celles qui étonnent tant.

On peut bien conclure de là, que le gnostique est sûr de n'être point trompé : oui, pour les choses promises et expressément révélées de Dieu; mais pour les autres, ce n'est pas de même; et ce que je trouve étonnant, c'est qu'on tire ces conséquences.

Pour l'intelligence des Ecritures, on sait comment et jusqu'à quel point les parfaits, qui écoutent la parole de Dieu au dedans du cœur, en savent plus que les docteurs. Mais l'exemple de saint Paul, qui joignait à la perfection un don de science si extraordinaire, est mal allégué.

On ne doit point dédaigner les allégories; mais sans être de ces *savants dédaigneux*, on peut demander autre chose que des allégories aux nouveaux mystiques, qui s'en repaissent beaucoup, et qui croient pouvoir établir leurs dogmes par ce moyen.

Nous avons vu ce que c'est que l'impassibilité que saint Clément trouve dans ce passage : *Soyez parfaits comme votre Père céleste*. On y trouve en effet toute perfection, mais selon la mesure de cette vie.

L'homme parfait sait mieux qu'un autre les raisons de n'en pas croire les hérétiques, et de ne pas abandonner la vraie Eglise. Cela se peut sans être prophète, et je voudrais qu'un esprit si juste laissât là toutes ces superfluités.

Qui doute que les solitaires et les autres hommes détachés du monde n'attirassent des dons particuliers; mais c'était toujours des dons particuliers, et détachés de la perfection du christianisme? Cela est certain, et l'on se tourmente en vain à établir le contraire.

Je laisse là l'homme spirituel de saint Paul, *qui juge tout, et que personne ne juge :* et encore ceux dont saint Jean a dit *que l'onction leur enseigne toutes choses*. Tout cela n'appartient pas à la prophétie, ni même à l'état passif; puisque de très-grands saints qui n'y sont pas, ne sont point pour cela au rang des hommes animaux, et ne demeurent pas sans onction. Ils sont aussi très-certainement θεοδίδακτοι, et en un certain sens ἀδίδακτοι, nul autre que Dieu n'étant pas capable de les enseigner de cette manière qui gagne les cœurs et qui fait les saints.

Je passerais volontiers tout le reste de ce chapitre, où il semble qu'on a oublié qu'il s'agit du don de prophétie, mais je suis frappé de ce passage *d'une grande profondeur*[1], où saint Clément dit « que les extrémités ne s'enseignent point : Le » commencement et la fin : la foi et la charité » parfaite et persévérante. Ce sont deux choses que Dieu seul enseigne d'une façon spéciale, et que personne ne peut enseigner comme lui. Cela est profond, à la vérité, mais ne fait rien à l'état passif, non plus qu'à la prophétie.

Je ne crois pas être obligé de répéter que l'inspiration en général ne conclut rien pour la prophétie, et que ce don demande une inspiration qui apprenne les choses occultes, même futures. On ne rapporte aucun trait qui attribue aux parfaits la connaissance de tels secrets. Il y en a deux ou trois où il est parlé du futur, mais d'une manière très-éloignée de la prophétie. Tous les autres sont étrangers au sujet; et voilà tout ce qu'on trouve dans un long chapitre.

CHAPITRE XIV.

La gnose est un état apostolique.

Il faudra donc à la fin que saint Clément ait dit, sans en rien rabattre, ce qu'un mystique, que nous connaissons, a imaginé tout seul.

Il faut mettre une grande différence entre la vie apostolique et l'état apostolique. Les anciens ont dit très-souvent que les solitaires, qui vivaient dans la pauvreté et dans le travail des mains, ou qui vivaient en commun dans le même esprit et selon la forme de l'Eglise primitive, menaient une vie apostolique. Mais l'état apostolique est toute autre chose. Les apôtres, par leur état, sont les maîtres des Eglises, ce qui demande trois choses : la première, la plénitude d'une sainteté déclarée, pour être les maîtres du monde, aussi bien par les exemples que par la doctrine, et y laisser un modèle de perfection; la seconde, la plénitude et la certitude des lumières; et la troisième l'autorité. Voyons, sur ce fondement, ce qu'on attribue aux parfaits passifs (car il faut toujours songer que c'est pour eux qu'on travaille) de la grandeur de cet état.

Nous avons déjà répondu au passage où l'on nous allègue les apôtres, et après eux les passifs, comme des hommes absolument impassibles.

La science apostolique est attribuée aux parfaits, à cause de leur profondeur dans l'intelligence des Ecritures; mais elle est donnée à chacun selon son degré, et non dans la plénitude, comme aux apôtres.

C'est un dessein bien étrange que de pousser à bout et de prendre dans la dernière rigueur toutes ces grandes expressions : *on sait tout*, et ainsi du reste. C'est le moyen d'attribuer aux auteurs toutes sortes d'excès.

Les trois effets de la puissance que saint Clément appelle gnostique sont distribués proportionnellement à chacun, et non pas donnés cumulativement à tous. Mais *le gnostique*, dit-on, *orne ceux qui l'écoutent :* donc il a des auditeurs : donc il est docteur, et tous ceux de son degré le sont par état. Prendre de tels avantages, ce serait introduire dans le discours une trop servile régularité.

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 731.

Mais « voici des expressions si étonnantes, » qu'on ne pourrait les croire, si on ne les lisait. » Le gnostique supplée l'absence des apôtres, vi- » vant avec droiture, aidant ses proches, etc.[1]. » Il est vrai, les hommes parfaits et spirituels font cela selon leurs talents, selon leur application, selon les occasions, et par là, en quelque manière, font revivre la charité et la lumière des apôtres; et aussitôt on conclut : « On n'en peut plus dou- » ter : voilà le gnostique, qui, sans aucun carac- » tère marqué, change et perfectionne les âmes » avec une autorité apostolique. » En vérité, nous avons honte de ces exès.

C'est avec aussi peu de raison qu'on attribue aux gnostiques *une puissance miraculeuse pour la sanctification des âmes*, à cause que saint Clément dit « qu'ils transportent les montagnes de leur » prochain, et aplanissent les inégalités de leurs » âmes ; » ce qui n'est qu'une allusion à cette belle sentence d'Isaïe : *Erunt prava in directa.* Cela est miraculeux, si l'on veut, comme le sont tous les effets de la grâce; mais ce n'est pas là ce qu'on appelle une puissance miraculeuse.

Saint Clément nous assure encore « que le gno- » stique a des tentations, non pour sa purification, » mais pour l'utilité du prochain. » Traduisons de mot à mot, et mettons tout : Les tentations, « les » épreuves et les exercices de la vertu, sont appro- » chés du gnostique, (comme elles le furent de Job) » mais ce n'est pas pour l'expiation, c'est plutôt » pour l'utilité du prochain, (c'est-à-dire, pour son » exemple) si en expérimentant les travaux et les » douleurs il les méprise. » Saint Clément parle donc manifestement des tentations non intérieures, mais extérieures.

Voilà un sens naturel dans ses paroles, qui n'en a pas moins de grandeur; mais ces grandeurs naturelles ne contentent point. Quels mystères ne voit-on pas dans ces paroles : « Voilà un homme » tenté comme Jésus-Christ pour autrui. » Peu s'en faut qu'on ne dise de lui comme du Sauveur, qu'il est « tenté en toutes choses, à l'exception du » péché. » Car en effet il ne lui faut plus *d'expiation;* et l'on ne veut pas songer que ces façons de parler, *non pour l'expiation, mais pour l'exemple*, se doivent résoudre en un *plutôt pour l'exemple que pour l'expiation*, ainsi qu'il est arrivé au saint homme Job. Mais cela ne serait pas assez étonnant : il faut que ce Père parle des tentations intérieures ; il ne s'agit point d'exemple, mais de quelque autre secret qui peut avoir sa vérité, mais qui n'est point de ce lieu. On prend tout à la rigueur. C'est une clef pour entendre que « la tentation n'est pas le » fond, qu'elle est étrangère, et envoyée au parfait » pour les enfants que Dieu lui donne, etc.; il paie » les dettes d'autrui, c'est un genre de tentations » passives. » Voilà en vérité bien de belles choses à quoi saint Clément ne pense pas.

Là-dessus et dans tout le reste du chapitre on se jette à corps perdu sur les mystérieuses contrariétés de la gnose, parfaite et défectueuse, multipliée, et une, etc., selon ses degrés différents. Je veux bien ne me pas fâcher de cette digression, pourvu qu'on m'avoue que tout cela ne fait rien à l'état apostolique dont il s'agissait, et qu'on a beaucoup grossi un chapitre sur lequel on n'avait rien à dire.

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 745.

CHAPITRE XV.

Quelle est la sûreté de la voie gnostique.

J'ACCORDE sans difficulté, qu'il ne faut point appeler dangereux ce qui est dans la voie de Dieu et de son ordre. Laissant à part l'interprétation forcée que donne saint Clément à ces paroles de saint Paul : *la science*, γνῶσις, *enfle*[1]; j'avoue qu'il ne faut point éviter la perfection de la connaissance pratique par appréhension de l'enflure. J'avoue aussi à ce Père, que *nul don de Dieu n'est faible*[2], et que c'est une grande erreur que de les rejeter dans la crainte qu'ils ne nous nuisent.

Que la perfection de la connaissance pratique et de l'amour mette l'homme au-dessus du martyre même, je l'entends; puisque c'est cette connaissance pratique qui fait le martyr. Tout cela n'avait pas besoin d'être prouvé, non plus que la parfaite uniformité de l'état parfait, et sa parfaite conformité avec le Verbe, selon la restriction nécessaire, dans cette vie.

Le discours sur la pureté originelle, sans examiner s'il est de ce titre, était nécessaire à la matière.

J'accorde que ces paroles de saint Clément : « le » gnostique doit être sans péché, et le gnostique » est sans souillure, » réduites à leur juste sens, peuvent avoir leur rapport avec les expressions du bienheureux Jean de la Croix, que « l'âme re- » tourne à sa pureté originelle. »

Cette expression familière aux mystiques a deux sens dans leurs discours. Ils disent que l'âme retourne à la pureté de son origine, c'est-à-dire, à Dieu d'où elle vient, et ce sens, qui est parmi eux le plus ordinaire, n'a aucun péril. Quelques-uns, et entre autres le Père Jean de la Croix, disent que l'âme retourne à la pureté de l'état d'Adam, ou à celle d'un enfant baptisé; et cela est vrai avec les correctifs qu'ils y apportent; mais votre explication est imparfaite.

Vous prouvez bien que la concupiscence n'est pas proprement une souillure ni une tache de l'âme; mais vous oubliez, comme nous avons déjà remarqué, non-seulement que la concupiscence demeure dans les baptisés, mais encore qu'elle combat dans le progrès de l'âge, ce qui est cause qu'il n'est pas possible aux plus saints de demeurer sans péché dans cette vie.

Je n'attaque point ce que vous dites sur le purgatoire, tant de cette vie que de l'autre. Mais le passage où saint Clément dit, que « le gnostique » a passé au-delà de toute purification, et qu'il » ne lui en reste aucune à faire, » a besoin de distinction. Si l'on entend que le gnostique vient à un état où il n'a plus besoin de se purifier, à cause qu'il ne pèche plus, en cela vous avouerez que c'est trop dire : si l'on entend que péchant toujours, et ne cessant aussi de se purifier, encore qu'il ne puisse pas vivre sans péché, il peut mourir sans péché, c'est la vérité, à cause, dit saint Augustin, que comme il a eu des péchés, aussi les remèdes pour les expier ne lui manquent pas.

J'écoute tout ce discours avec tout ce qui re-

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 763. — 2. *Lib.* VI, *p.* 668.

garde dans le purgatoire, ou de cette vie ou de l'autre, *l'acquiescement passif* pour laisser faire la justice divine, à condition que dans cette vie le passif ne sera pas pur.

Quant à ce que vous inférez en passant, ce que vous dites plus amplement ailleurs; que l'homme parfait *n'a plus de combat à soutenir, ni taches à effacer*, c'est une erreur. Je suis bien aise pourtant d'avoir trouvé en un endroit qui ne revient point sous ma main, qu'on n'est point sans péché en cette vie. Mais il faut donc parler conséquemment, et par la même raison, dire qu'on n'est pas sans combat; puisque c'est du combat seul que viennent ces péchés légers qu'on n'évite pas.

« Il est indigne, dites-vous, du christianisme de » craindre la perfection comme un chemin bordé » de précipices. » Je l'avoue; mais il est indigne d'une autre façon, et très-dangereux de pousser si loin la perfection, qu'on en ôte le contre-poids de notre faiblesse, nécessaire pour rabattre notre orgueil, comme saint Paul le confesse.

Je ne veux pas, non plus que vous, qu'on entretienne les âmes pieuses dans une crainte perpétuelle de l'illusion. Il faut dilater le cœur par la confiance; mais il ne faut pas la pousser jusqu'à l'apathie, et à l'inamissibilité de la justice, comme font les calvinistes.

Quand vous dites, « qu'il faut que tout prédes- » tiné parvienne à cette grâce sublime (de la gnose) » par le purgatoire d'amour en cette vie ou par un » autre purgatoire après la mort; » si par la gnose vous entendez à l'ordinaire l'état passif, vous oubliez que de très-grands saints n'y passent pas, et vous supposez qu'ils ne peuvent jamais arriver à l'amour parfait, ce qui est faux et avancé sans raison. En tout cas, vous n'alléguez rien de saint Clément.

Je suis bien aise que vous alléguiez le passage où ce Père dit que la gnose purifie promptement[1]. Souvenez-vous-en, et ne dites plus qu'elle élève l'âme au-dessus de toute purification, puisqu'elle-même en est une.

Tous les hommes sont faits pour la gnose, et saint Clément le démontre bien. En prenant la gnose pour la connaissance pratique qui nous rend parfaits, il n'y a rien de si clair : en la prenant, comme vous faites, pour l'état passif extraordinaire, ce n'est pas la même chose, et saint Clément n'y pense jamais.

Il en est de même de cette proposition : « Ce » n'est que faute de suivre la gnose, que tant d'hé- » rétiques ont abandonné l'Eglise. » En prenant naturellement la gnose pour la connaissance pratique de Dieu et de l'Evangile, vous parlez naturellement, et cela est vrai : en forçant le sens et substituant à la gnose, comme vous voulez, l'état passif, cela est absurde. Il est, dis-je, absurde et très-absurde, qu'Arius, Pélage, Luther et Calvin n'aient quitté l'Eglise, que faute d'avoir pratiqué l'état passif.

Tout cela montre que, prendre la gnose pour cette passiveté et pour ces états d'impuissance, c'est un sentiment forcé qui ne tient pas à l'esprit; et que l'autre, qui est simple et naturel, coule naturellement du mouvement de la plume.

1. *S. Clem., lib.* VII, *pag.* 733.

Vous vous faites tort, quand, voulant porter les docteurs « à lire simplement les Ecritures avec le » même esprit qui les a faites, » vous semblez négliger tout le reste, comme si la lecture des Pères et les instruments de la tradition étaient inutiles à la controverse.

CHAPITRE XVI.

La gnose est fondée sur une tradition secrète.

SECTION I.

Traditions et secrets particuliers combien inouïs dans l'Eglise : Doctrine de saint Augustin.

Voici l'endroit le plus dangereux de tout l'ouvrage. Vous prétendez établir qu'il y a dans l'Eglise une « tradition apostolique et secrète, confiée » à un petit nombre de parfaits, et qu'il ne leur » est pas permis de révéler. »

Ce secret est poussé si loin, « qu'on craint » même de laisser entrevoir (entrevoir c'est bien » peu de chose) les saintes traditions aux fidèles » pathiques qui ne sont pas encore initiés aux mys- » tères de la gnose. »

C'est ce qui se trouve répété en cent endroits, non-seulement dans les *Remarques*, mais encore dans tous les écrits qu'on a donnés pour défendre les nouveaux mystiques, et par là on est encore obligé de dire partout, que les parfaits et les gnostiques avaient leurs mystères, « qui ne devaient » non plus être expliqués aux simples fidèles, que » les mystères des simples fidèles aux païens. »

Ce sont des propositions jusqu'à présent inouïes. Les savants se sont étudiés à faire voir que les mystères connus des baptisés étaient cachés à ceux qui ne l'étaient pas. Mais qu'il y eût un secret pour ceux qui l'étaient, et une tradition apostolique particulière à un certain ordre, vous êtes le premier qui l'avez dit, et j'espère non-seulement que vous serez le seul, mais encore que vous cesserez vous-même de le dire.

Ces traditions secrètes ont été dans l'Eglise une source d'hérésies. C'était le dernier refuge des Manichéens et des autres sectes de cette nature, de dire qu'il y avait des secrets de religion qui n'avaient pas été révélés à tous les fidèles. Saint Irénée et saint Epiphane ont condamné ces traditions. Saint Augustin a combattu cette erreur des secrets de religion cachés aux fidèles, dans trois Traités sur saint Jean[1], où il donne le sens véritable de cette parole de Notre Seigneur, dont les hérétiques abusaient : « J'ai beaucoup de choses à » vous dire que vous ne pouvez pas encore por- » ter. » Là il parle de secrets, mais pour les catéchumènes; et il n'aurait pas oublié celui qui serait pour les fidèles mêmes, s'il y en avait eu[2]. Mais, loin d'en admettre aucun de cette sorte, il montre qu'il n'y a que les hérétiques qui vantent de pareilles choses « qu'il est défendu de dire et de » croire publiquement dans l'Eglise[3]. » Et après s'être objecté le passage de saint Paul, qui fait la distinction du lait et de la solide nourriture, il entreprend de démontrer que cela n'induit point une diversité dans le dogme que l'on « cache aux fidèles » infirmes et que l'on découvre aux autres[4]. »

1. *Aug., Tract. in Joan.* XCVI, XCVII, XCVIII; *tom.* III, *part. II, col.* 733 *et seq.* — 2. *Tract.* XCVI. — 3. *Idem*, XCVII. — 4. *Ibid.*, XCVIII.

mais que ce sont les mêmes dogmes, qui sont lait aux uns et nourriture aux autres, selon les divers degrés des fidèles et la capacité de les entendre; et enfin que la doctrine tout entière de Jésus-Christ est le fondement commun à tous, dont aucun des chrétiens n'est exclu, quoique tous ne soient pas également capables de l'entendre : d'où il s'ensuit que ces traditions cachées et particulières n'ont point de lieu dans l'Eglise, et enfin ne sont autre chose qu'un piége des manichéens. Vous soutenez le principe, quoique vous n'en tiriez pas d'aussi mauvaises conséquences. Quoi qu'il en soit, s'il est vrai qu'il y ait des traditions pour certains fidèles sur certains points, le champ est ouvert, et chacun n'a qu'à proposer ses articles.

Prévenu de cette doctrine, que l'esprit même de la tradition m'avait inspirée, j'avoue que trouvant pour la première fois de ma vie dans un de vos écrits ces traditions particulières et ce secret de religion pour les chrétiens, je ne pus lire cet endroit sans une secrète horreur, et je sentis que le chapitre, où vous l'expliquiez avec beaucoup de subtilité et d'insinuation, pouvait être une préparation à de nouvelles doctrines; et pour dire tout, mériterait mieux par là d'être une préface de quelque hérétique (permettez ce mot au-dessus duquel votre soumission vous élève trop) que d'un docteur aussi catholique et aussi solide que vous. Quand après je suis venu à l'examen de vos preuves, combien, hélas! n'ai-je point déploré les hardiesses et les préventions de l'esprit humain, et combien me suis-je senti humilié de voir dans les écrits d'un si habile homme de telles propositions si affirmativement hasardées.

SECTION II.

Principes de la tradition.

Mais avant que d'entrer dans l'examen de vos preuves, il faut poser des principes des traditions chrétiennes. Je n'ai pas besoin de dire que dans l'Ecriture comme dans les Pères, ce mot signifie souvent toute doctrine révélée de Dieu aux fidèles, ou de vive voix, ou par écrit; et lorsqu'il la faut restreindre aux traditions non écrites, saint Augustin les définit perpétuellement « une chose qui » se trouvant répandue dans toute l'Eglise, sans » qu'on en voie l'origine, ne peut venir que des » apôtres[1]. » Ainsi la marque de la Tradition apostolique, c'est qu'elle soit répandue publiquement dans toute l'Eglise. C'est à ce titre qu'il donne cent et cent fois la coutume de recevoir les hérétiques avec leur baptême, comme venue d'une tradition apostolique. Il donne le même titre à toutes les autres choses qui se trouvent venues de nos Pères, et observées généralement dans toute l'Eglise : *Quod à Patribus traditum universa observat Ecclesia.* Ce que je cite du sermon XXXII des paroles de l'Apôtre[2]; mais que je pourrais citer de trente autres lieux en termes équivalents.

C'est de cette sainte doctrine de saint Augustin, ou plutôt de toute l'Eglise catholique, que Vincent de Lérins a pris son *quod ubique, quod semper*, qui est le caractère incommunicable et inséparable qui constitue dans cet auteur les traditions apostoliques.

1. *Epist.* LIV, *n.* 1, *tom.* II, *col.* 124; *et alib. pass.* — 2. *Nunc Serm.* CLXXII. *n.* 2; *tom.* V, *col.* 827.

L'Eglise n'en connaît point que d'universelles. On n'a qu'à voir dans l'antiquité tous ceux qui ont fait le dénombrement des traditions non écrites, pour en établir la nécessité. Elles sont toutes publiques et universelles. Tertullien, saint Basile, saint Jérôme et les autres en sont de bons garants, et leurs expositions sont trop connues pour avoir besoin d'être rapportées.

Dans le dessein qu'ils se proposaient d'établir la nécessité, l'autorité et la force de telles traditions, ils n'auraient pas oublié ces prétendues traditions secrètes; si ce n'est qu'on veuille dire qu'ils n'étaient pas initiés à ces grands mystères des parfaits, ou que c'était encore un secret dans l'Eglise, qu'il y eût de tels secrets et de telles traditions; ce qui non-seulement est deviner de la manière du monde la plus hardie et la plus suspecte, mais encore donner lieu à introduire dans l'Eglise tout ce qu'on voudra, à titre de secret mystique.

On dira que ce qui empêche qu'on n'abuse de ces traditions, c'est qu'il faudra les trouver dans les Pères; mais on ne voit pas combien est large la porte qu'on ouvre par là à toutes doctrines suspectes. Car pour peu qu'on laisse établir ce principe, que ces traditions étaient si soigneusement cachées aux fidèles, il s'ensuivra que les Pères n'auront osé s'en expliquer, comme on parle, qu'à demi-mot; en sorte que leurs expressions sur ces grands mystères devant être enveloppées, il sera aisé, sous ce prétexte, de faire dire aux saints docteurs tout ce qu'on voudra.

L'exemple en est clair dans les *Remarques.* Toutes les fois que l'on trouve dans saint Clément des choses obscures, étonnantes, prodigieuses, on en infère aussitôt, que si ces passages à la lettre sont insoutenables et outrés, le moins qu'on puisse faire c'est d'y entendre les grands mystères des impuissances passives, qui en effet est la preuve qui règne le plus dans cet ouvrage.

Mais à cela nous opposons que les vrais mystères, laissés en dépôt par les apôtres à l'Eglise chrétienne, sont laissés à toute l'Eglise. Il ne faut pas abuser des passages où saint Clément dit que la gnose, la perfection n'est pas connue de tous : car il est bien clair que, pour vérifier ces propositions si souvent répétées, il suffit qu'elle ne le soit pas des païens ou des infidèles, ou, si l'on veut, des fidèles mêmes par leur faute, parce qu'ils négligent de s'en instruire, comme on verra dans la suite.

Selon cette idée, on ne doit donc plus s'étonner que la tradition de la gnose[1], qui est la même que la tradition de la religion chrétienne des apôtres, ait passé à peu de personnes sans écrit. C'est une allusion manifeste à ce passage de saint Paul, lorsqu'il exhorte Timothée « à laisser à des per» sonnes fidèles, qui soient capables d'en instruire » d'autres, ce qu'il avait ouï de lui en présence de » plusieurs témoins[2]. Car ces *plusieurs* étaient en effet très-peu de gens; et lorsque l'Eglise s'est dilatée, les chrétiens étaient encore très-peu de gens en comparaison du nombre infini d'infidèles. Et si l'on vient à considérer que ceux à qui on laissait en main le dépôt de la religion chrétienne

1. *S. Clem., lib.* VI, *p.* 645. — 2. *II. Tim.*, II. 2.

étaient principalement, selon saint Paul, ceux qui la devaient enseigner aux autres, c'est-à-dire, les évêques ou les prêtres, qui en recevaient d'eux l'instruction, on voit encore mieux la raison de dire que ce secret a passé à peu de personnes. Car, encore que les évêques ne l'eussent pas reçu pour se le réserver, c'était à eux que les apôtres le faisaient immédiatement passer. Pour ce qui est du mot, *sans écrit,* si saint Clément voulait dire qu'en effet les traditions gnostiques, dont il parle si souvent, fussent destituées du témoignage des Ecritures, il n'y aurait pas renvoyé en cent endroits pour les établir et les connaître. Mais c'est que c'était l'esprit de la religion chrétienne d'être écrite principalement dans les cœurs. Les écritures ne faisaient que partie de la doctrine de l'Eglise; ce qui en faisait le corps universel, c'était les traditions répandues dans toutes les Eglises, où même le sens véritable de l'Ecriture était compris; en sorte qu'on pouvait convaincre les hérésies sans l'Ecriture, comme tous les Pères, et saint Clément, plus qu'aucun autre, a su le démontrer. Et si l'on s'opiniâtre, quoique sans raison, à vouloir que ce peu de gens, dont parle cet auteur, soit même peu dans l'Eglise, ce que pourtant il ne dit pas, qu'on entende, si l'on veut, qu'il y a peu de fidèles capables de donner aux autres, ou même d'entendre pleinement pour eux, toute l'étendue de la perfection chrétienne. Mais que pour cela ce soit un secret dans l'Eglise même, ou que les chrétiens baptisés soient profanes et comme non initiés à l'égard de ces mystères inconnus, c'est un excès qu'on ne peut entendre; car on n'a jamais ouï dire aux Pères, sur ces prétendus secrets, que les parfaits les savent, comme cent fois on entend dans leurs Homélies, en parlant des vrais mystères, principalement de la sainte Eucharistie, que les fidèles l'entendent. On ne connaît dans l'Eglise que deux ordres, celui des pasteurs et celui des peuples. Veut-on supposer parmi les pasteurs encore deux ordres, l'un des imparfaits, qui ne savaient point les mystères, et l'autre des parfaits, qui les savaient? Absurdité palpable; car on ne voit point qu'on leur ait donné des instructions différentes dans leur ordination. Que si l'on suppose qu'on ait donné, sur le grand mystère des impuissances mystiques, de communes instructions, où les voit-on? où en trouve-t-on le moindre vestige, ou le moindre trait dans toute l'antiquité, parmi tant d'instructions qu'on voit pour les clercs? Mais où est-ce qu'on leur recommande de tenir la chose secrète, et de ne la découvrir qu'à de nouveaux initiés inconnus qu'il faudra faire dans l'Eglise? C'est ici où j'avoue qu'il faut répéter : *Mira sunt quæ dicitis, nova sunt quæ dicitis, falsa sunt quæ dicitis.*

SECTION III.

Trois auteurs qu'on allègue seuls pour établir ces traditions prétendues secrètes : le premier auteur, Cassien.

Pour établir un tel prodige, il faudrait trouver dans l'Eglise une nuée de témoins et de dépositions précises, mais tout se réduit à trois auteurs : à saint Clément, à Cassien, à saint Denis. Je commence par les deux derniers, dont le témoignage sera reçu en deux mots; et saint Clément, dont on produit plus de passages, sera réservé à la fin.

Pour Cassien, on le fait valoir d'une manière admirable. Voici le passage de l'abbé dans la dixième conférence, qui est la seconde de ce solitaire sur l'oraison[1] : « Je vous proposerai donc » cette formule que vous cherchez de la discipline » et de l'oraison, que chaque moine, qui tend à » l'oraison continuelle, doit sans cesse méditer : » laquelle formule, ajoute-t-il, comme elle nous » a été laissée par les restes (par les survivants) » de nos anciens pères, aussi ne l'enseignons-nous » qu'à très-peu de gens qui la désirent véritable» ment, *rarissimis ac sitientibus.* » Et à la fin : « Nous admirâmes cette doctrine qu'il avait ensei» gnée, (laissée) *tradiderat*, comme par forme » d'instruction aux commençants. » Voilà une tradition particulière et secrète qu'on n'apprend pas à tous, qu'on leur apprend avec précaution et avec réserve. Mais premièrement, est-ce une tradition apostolique? Nul trait qui l'insinue; secondement, s'agit-il d'un dogme, d'une doctrine? Non. L'abbé Isaac a exposé beaucoup de choses infiniment plus dogmatiques sur l'oraison, en expliquant des principes et des pratiques pour la bien faire, sur laquelle, comme sur celle des autres vertus, il paraît mieux instruit que d'autres; mais il n'en fait point un mystère, et ne parle point de ces traditions secrètes. Dans l'endroit où il en parle, il ne s'agit que d'une simple méthode, qui consiste, pour faciliter le recueillement, à ramener toutes ses pensées au seul verset, *Deus in adjutorium*, où l'on trouve tous les actes de la religion. Qu'y a-t-il de si merveilleux, que l'on conserve parmi les solitaires cette méthode d'oraison donnée par les anciens, sans qu'on en sache l'auteur, comme on conserve parmi les Jésuites les *Exercices* de saint Ignace, et de même parmi les autres religieux les règles de leurs fondateurs : que l'on donne cette méthode aux commençants ou aux avancés avec choix, qu'on leur fasse désirer de l'apprendre, afin que le désir même la leur rende et plus agréable et plus utile, voilà tout ce que je trouve dans Cassien? C'est de là même, si l'on veut, qu'il est venu que ce verset, et dans l'office monacal, et dans l'office ecclésiastique, est celui de tous que l'on répète le plus. Mais enfin ce n'est pas là ce qui s'appelle tradition venue des apôtres, ni en général tradition en un autre sens que celui où ce mot signifie coutume ecclésiastique ou monastique; si l'on veut, coutume d'un certain genre de moines, pour parler selon nos manières, d'un certain monastère, d'un certain ordre; et doctrine au même sens que doctrine signifie instruction. Voilà sans difficulté l'esprit de Cassien très-éloigné de celui qu'on nous veut donner. Ainsi, de trois seuls témoins, en voilà un bien certainement qu'il faut retrancher. Passons au second, c'est saint Denis.

SECTION IV.

Second auteur, saint Denis.

Il faut présupposer, premièrement, que cet auteur, qui est tout mystérieux, affecte partout de faire valoir des traditions cachées, qu'il appelle

1. *Coll.* X. *de Orat.*, p. 848.

hiérarchiques, sacerdotales, incommunicables au vulgaire, et le reste.

Il faut présupposer, secondement, que sous le nom de tradition, il entend souvent l'Ecriture, comme par exemple, quand il dit qu'il est constant, par nos traditions sacrées, que Jésus a été consolé et fortifié par un ange[1], ce qui est écrit dans saint Luc. On pourrait en rapporter un grand nombre d'autres exemples.

En troisième lieu, ce serait une trop grossière erreur que de penser que lorsqu'il parle de traditions cachées, il leur donne ce nom par rapport aux fidèles. C'est tout le contraire, comme la suite le fera paraître; et je me contenterai de le prouver ici par un exemple, où, en expliquant le mystère de la triple immersion, il le marque « comme conforme à la mystérieuse et secrète tradition de l'Ecriture[2], » quoiqu'il n'y eût rien de plus connu aux fidèles.

On ne peut disconvenir de ces vérités. Mais on prétend outre cela, qu'il y a des traditions cachées aux fidèles mêmes, et l'on prétend le prouver par ce passage de l'Epître à Tite[3] : « Il y a deux traditions des théologiens; une cachée et secrète, l'autre évidente et plus connue : l'une symbolique et qui appartient aux mystères, τελεστική, l'autre philosophique et démonstrative; et le caché est lié avec le clair. » Voilà donc une tradition secrète et cachée opposée à celle qui est évidente. Je l'avoue; mais ce langage est fort trompeur, quand on y est peu accoutumé. On ne songe pas que ces théologiens dont parle l'auteur, sont les prophètes et les apôtres, Ezéchiel, Isaïe, saint Pierre, saint Paul, saint Jean, et les autres écrivains sacrés. Ainsi la tradition des théologiens n'est rien moins que ce qu'on pense d'abord. Elle comprend les livres sacrés. Celle qu'on appelle cachée n'a pas ce nom, parce qu'on en fait un mystère aux fidèles mêmes, mais parce qu'elle est enveloppée dans des symboles sacrés; c'est pourquoi elle est appelée *symbolique*. C'est celle où Dieu est représenté par des signes, par des figures sensibles, comme lorsqu'on dit qu'il se fâche, qu'il se repent, qu'il habite dans les nuages, qu'il est semblable à un lion, à un feu, et aux autres choses animées et inanimées. Le dessein donc de saint Denis en cet endroit n'est pas de parler précisément des traditions non écrites, encore moins de celles qu'on cache aux personnes; mais de dire, en général, que parmi les expressions qu'on trouve de Dieu, dans les saints livres, il y en a où l'on en parle en termes clairs, et d'autres où l'on en parle en termes enveloppés et figurés, ce qui est éloigné à l'infini de notre sujet.

Ce qui rend cette remarque incontestable, c'est le mot de *théologie symbolique*, qui se trouve en cent endroits de cet auteur, et n'y a jamais d'autre sens que celui qu'on vient de rapporter. Le dessein même de cette lettre nous détermine à ce sens; puisqu'il s'agit d'expliquer quelle est la maison, quel est le festin, quelle est la coupe de la sagesse dont il est parlé dans les Proverbes. C'est cette théologie qu'on appelle symbolique; ce qui paraît par la fin, où il est dit que l'interprétation précédente est conforme « aux théologies symboliques et aux traditions et vérités des saintes Ecritures. » Il ne s'agit donc d'autre chose que de l'explication qu'on fait aux fidèles des symboles sous lesquels les grandeurs de Dieu sont enveloppées, et non d'aucun mystère qu'on ait dessein de leur cacher.

SECTION V.

Des secrets que l'on cachait aux profanes, aux non initiés, et aux hommes vulgaires.

Il est vrai qu'on trouve souvent dans cet habile inconnu[1], une sagesse cachée, ἀπόῤῥητου σοφίας; des secrets cachés aux profanes, βεβήλοις ἀνιέροις; aux non initiés, ἀμυήτοις, ἀτέλεστοις; mais c'est une chose inouïe dans tout le langage ecclésiastique que les fidèles baptisés, surtout ceux qui participent aux sacrements, soient appelés de ces noms.

Pour ce qui est du terme, βεβήλοι, profanes, qu'on pourrait traduire souillés et impurs, selon le style de l'Ecriture, il signifie, dans cet auteur, ceux que *les prêtres chassent des mystères*[2], c'est-à-dire, ceux qui ne sont pas au rang des fidèles. Il se sert aussi deux fois de ce mot dans l'Epître à Tite, pour faire voir que l'on a enveloppé de symboles les perfections de Dieu pour les cacher aux profanes, βεβήλοις, qu'il appelle aussi ἀτελεστοι non initiés; ce qui très-visiblement ne peut regarder les fidèles, à qui l'on n'a pas dessein de cacher la perfection de la nature divine, comme on fait aux infidèles, qui, faute d'avoir la foi, souvent n'en peuvent supporter la grandeur.

Il répète encore une fois que ces figures sacrées sont des enveloppes pour le vulgaire et les profanes, βεβήλοις, ce qu'il dit à propos du banquet sacré de la Sagesse, dont il continue l'explication; et l'on n'imaginera jamais que ce soit un mystère pour les fidèles, puisqu'au contraire c'est pour eux précisément qu'on fait de semblables discours.

C'est ce que témoigne le même auteur, lorsqu'entreprenant d'expliquer ces *figures symboliques* de la divinité dans le livre des *Noms divins*, il déclare qu'il le fait « pour les défendre des railleries de ceux qui ne sont point initiés aux mystères, ἀμυήτων, et pour les retirer aux-mêmes de la guerre qu'ils font à Dieu[3] : » où, sous le nom de ceux qui ne sont pas initiés, il entend manifestement les infidèles.

Ainsi cette explication de la théologie symbolique, loin d'être un secret pour les fidèles, doit être communiquée aux infidèles mêmes pour leur conviction.

Ce qu'il appelle ἀμυήτοι, *gens non initiés aux mystères*, il les nomme ailleurs ἀτέλεστοι, ἀνιέροι, et explique quels ils sont dans le livre *de la Hiérarchie ecclésiastique*, en expliquant cette parole : *Sancta sanctis*[4], où il remarque qu'on exclut du temple sacré « ceux qui n'ont point été initiés aux mystères, οι τῶν τελετῶν ἀμυήτοι και ἀτέλεστοι, et avec ceux qui ont abandonné la vie sainte, » c'est-à-dire, les pécheurs et les pénitents, et outre cela ceux qui sont possédés du malin esprit, qu'il appelle un peu au-dessus *troupe profane*, πληθὺς

1. *De cœlest. Hier., cap.* V, § 4; *tom.* I, *p.* 56. — 2. *De Eccl. Hierar., c.* II, § 3, *p.* 260. — 3. *Ep.* IX *ad Tit.*, § I, *tom.* II, *p.* 144.

1. *Epist.* IX, § I, *p.* 142. — 2. *De div. Nom., c.* IV, § 22, *p.* 578. — 3. *Idem, cap.* XI, § 8; *tom.* I, *p.* 448. — 4. *Eccl. Hierar., cap.* III, § 7.

ἀνιερον, qu'on exclut de tout le service divin. On voit donc que, parmi ceux qui en sont exclus, les énergumènes sont appelés *troupe profane*, ἀνιέροι, mais ne sont point appelés *non initiés*, ἀμυήτοι, ἀτέλεστοι, non plus que les pénitents; et qu'on ne donne ce nom qu'à ceux qui n'ont jamais eu de rang parmi les fidèles.

Quand donc il dit dans le livre *de la céleste Hiérarchie* : « Et vous, mon fils, écoutez les choses » sacrées, comme il est convenable de les écouter, » suivant les saints décrets de notre tradition » hiérarchique, les tenant cachées comme unifor- » mes à la multitude profane, » on n'entendra jamais par ces dernières paroles, les fidèles qui participaient aux sacrements, et qui avaient conservé la grâce; d'autant plus que, dans les lignes suivantes, il met ces profanes avec « les pour- » ceaux, à qui il est défendu de prodiguer les » perles » de la doctrine évangélique, parmi lesquels il serait de la dernière absurdité de ranger les âmes pieuses, sous prétexte qu'elles ne seraient pas encore arrivées au dernier degré de la perfection.

Ainsi jusqu'ici l'on n'a point prouvé qu'il y ait dans les fidèles parfaits des mystères incommunicables aux fidèles même pieux et aussi à l'égard desquels ils soient tenus comme des profanes.

On ne le prouve pas non plus par un semblable avertissement qu'il donne à la tête de la *Théologie mystique*, lorsqu'il dit : « Prenez garde qu'aucun » de ceux qui ne sont pas initiés aux mystères » n'écoute ces choses[1]. » Car nous avons vu que, par ce mot *non initiés*, selon la règle commune de tout le langage ecclésiastique, il n'entend précisément que les infidèles; ce qu'il interprète lui-même plus particulièrement, lorsqu'ayant nommé les *non initiés*, il explique ainsi : « C'est-à-dire, ceux qui » s'attachent aux choses qui sont (dans la nature), » et ne s'élèvent pas à celles qui sont au-dessus de » tout être, et qui croient pouvoir entendre par » leur connaissance propre celui qui a établi sa » demeure dans les ténèbres : » ce qui regarde la philosophie, mais non pas les chrétiens, non plus que ce qu'il ajoute contre les *impies*, qui rabaissent la divinité jusqu'aux images les plus basses.

Il est donc entièrement démontré que, par les gens non initiés, on n'entend jamais les chrétiens baptisés, mais ceux qui n'ont pas reçu les sacrements, qui sont les mêmes qu'on exprime aussi par le nom de multitude ou de vulgaire, τῶν πολλων; ce qui signifie cette multitude qui n'est distinguée par le caractère d'aucun sacrement; profane, par conséquent, et souillée; non initiée, non consacrée, et qu'on exclut des mystères à ce titre.

SECTION VI.

Qu'il n'y a rien à cacher aux fidèles dans tout saint Denis.

Et en effet, si nous parcourons les ouvrages de saint Denis, nous n'y apercevrons rien qu'il fallût cacher aux fidèles.

Pour proposer ici en peu de mots un abrégé de sa doctrine, je remarquerai avant toutes choses qu'elle paraît prise de quelques endroits de saint Clément d'Alexandrie. C'est de lui qu'il a pris la manière négative de contempler Dieu, en disant ce qu'il n'est pas, plutôt que ce qu'il est; en bannissant les images, les sens, les raisonnements, l'intelligence même, et en s'élevant au-dessus de toute pensée et de toute démonstration humaine. Il y a aussi quelques endroits dans saint Clément, qui regardent la distinction et la subordination des célestes hiérarchies. Saint Denis n'a fait que l'étendre et le relever par des expressions extraordinaires. Il n'y a rien à cacher aux fidèles dans tout cela, ni dans tout ce qu'il dit des anges, ni dans tout ce qu'il dit des noms divins, qui n'est au fond que l'explication de la théologie, qu'on appelle symbolique, ou une perpétuelle démonstration que Dieu est infiniment au-dessus de tout ce qu'on peut dire et penser de lui, qui est, à la vérité, une doctrine haute, mais en même temps très-commune parmi les chrétiens. Tous les Pères l'ont expliquée au peuple. Saint Augustin, entre les autres, a prêché que, pour connaître Dieu, il fallait en rejeter, comme imparfait, tout ce qui se présentait à notre pensée. *Quidquid occurrerit negat;* ce qu'il tourne en plusieurs façons, d'une manière moins enflée, mais à la fois plus nette et plus précise que saint Denis. Je ne parle point du traité *de la Hiérarchie ecclésiastique*, qui est tout plein de traditions cachées, comme tous les autres; et néanmoins qui est tout fait pour les fidèles pour montrer que ce n'est pas à eux qu'il se veut cacher.

Quant à la déiformité, c'est-à-dire, à l'imitation, autant qu'il se peut, de Dieu et de Jésus-Christ, qui est le plus haut état où il élève les fidèles, il fait voir partout dans le livre *de la Hiérarchie ecclésiastique*, que la vertu en est répandue dans le baptême, dans l'onction, dans l'ordination, et surtout dans l'Eucharistie, pour montrer qu'il n'y a rien là à cacher aux chrétiens; puisque ce n'est rien autre chose que le dernier et parfait effet des sacrements qu'ils fréquentent tous les jours, pourvu qu'ils en fassent un digne usage.

Il est vrai que, dans le chapitre où il parle des morts, il distingue les fidèles comme en deux ordres, dont les uns sont les plus parfaits, ou les déiformes; les autres mènent une sainte vie, non encore dans ce degré de perfection. Mais ce n'est rien moins que pour introduire une espèce de séparation pour la communication de certains mystères. Enfin, qu'on regarde ce que les nouveaux mystiques établissent de particulier, on n'en trouve pas un mot dans saint Denis. On y trouve la contemplation à toutes les pages, mais nulle part cet acte uniforme et irrévocable aussi bien qu'irréitérable, où ils la mettent. On y trouve les illustrations, sur-illustrations, unions et sur-unions, simplifications, réductions en unité, et le reste, mais jamais les impuissances de faire des actes. Au contraire, tout y est plein de demandes, d'actions de grâces, de désirs du bien. En un seul endroit il parle de passiveté, en insinuant les extases et les ravissements de son hiérophée, qui non-seulement *avait appris* par la doctrine, mais encore avait *souffert*, c'est-à-dire, expérimenté les choses divines. C'est à ce seul mot que toutes les passivetés des mystiques doivent leur naissance. Mais on n'y trouvera jamais les conditions qu'y ont ap-

1. *De Myst. Theol.*, *cap.* I, § 2. *T.* I, *p.* 2.

posées les mystiques approuvés, et moins encore celles des derniers qui sont suspects[1]. . . . . . .

Ce qui est, comme nous avons vu, l'abrégé de la théologie de saint Clément, comme celle de saint Denis. Mais on ne voit rien en tout cela qui doive être caché aux fidèles; puisque c'est même manifestement où tous doivent tendre. Mais après avoir ôté à la tradition particulière deux témoins de trois qu'on alléguait, écoutons le troisième, qui nous tiendra un peu plus de temps, à cause, non-seulement de la longueur, mais encore de l'embarras et de l'obscurité affectée de son ouvrage.

SECTION VII.

Passage de saint Clément d'Alexandrie.

Il ne faut pas répéter que le terme de tradition chez saint Clément, comme chez les autres, est un terme général qui comprend ce qui est écrit et ce qui ne l'est pas; ni que les traditions chrétiennes sont appelées traditions cachées, à cause qu'elles le sont aux infidèles et à ceux qui ne sont pas initiés aux mystères. Il y en a un passage exprès dans saint Clément sur la fin du septième livre[2], par où je commencerai, parce que c'est l'un de ceux dont on abuse le plus. « Après avoir traité » ces choses et avoir expliqué le lieu qui regarde » les mœurs par-ci par-là, σποράδην, et en abrégé : » ayant aussi répandu de côté et d'autre les dog- » mes vivifiants qui sont les véritables motifs de » la connaissance parfaite, τῆς γνώσεως, en sorte » que la découverte des saintes traditions ne soit » pas facile à quelqu'un qui ne sera pas initié aux » mystères, achevons ce que nous avons promis. » Par conséquent c'est précisément aux non initiés, c'est-à-dire, aux infidèles, qu'on se veut cacher, et point du tout aux fidèles qu'on n'a jamais appelés ἀμυήτοι non initiés aux mystères, comme on a vu.

Pour éluder un passage si précis, on entend ici par les mystères, ceux de la gnose, et j'en conviens si par la gnose on entend, selon saint Clément, le vrai et pur christianisme; car c'est à ceux qui n'en ont pas le caractère qu'on évite de se découvrir. Mais si l'on entend par la gnose, l'état particulier des impuissances prétendues mystiques, c'est la dernière des absurdités de prétendre que le livre des *Stromates* ne soit fait que pour eux, ou qu'eux seuls le puissent entendre.

Premièrement, par cette nouvelle interprétation on donne au mot ἀμυήτων, un sens qu'il n'eut jamais en aucun auteur. Secondement, on exclut de la connaissance de ce livre et des choses divines, tous ceux qui ne sont pas dans l'état extraordinaire de passiveté; c'est-à-dire, non-seulement tous les imparfaits, même profitants, mais encore de très-grands saints et de très-parfaits chrétiens.

On dira que précisément on n'a exclu que les pathiques, c'est-à-dire, les gens encore sujets à leurs passions. Mais il faut songer que saint Clément ne distingue parmi les fidèles, que les pathiques et les gnostiques. Ceux qui sont encore tourmentés par leurs passions et ceux qui les ont vaincues; en sorte que qui n'est pas de l'un de ces états, est de l'autre; qui n'est pas de ceux qu'il nomme παθικους ou ἐμπαθεῖς, qui sont aussi, selon lui, ceux du commun, et gnostique spirituel intellectuel.

Quant aux saintes traditions, qu'on veut être celles de l'état passif, il faut voir avant toutes choses, si cette explication peut cadrer avec le lieu dont il s'agit. Dans tout cet endroit, à commencer par la page 753, il s'agit de répondre à l'objection que les infidèles tiraient des hérétiques contre le christianisme, en disant « qu'il ne nous en faut » pas croire à cause des hérésies et de la diversité » de nos sentiments. » Pour répondre; après avoir montré que les hérétiques sont réfutés par l'Ecriture, il en vient enfin à la tradition, montrant que les hérétiques emportés par le désir de la gloire, « corrompent ce qui a été laissé à l'Eglise par les » apôtres. Et, dit-il[1], ils seraient heureux s'ils pou- » vaient entendre ce qui a été premièrement donné » par la tradition, τὰ προπαραδεδόμενα ; » qui est en un mot l'argument de Tertullien, de saint Augustin, de Vincent de Lérins et des autres. Il pousse ce raisonnement par les principes[2], lorsqu'il montre que les vraies Eglises sont les premières de toutes, qu'elles ont par la tradition le sens des Ecritures; pendant que les hérétiques « qui n'ont qu'une fausse » clef, » ne viennent point, comme nous, « par la » tradition du Seigneur; mais en brisant la porte » et perçant le mur. » Et enfin il prouve par l'histoire, « que l'Eglise catholique est l'ancienne et la » première, et que les « conventicules des héré- » tiques sont postérieurs. » Le nom même des hérétiques qui vient ou de leur auteur, ou du lieu de la naissance des hérésies, ou de quelque chose semblable, lui sert à cela. Voilà donc ce qu'il appelle tradition dans tout cet endroit. On se rendrait ridicule d'entendre ici autre chose que la tradition commune et fondamentale de toute l'Eglise. C'est ce genre de tradition qu'il veut cacher aux infidèles, pour en réserver le secret à l'Eglise seule, qui aussi seule en sait bien user; et telle est la raison générale du secret des chrétiens.

Quant au lieu moral qu'il a traité, c'est celui de la vaine gloire et de la licence des hérétiques, qui évitent, en se séparant, les répréhensions et les admonitions de l'Eglise, pour s'abandonner à leurs plaisirs; ce qui en effet est le point qu'il a traité en abrégé dans les pages précédentes, comme on le peut voir.

Nous avons donc établi la véritable notion de la tradition par l'endroit dont on se servait pour établir dans l'Eglise la fausse et la suspecte, c'est-à-dire, la tradition d'un nouveau mystère caché aux fidèles mêmes.

SECTION VIII.

Autres passages du même Père : vraie notion de la tradition.

Mais ce n'est pas seulement dans cet endroit-là : c'est dans tout l'ouvrage qu'il établit contre les Gentils une tradition, qu'il nomme *tradition gnostique et intellectuelle*[3], pour proposer aux traditions confuses et fabuleuses des fausses religions. Mais pour éclaircir la matière à fond, il faut observer que l'esprit de saint Clément, comme de toute l'Eglise, a toujours été dès l'origine, en

1. Il manque ici une page et demie employée ailleurs par l'auteur, et il ne reste que la fin de cette Section telle qu'elle suit. (*Edit. de Paris.*)
2. *S. Clem., lib.* VII, *pag.* 766.

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 762. — 2. *Idem, p.* 764. — 3. *Ibid., lib.* I, *p.* 277, *etc.*

respectant dans le souverain degré l'autorité de l'Ecriture, de poser pourtant l'autorité de la tradition non écrite comme le fondement principal du christianisme; parce que cette tradition est la plénitude de la connaissance chrétienne, qui comprend dans son étendue, avec l'Ecriture même et avec sa droite interprétation, tous les dogmes écrits et non écrits. C'est cette tradition toujours vive dans l'Eglise qui en fait la règle immuable; c'est la loi du Nouveau Testament écrite dans les cœurs : c'est par elle que toute hérésie se trouve confondue avant qu'on ait ouvert l'Ecriture pour la convaincre : c'est par là que les bonnes mœurs, comme la bonne doctrine, sont soutenues; ce qui fait dire à saint Clément que *la vie du chrétien spirituel*, του γνωστικοῦ, n'est autre chose que des actions et des paroles, des œuvres et une doctrine qui suivent la tradition du Seigneur.

Tout cela donc pris ensemble compose la Tradition de la science du salut, qu'on appelle γνωσις; et cette clef nous va faire entendre ce que saint Clément a dit de la tradition. Il raconte le soin qu'il a eu d'écouter les disciples des apôtres dans toutes les parties de l'Orient. « Ils gardaient, dit-il[1], » la tradition de la bienheureuse doctrine de Pierre, » de Jacques, de Jean, de Paul et des autres saints » apôtres. Dieu avait conservé longtemps ces » grands hommes, pour nous laisser ce dépôt » qu'ils avaient reçu. » Il se souvenait de leurs paroles, et le livre des *Stromates* était une espèce de mémorial des belles choses qu'il ramassait d'eux, pour lui servir de consolation dans sa vieillesse. « Ils ne seront pas fâchés, continuait-il, » que je conserve, non pas par une claire exposi- » tion, mais par des espèces de notes et de chiffres » abrégés, leur bienheureuse tradition, en sorte » qu'elle ne se perde pas. » Quelle était cette tradition? Celle d'un état extraordinaire, dont on ne voit rien dans tout son ouvrage, ni dans tous les premiers siècles. Il avait bien d'autres vues. C'étaient les paroles que les disciples des apôtres avaient recueillies de leur bouche, ou les apôtres eux-mêmes de la bouche du Seigneur, comme celle-ci de saint Paul : *Il est plus heureux de donner que de recevoir*[2]; des paroles semblables à celles que saint Irénée avait ouïes de la bouche de saint Polycarpe, qu'on écoutait avec ravissement de la bouche de ce saint vieillard. On remarquait ce qu'ils avaient dit contre les hérétiques, sur les Ecritures divines, le sens caché qu'ils y trouvaient pour l'édification de la foi et des mœurs, les conseils et les exemples qu'ils donnaient pour la piété, leurs belles sentences pour donner l'idée d'une vie parfaite et édifiante, telle que celle-ci de saint Matthias, qui voulait, dit saint Clément, que le chrétien s'imputât les fautes de son voisin, parce qu'il l'aurait converti, s'il eût vécu comme il devait. De telles choses, qu'on trouve répandues dans saint Clément, faisaient la matière des recueils dont il a composé ses *Tapisseries*. Si nous en croyons les *Remarques*, tout cela ne méritait pas l'attention de saint Clément. C'étaient les impuissances de l'état passif qu'il allait chercher en Grèce et en Syrie, et partout ailleurs. « Comme, » dit-on, il avait à dire les choses les plus éton- » nantes et les plus incroyables, il a aussi voulu » les dire avec la plus grande autorité; et le com- » merce avec les grands hommes était capable de » la lui donner. » Et tout cela n'est rapporté avec tant d'emphase que pour nous mener aux prodiges de l'état passif; comme si le reste du christianisme n'avait point de profondeur, et n'avait pas besoin d'autorité pour être établi.

On fait dire à saint Clément qu'il ne découvrait dans son maître ces traditions de la bienheureuse doctrine, *qu'en l'écoutant sans qu'il s'en aperçût*. Je trouve seulement dans le texte, qu'*il tâchait de découvrir ce qui était caché*. Le reste est de l'invention d'un bel esprit, pour donner à ce passage l'air le plus mystérieux. Tout ce qu'on peut conclure de l'original, c'est que ces grands hommes n'étaient point parleurs. Il fallait une sainte adresse pour leur tirer leurs pieux secrets. Mais après tout, quels étaient-ils? « C'était le suc recueilli par » une abeille soigneuse sur les fleurs du champ » prophétique et apostolique; » ce qui jamais ne voulut dire autre chose, que ce qui regardait la foi publique de toute l'Eglise.

« Au reste, dit saint Clément, tout ce que j'écris » n'est rien en comparaison de ce que j'ai eu le » bonheur d'entendre; car il y avait dans ces » hommes bienheureux une force divine, et tout » était plein dans leurs discours de la grâce du » Saint-Esprit. » C'était donc ce qui rendait ces discours si précieux. Ils admiraient l'Ecriture, mais la grâce de la vive voix qui était l'Ecriture animée, y ajoutait un prix infini.

« Les choses secrètes, poursuit saint Clément, » se confient à la parole (à la vive voix), et non » pas à l'Ecriture. » L'Ecriture est morte, la vive voix touche plus. L'Ecriture, dit notre auteur[1], ne répond rien, la vive voix se soutient et se défend d'elle-même. L'Ecriture se communique à toutes sortes de gens, dignes et indignes; la vive voix choisit ceux à qui elle se donne, et craint moins d'être profanée. Ceux qui savent qu'il était défendu d'écrire le Symbole des apôtres, entendent jusqu'où s'étendait cette précaution : « Il est difficile, » disait saint Clément[2], que l'Ecriture n'échappe; » on se perd en la prenant mal, et vous donnez » une épée à un furieux. »

Selon ces principes, direz-vous, il ne fallait point d'Ecriture sainte. Ce n'est pas ce que nous dit saint Clément. L'Ecriture conserve le secret divin. « Les figures dont elle se sert, sont des en- » veloppes et non pas des ornements[3] : » Elle ne dit que ce que Dieu veut; le Saint-Esprit pouvait la faire parler si nettement, qu'il n'y aurait eu aucune difficulté; mais il a voulu conserver son autorité à la tradition et à la vive voix; toutes choses qui ne valent rien que pour la tradition authentique de toute l'Eglise.

On objecte, en cet endroit même « que Dieu, » selon saint Clément[4], a révélé au grand nombre » ce qui était pour le grand nombre, et non pas » ce qu'il savait qui ne convenait qu'au petit, et » ce qu'il était capable de recevoir pour être for- » mé. » Il ne parle pas ainsi. Ce serait établir deux révélations pour deux genres de personnes; il n'y

1. *S. Clem.*, *lib.* I, *p.* 274. — 2. *Act.*, XX. 35.

1. *S. Clem.*, *lib.* I, *p.* 276. — 2. *Idem.* — 3. *Ibid.*, *lib.* VI, *p.* 678. — 4. *Lib.* I, *p.* 276.

en a qu'une seule. « Il n'a pas, dit-il, révélé à la » multitude ce qui ne lui convenait pas, » c'est-à-dire, la vérité de Dieu, qu'elle n'aurait pu porter; « mais il l'a révélé à peu de gens, à qui il savait » qu'il conviendrait, qui le recevraient et qui se » laisseraient former. » C'est pour cela que, dès l'origine, il ne s'est fait connaître qu'aux patriarches. La tradition a dispensé avec prudence les secrets divins. Comme devant le combat il y a l'escarmouche, ainsi il y a de moindres mystères qui précèdent les plus grands. Il faut savoir opposer aux hérétiques « la règle de la vénérable et glo- » rieuse tradition qui a été dès l'origine du monde[1]. » C'était, dit-on, la tradition de l'état passif, qui était dans les patriarches. Non. C'était la tradition de la loi naturelle « qui venait de la contemplation de la » nature, » e élevait les esprits à Dieu.

On objecte plusieurs endroits où il est parlé du silence, comme du conservateur de la vérité et du culte divin[3]. Je conviens du silence à l'égard des étrangers de la vérité; mais il faudrait montrer que les chrétiens fussent regardés comme tels. A l'égard du culte, il est vrai qu'une de ses parties principales est de se taire devant Dieu, dans l'impossibilité de concevoir ses grandeurs. Mais à propos de ce dernier passage, il est précédé de ces mots : « Mon dessein, dans tout ce livre, » est de faire voir que le gnostique est le seul » saint, le seul qui adore Dieu, selon qu'il con- » vient à sa majesté. » Entendez ici, par le gnostique, le chrétien qui se rend parfait selon les règles communes du christianisme, le sens est très-bon; entendez un état extraordinaire, vous excluez de la sainteté ceux que vous-même vous appelez saints, et vous leur ôtez le culte. La suite fait bien paraître que saint Clément veut faire honneur à toute l'Eglise, et non pas se restreindre à un seul état. « Celui, dit-il[3], qui est disposé de » cette sorte, honore les magistrats, ses parents, » les vieillards : il respecte la philosophie et la » prophétie : il honore le premier principe et son » fils, etc. » Osera-t-on attribuer ces vertus à l'état passif, comme si, hors de cet état, elles ne se pratiquaient qu'imparfaitement?

SECTION IX.

Autres passages.

On abuse de plusieurs passages, où l'on reconnaît comme deux ordres dans l'Eglise : l'un des communs et l'autre des parfaits. Ce ne fut jamais là une question : ces deux ordres ont toujours été et seront toujours. Ceux que saint Paul appelle les parfaits, sont les mêmes que saint Clément a appelés les gnostiques, et que nous appelions naturellement les dévots, avant que ce mot eût été tourné en ridicule. Quoi qu'il en soit, il y eut et il y aura toujours, parmi les fidèles, ceux qui font une profession particulière de la piété, et ceux qui mènent une vie commune. Il faut encore observer qu'on leur donne des instructions différentes; car il est naturel et de la prudence de le faire. Ainsi il y a toujours dans l'Eglise un esprit de direction et de conduite qui accommode les instructions chrétiennes à la capacité des sujets; et pour les instructions publiques, elles se tournent ordinairement vers les imparfaits, qui font le grand nombre. Mais saint Paul ordonne *d'instruire publiquement et par les maisons.* On voit dans saint Jacques, dans les *Constitutions* de saint Clément, dans d'autres livres, des conseils particuliers qu'on donnait à chacun selon son état. Quand vous voudrez conclure de là, que c'était là des mystères incommunicables et des traditions cachées d'un état à l'autre, il n'y aura point de sens à votre discours.

Appliquons ceci. On nous objecte ce passage : « Ces choses sont entendues par ceux qui ont été » choisis par le Seigneur pour la connaissance » parfaite[1] : » donc il y a là un choix particulier, et dès là une espèce de distinction : du côté de Dieu, comme ce Père l'exprime, je l'avoue : donc il y a, par rapport à la discipline de l'Eglise, des secrets des uns aux autres incommunicables, ce n'est pas ce que dit saint Clément.

Je passe plus loin. La *Remarque* objecte cet autre passage[2] : « On donne à la fin la connais- » sance parfaite ἡ γνῶσις παραδίδοται, à ceux qui y » sont plus propres et qui en sont jugés dignes, » parce que c'est la chose qui demande le plus de » préparation et d'exercice : » Je pourrais dire qu'il faut sous-entendre que ceux-là *sont choisis de Dieu*, ainsi qu'il est énoncé dans le passage précédent, et qu'il n'y a rien là pour la discipline de l'Eglise. Mais quel inconvénient à reconnaître que l'Eglise même et ses ministres dans l'instruction particulière, donneront plutôt des enseignements sur la perfection chrétienne à ceux qu'on y verra mieux disposés? Donc ces instructions sont incommunicables, et l'ordre inférieur est profane et non initié à cet égard : c'est trop outrer la matière.

C'est pourtant là ce qu'il faut prouver. On veut prouver un état dont on ne trouve pas un mot dans nos Pères : il n'y a d'autre excuse à ce défaut que de dire qu'on n'osait pas en parler au commun des hommes, non plus que de l'Eucharistie aux catéchumènes; et si l'on ne pousse jusque-là on ne fait rien.

SECTION X.

Suites des passages.

« Les hérétiques renversent la véritable doctrine » de Jésus-Christ, parce qu'ils n'expliquent pas » les Ecritures selon qu'il est convenable à sa di- » gnité. Car le vrai moyen de rendre à Dieu le » dépôt de la vérité qu'il nous a confié, c'est d'ex- » pliquer convenablement la doctrine de notre » Seigneur par la pieuse tradition des apôtres[3]; » et non comme les hérétiques, en commettant les apôtres avec les prophètes.

Je rapporte ce passage pour montrer que la tradition des apôtres, dans le style de saint Clément, n'est pas une tradition cachée, qui vienne d'eux à certains fidèles plutôt qu'à d'autres : mais la doctrine publique, « qui après avoir été ouïe à l'o- » reille, selon la parole de Jésus-Christ, est en- » suite prêchée sur les toits. »

Il rapporte dans le même endroit les paraboles de Notre Seigneur, pour montrer qu'il cachait sa

1. *S. Clem., p.* 277. — 2. *Idem, lib.* I, *p.* 294; *lib.* VII, *p.* 701. — 3. *Ibid.*

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 700. — 2. *Idem, p.* 732. — 3. *Ibid., lib.* VI, *p.* 676.

doctrine, mais aux infidèles, et non pas à ses disciples; et il finit en disant que « la gnose (et la » vraie science du salut) est de conserver l'exposition de l'Ecriture selon la règle ecclésiastique, » qui n'est autre chose que le concert et le consentement de la Loi et des Prophètes avec le Nouveau Testament laissé par Notre Seigneur. » Il n'y a rien là de caché qu'aux ennemis de Jésus-Christ, et il n'y a point dans son Eglise de secrets pour les fidèles.

SECTION XI.

Autres passages.

On objecte ce passage[1] : « La connaissance qui » est la perfection de la foi, s'étend au-delà de la » catéchèse (c'est-à-dire, de la première instruction) selon qu'il est convenable à la majesté de » la doctrine du Seigneur et à la règle ecclésiastique. »

Si j'explique la catéchèse la première instruction, c'est après saint Clément, qui la définit en cette sorte dans son *Pédagogue* : « La catéchèse, » dit-il[2], c'est l'institution qui mène à la foi, » et par la foi au Baptême. Voilà donc deux instructions : la première, qui est le catéchisme, qui mène à la foi par les premiers éléments : la seconde, la connaissance, γνῶσις, qui mène à la perfection. Cela est juste qu'on instruise les commençants autrement que les parfaits; mais il n'y a rien là d'incommunicable aux fidèles. Au contraire, on doit commencer à montrer la perfection à ceux qu'on a établis sur le fondement qu'on a posé du christianisme.

Aussi ne trouvons-nous dans saint Paul que deux sortes de nourritures, le lait et l'aliment solide. Ce passage a diverses interprétations : selon saint Clément, dans son *Pédagogue*[3], le lait regarde la connaissance « de la vérité (en cette vie), » et la nourriture solide peut signifier l'évidente » révélation du siècle futur face à face. » Voilà toujours, en passant, dans ce Père l'interprétation naturelle de ce passage de saint Paul, et la vision de face à face réservée à la vie future. Ne poussons pas jusque-là. « Le lait, dit le même Père[4], » est la première instruction, la catéchèse, comme » la première nourriture de l'âme; et la nouriture » solide, c'est la contemplation qui regarde en » haut, qui sont les chairs et le sang du Verbe, » c'est-à-dire, la compréhension de la puissance et » de l'essence divine. » Nous venons de voir ce que c'est que la catéchèse. Saint Clément ne connaît, après saint Paul, que deux sortes d'instructions, le lait et l'aliment solide, que cet auteur interprète la catéchèse et la contemplation. Incontinent après la catéchèse qui vous introduit au Baptême, on commence à vous donner des leçons pour vous élever à un état plus parfait. Ainsi, il n'y a rien d'incommunicable à ceux qui sont chrétiens, et ces traditions secrètes ne se trouvent pas.

Il est vrai que saint Clément trouve dans cette distinction, de lait et d'aliment solide, un argument pour prouver « qu'il ne faut pas tout communiquer au vulgaire[5]. » Mais il faut se souvenir que selon la doctrine de l'Eglise, à laquelle il accommode les paroles de saint Paul, le solide de l'instruction ne devait pas être communiqué à ceux qui étaient encore « dans la catéchèse, c'est- » à-dire, aux catéchumènes, » qui en tiraient leur nom. S'il y avait après cela des distinctions, elles dépendaient de la prudence qui distribuait la parole à chacun selon ses besoins, mais non d'une règle faite de cacher la perfection aux fidèles, comme étant profanes à cet égard, et indignes d'en entendre parler.

Et tant s'en faut que la distinction du lait et de l'aliment solide induisît une différence dans les choses qu'on devait apprendre aux uns et aux autres, qu'au contraire saint Augustin, dans un Traité sur saint Jean déjà cité[1], démontre que c'est le même Jésus-Christ et les mêmes vérités, qui, selon les différents degrés de connaissance, sont tantôt lait et tantôt aliment solide; lait pour les uns, aliment solide pour les autres : d'où il conclut, contre les hérétiques, qu'il n'est pas permis de croire ni d'enseigner qu'il y ait des vérités qu'on doive enseigner aux fidèles, comme plus solides que celles qu'on leur a apprises en les faisant chrétiens. Et il montre aussi que le terme de *fondement* est plus propre pour exprimer ce qu'on donne aux commençants, que celui de lait ou d'aliment solide; parce qu'en prenant le solide, on perd le lait, au lieu qu'en élevant l'édifice, on conserve un fondement. Ainsi que toutes connaissances qui appartiennent à la foi sont communes entre les fidèles, et il n'y a de différence que du plus au moins.

C'est aussi l'esprit de saint Clément dans le lieu que nous traitons. Ce qu'il veut qu'on cache, « c'est, dit-il[2], la contemplation, qui sont les » chairs et le sang du Verbe, c'est-à-dire, la com- » préhension de l'essence et de la puissance di- » vine. » Or on peut bien, à ne regarder que le degré du plus au moins, en donner plus aux uns qu'aux autres. Mais qu'il y ait quelque chose à dire sur les grandeurs de Dieu, dont on juge indigne le peuple fidèle, c'est un discours inouï et insoutenable.

Saint Augustin nous est ici un grand exemple. Il n'y a aucune vérité de la religion, aucune sublimité de contemplation qu'on trouve dans ses écrits les plus profonds, qu'on ne trouve aussi dans les sermons qu'il a faits au peuple. Tout ce qu'il y fait, c'est d'amener les choses de plus loin, et de les proposer d'une autre manière; ce qui supposait dans l'Eglise différents degrés de connaissance, mais jamais rien dont le peuple fût jugé indigne, et où on le regardât comme profane.

Ainsi le petit nombre à qui les saintes traditions devaient passer sans écrit, n'est pas le petit nombre de ceux qui étaient dans l'état passif. A Dieu ne plaise. Nous avons vu en quel sens les traditions chrétiennes quoique universelles dans l'Eglise, à l'égard du monde, sont de peu de gens. Elles sont encore de moins de gens, si l'on regarde ceux qui sont proposés pour les enseigner et auxquels le peuple en doit croire ; et elles sont enfin de moins de gens et d'un nombre en lui-même très-petit, si l'on s'arrête à ceux qui en profitent, qui après tout sont les seuls dans qui les traditions

1. *S. Clem., lib.* VI, *p.* 696. — 2. *Pæd., lib.* I, *p.* 95. — 3. *Idem, p.* 99. — 4. *Strom., lib.* V. *p.* 578. — 5. *Idem, p.* 579.

1. *Tract.* XCVIII, *ubi sup.* — 2. *Strom., lib.* V, *p.* 579.

chrétiennes subsistent dans leur perfection. Car, comme dit saint Clément[1], « que sert la sagesse » qui ne rend pas sage? » Ainsi il sera toujours véritable que, selon cette secrète révélation qui mène à la pratique, Jésus-Christ est révélé à très-peu de gens, et l'effet de la tradition a passé à peu. Mais que pour cela il faille penser « que ce peu à » qui ont passé les saintes traditions, » soient des gens d'un certain état particulier, ce serait vouloir tout confondre. Car il s'agit ici « de la tradition » qui vient de la connaissance ou de la gnose » γνωστικὴ παραδοσις. » Or cette connaissance n'est « autre chose, que la science des choses qui seront » et qui ont été, » en tant qu'elles ont été révélées par les prophètes et par Jésus-Christ. Car en vain écouterait-on la philosophie, quelque ostentation qu'elle fasse de science, « si en se rangeant sous » la discipline (de Jésus-Christ) on n'écoutait la » voix prophétique, où l'on apprend comment sont, » comment ont été, comment seront les choses » présentes, passées et futures, » c'est-à-dire ce qui regarde l'avénement de Jésus-Christ et l'établissement de son Eglise, voilà ce qui est présent : les prédictions et les figures, voilà le passé : les promesses et les récompenses, voilà le futur. Voilà manifestement, selon la suite du discours et de tout le livre, comment il faut entendre saint Clément. Et cela qu'est-ce autre chose, sous le nom de tradition, que tout le corps de la doctrine chrétienne; et c'est aussi sans difficulté ce qui doit passer à peu de gens dans tous les sens que nous avons vus?

Il me reste encore un passage qui m'était presque échappé, qui est celui où saint Clément dit que « la tradition gnostique (ou intellectuelle) était » un don spirituel qui ne se communiquait qu'en » présence, et qu'on ne pouvait pas donner par » une épître[2]. » Toutes les fois qu'on trouve les mots de gnostique et de spirituel, il faut toujours que ce soit l'état passif. Mais je demande pour quelle raison on ne pouvait point alors en parler dans une épître? D'où en venait la défense ou l'impossibilité? Prenons un sens plus naturel. Ce qu'on ne pouvait point enseigner par lettres, ce pourquoi une épître, quelque longue qu'elle fût, était trop courte, selon les termes de saint Clément en ce lieu, « c'était la plénitude de Jésus-Christ, » que saint Paul désirait de leur expliquer de vive » voix, les appelant à Jésus-Christ par la prédica- » tion du mystère qui avait été tenu caché dans » tous les siècles précédents, mais qui maintenant » était découvert par les Ecritures prophétiques, » pour en établir la connaissance dans tous les » Gentils, selon le commandement du Dieu éter- » nel : » toutes paroles choisies pour expliquer non pas un état particulier, sans lequel on peut être saint et très-grand saint, mais la commune profession du christianisme. C'était donc un si grand mystère, que saint Paul ne voulait pas renfermer dans les bornes étroites d'une lettre, sentant qu'il avait besoin, pour en décharger son cœur, de toute l'étendue de ces discours de vive voix qu'il faisait durer bien avant dans la nuit avec le ravissement de tous ses auditeurs.

Et quand on ne voudrait pas s'attacher au mot d'épître, mais étendre généralement l'expression de saint Clément à toute Ecriture, nous avons fait voir comment il y a dans la manière d'expliquer tous les mystères du christianisme, tant pour la contemplation que pour la pratique, je ne sais quoi qu'on ne peut expliquer que de vive voix, le consignant « dans les cœurs nouveaux, comme » dans un livre préparé par le Saint-Esprit, » ainsi que saint Clément le dit ailleurs. Laissons donc ces traditions particulières à ceux qui veulent tromper, et n'en reconnaissons point que celles qui sont publiques dans toute l'Eglise, et dont le bruit éclate dans tout l'univers.

1. *Strom., lib.* I, *p.* 275. — 2. *S. Clem., lib.* V, *p.* 578.

SECTION XII.

Réflexions sur les trois auteurs dont on vient d'examiner les passages.

Si une chose aussi extraordinaire que la tradition cachée dans l'Eglise était véritable, on en trouverait des marques dans tous les écrivains ecclésiastiques. On n'en voit pas le moindre vestige. Trois auteurs qu'on allègue seuls ne disent rien de semblable, et ne connaissent point d'autres traditions que celles qu'on trouve partout, et qu'on appelle les traditions apostoliques. Mais pour en montrer l'impossibilité absolue, recueillons-nous un moment sur ces trois auteurs.

Pour saint Clément d'Alexandrie, le plan qu'on lui donne est premièrement, comme nous l'avons observé d'abord, que, voulant montrer les beautés de la religion chrétienne, et y attirer les infidèles, il ne parle que d'un état inconnu, sans lequel on peut être parfait chrétien. Je ne sais pas comment on dévore cette absurdité. En voici une autre : c'est qu'on met entre les mains de tous les chrétiens un livre qu'ils sont capables d'entendre, et qu'il n'est pas permis de leur expliquer. Le fait est constant. Saint Clément déclare partout qu'il affecte de se rendre inintelligible à ceux qui ne sont pas du secret. Personne n'en est que les passifs, qui sont obligés de réputer tout le reste des chrétiens profanes à leur égard et indignes de leur mystère. Mais par où donc y venait-on? De quel directeur attendait-on l'avis pour y entrer? Qui donnait le pouvoir de s'ouvrir à eux, et qui levait les défenses de parler à ces profanes? A cette heure, il n'y a rien de surprenant : on peut parler à qui l'on veut de tout ce que l'on veut. Il est vrai qu'il faut recourir à un directeur expérimenté et habile; mais chacun croira que c'est le sien. Mais du temps de saint Clément, quand on commençait à devenir un peu passif, à qui s'adressait-on? A l'évêque, à quelque prêtre désigné par lui, à tel prêtre qu'on voulait. Attendait-on que Dieu fît quelque chose d'extraordinaire, et n'y avait-il point de voies communes pour trouver ce directeur qu'on cherchait?

Ceux qui voulaient se faire chrétiens, savaient bien qu'il y avait une religion chrétienne qui avait ses évêques, ses prêtres, à qui le premier venu les conduisait; mais qui savait qu'il y eût un état passif? On n'en voit rien dans les livres; on n'en voit rien dans les sermons; on ne savait pas qu'il y eût une tradition cachée : car on a beau dire, personne n'en parle, et l'on ne trouve dans saint Clément que les traditions apostoliques, qui sont le fondement de l'Eglise.

Venons à Cassien. Celui-là est inexcusable d'avoir revélé le secret de la passiveté et celui de la tradition secrète, encore plus important. Son livre du moins devait être caché au commun des chrétiens et même des moines, autant que les catéchèses sur l'Eucharistie l'étaient aux catéchumènes et aux infidèles. Son livre cependant est entre les mains de tout le monde, et il n'a point de scrupule d'avoir trahi un secret de religion.

Ceux qui ont cherché des raisons pourquoi l'ouvrage du prétendu aréopagite est demeuré inconnu durant tant de siècles, disent qu'on n'osait le découvrir à cause des mystères qu'il contenait, qu'on devait cacher aux infidèles; mais on ne s'est jamais avisé de dire qu'on devait encore les cacher à la plupart des chrétiens. En effet, les *Noms divins*, la *céleste Hiérarchie*, et du moins la *Théologie mystique*, où l'on prétend que tout le secret de l'état passif est divulgué, ne devait pas être commun parmi les fidèles. La prétendue tradition cachée subsistait encore de son temps, puisqu'on veut même qu'il l'ait reconnue. Son livre néanmoins fut connu. Si les catholiques ne voulaient pas d'abord le reconnaître, ce n'est point qu'on en fît un mystère. C'est qu'on ne pouvait croire qu'un auteur si ancien parût tout-à-coup, sans qu'on en eût jamais ouï parler. Les sévériens, qui le produisaient pouvaient dire : Nous n'osions en parler, il n'était connu que d'un petit nombre de mystiques.

Après tout, on avait raison, selon l'esprit des mystiques mêmes. Il n'y a là aucune partie de leurs dogmes : la ligature des puissances y est inconnue : ce qu'on entendait par le mot de contemplation est tout autre chose que l'oraison de simple présence, dont on n'entend pas seulement parler. Il est vrai qu'on exclut les sens et l'intelligence; mais c'est par choix et non pas par impuissance de s'en servir. Tout le reste, qu'on trouve dans ce livre, se trouve partout et en particulier dans saint Augustin, plus simplement, plus nettement et plus exactement. Il n'en fait point de mystère, et loin d'approuver les traditions secrètes, il les rejette.

Personne en effet ne les approuve. On n'entend jamais ce mot de *caché* que par rapport à ceux qui n'étaient pas encore dans l'Eglise. Pour les traditions apostoliques connues de tous les fidèles, tous les Pères, tous les conciles les célèbrent. Je m'en tiens là; et sans hésiter, je mettrai les traditions cachées avec l'Eglise invisible.

CHAPITRE XVII.

Du secret qu'on doit garder sur la gnose.

Ce qu'il y a de plus considérable dans ce chapitre a été vu dans le précédent, et il n'y a plus que cette question à examiner.

SECTION I.

Qu'est-ce donc que saint Clément a voulu cacher?

Après beaucoup de raisonnements et de passages sur le secret de la gnose, on en vient de part et d'autre à cette demande : Que voulait dire saint Clément, lorsqu'après avoir avancé *les choses les plus étonnantes*, il s'arrête tout court en ajoutant : « Je tais les autres choses en glorifiant le » Seigneur[1]? » Ailleurs : tout ce qu'il dit « est un » essai, il ne faut pas découvrir le reste[2]. » Partout ce sont des chiffres, des notes secrètes, des abrégés, des semences de discours plutôt que des discours mêmes : « que ceci soit dit aux Gentils, » σπερματικῶς, en germe, en semence. » Pour se mieux cacher, il affecte de parler sans suite, souvent il embarrasse et il entortille exprès son discours; car, au reste, quand il veut parler nettement, il le sait bien faire.

Sur cela, l'auteur des *Remarques* demande ce qu'il veut cacher. Il ne s'agit pas de la foi commune des chrétiens. Saint Clément a dit cent fois qu'il pense à quelque chose de plus haut; ajoutons : ce ne sont pas même les dogmes du christianisme. Il déclare en un endroit qu'il ne veut point *parler des dogmes;* et il faut entendre partout qu'un des mystères qu'il cache, est celui de la doctrine des mœurs et de la perfection du christianisme; ce ne peut donc être que l'état passif.

Si ce dénouement était net, l'auteur des *Remarques* serait hors d'affaire; mais il n'est pas moins embarrassé de l'objection, que le pourraient être les autres lecteurs. « Le sage lecteur me demande, » dit-il, qu'est-ce que saint Clément a pu donc » vouloir cacher sur la gnose, puisqu'il dit si clai- » rement, et avec tant de répétitions, des choses » qui semblent si outrées. » En effet, qu'y a-t-il à ménager après l'impatibilité, l'imperturbabilité, l'inamissibilité, et tout le reste qu'on a vu? A cela il fait deux réponses, dont il faut examiner la solidité, avant que d'apporter le vrai dénouement.

« La première, c'est qu'il n'a point parlé des » purifications, par lesquelles le simple fidèle de- » vient gnostique. » A vous entendre, on dirait qu'il a parlé de tout l'état passif et de toutes ses impuissances; mais il n'y en paraît pas une syllabe. Tout regarde la perfection du chrétien par des voies précautionnées, actives par conséquent, par demandes, par actions de grâces, par toutes les voies ordinaires, et sans qu'il soit mention de ligature des puissances. Au reste, s'il était le seul à ne point parler des purifications, on pourrait croire que c'est un mystère; mais personne n'en a parlé non plus que lui. Toute l'antiquité ignore également ce purgatoire particulier, que les mystiques posent comme nécessaire en cette vie, pour éviter celui de l'autre. Saint Augustin et les autres Pères ne nous ont proposé que la pénitence, les aumônes et les autres exercices actifs, avec lesquels ils ont cru qu'on pouvait sortir de ce monde sans péché. Ainsi toutes ces épreuves passives peuvent bien être très-véritables, et avoir leur effet. L'erreur est de les rendre nécessaires à éviter le purgatoire de l'autre vie; et il ne fallait pas craindre que saint Clément fût tenté de dire sur ce sujet-là ce qui en effet n'était pas.

Vous dites cependant à ce propos une parole admirable, qui est que « les philosophes ne vou- » laient que des vertus triomphantes; » et cela servira beaucoup au dénouement que nous cherchons.

« Ma seconde réponse, dites-vous, est que les » choses qui paraissent les plus excessives dans

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 706. — 2. *Idem, p.* 752.

» saint Clément, ne laissent pas de faire un tout » aussi obscur et aussi embrouillé qu'il l'a pré- » tendu. » Vous alléguez votre expérience, et la peine que vous avez eue « à rassembler dans sept » livres fort longs les morceaux épars d'un sys- » tème qui sont confondus avec une infinité d'au- » tres matières. » La grande peine n'est pas de ramasser *ces morceaux épars;* c'est un travail mécanique, pour ainsi parler, et qui n'a besoin que de patience. Ainsi votre grande peine, que j'oserais bien vous expliquer à vous-même, c'est d'avoir voulu faire un corps, non pas de saint Clément avec lui, mais avec les nouveaux mystiques, bons ou mauvais, auxquels il ne songea jamais.

Pour fortifier votre expérience, vous alléguez encore à chacun « la sienne propre et celle de tant » de savants hommes, qui ont lu jusqu'ici saint » Clément sans soupçonner même qu'il ait jamais » parlé de la voie passive des mystiques. » Voilà en effet la vraie cause de votre tourment, d'avoir voulu trouver dans un auteur ce qui n'y était pas, et selon vous-même, ce que nul autre n'y avait encore aperçu. Car en vérité c'était un vain travail et un inutile tourment d'un bel esprit, de chercher dans ce Père cet acte perpétuel irréitérable, et cette distinction de demandes actives et passives, et ces impuissances de faire des actes commandés, et ces réductions de ces actes à des actes éminents et implicites, qui est un moyen d'éluder tout; et cette simple présence ou ce dénouement de toute image ou idée intellectuelle distincte, qui exclut toute attention aux attributs absolus et relatifs et à Jésus-Christ crucifié; et toutes les autres erreurs des nouveaux mystiques, que vous avez voulu, bon gré, mal gré, trouver dans saint Clément d'Alexandrie, à la réserve de ce qui regarde Jésus-Christ, dont vous ne parlez pas dans vos *Remarques* sur cet auteur, quoique vous approuviez, hélas! trop expressément en d'autres endroits la doctrine des nouveaux mystiques. On cherche inutilement tout cela dans la doctrine de saint Clément qui n'y songea jamais, et dont on trouve le contraire exprimé dans ses écrits. On a entendu cet auteur sans tout cela, en y trouvant seulement l'idée d'un parfait chrétien; c'est-à-dire, de celui qui, par l'exercice de la piété, l'a tournée en habitude formée. Les anciens bien certainement ont entendu saint Clément, dont ils ont pris beaucoup de choses, et entre autres son *apathie*, qu'on trouve dans tous les spirituels grecs; mais avec les correctifs nécessaires que vous n'avez pas assez cherchés dans cet auteur. Car vous les y auriez trouvés; et au contraire, quand ils se sont présentés, vous les avez éloignés. Saint Jérôme assurément a cru entendre ce docte auteur, à qui il donne les justes louanges que vous rapportez. On doit même croire qu'il l'a entendu, puisqu'un si grand saint, sans doute, n'était pas de ces profanes à qui les mystères étaient cachés, mais de ceux qui étant instruits les entendaient, encore qu'ils ne fussent exprimés qu'à demi-mot. Or, s'il avait entendu dans cet auteur l'état passif des nouveaux mystiques, on en verrait quelque chose dans ses écrits. Néanmoins non-seulement on n'y en voit rien, mais on y voit tout le contraire : on y voit, dis-je, tout le contraire de cet acte perpétuel irréitérable, tout le contraire de la ligature perpétuelle des puissances pour exclure les demandes et les pieuses réflexions sur les dons : tout le contraire de cette apathie outrée, qui exclut tous les bons désirs que le libre arbitre peut produire et exciter, étant lui-même excité par la grâce.

Prenons donc une voie plus simple et plus naturelle pour expliquer le dénouement du secret de saint Clément, sans le tirer par force à la doctrine des nouveaux mystiques, tellement inouïe parmi les fidèles, qu'on est contraint d'avoir recours à la dangereuse chimère de la tradition invisible pour l'introduire dans l'Eglise.

Ce dénouement consistera premièrement, dans cette belle parole que j'ai recueillie de votre bouche : que les païens ne voulaient que des vertus triomphantes. C'était pour les attirer que saint Clément expliquait à pleine bouche leur apathie, leur ataraxie, leur inamissible constance. Mais encore qu'il n'oubliât pas les correctifs, il ne les étalait pas avec tant de force, se contentant de les semer de çà et de là, et encore souvent assez par de petits mots que nous avons remarqués; mais il n'a jamais expliqué à fond cette sentence de saint Paul, qui fait la merveille de la perfection de cette vie : *Ma force se perfectionne dans l'infirmité;* en sorte que plus on a de cette sorte de faiblesse, plus on est libre, plus on est parfait, plus on est assuré, plus on est humble. Loin d'exposer cette belle idée, saint Clément semble plutôt avoir voulu la cacher aux platoniciens, aux stoïciens, aux autres philosophes, dont l'orgueil n'aurait pas pu la porter, non plus que l'accommoder à l'idole de la vertu qu'ils s'étaient formée. C'a été dans cet esprit qu'il a caché à ces superbes les infirmités du Dieu-homme agonisant dans les approches de la mort, et les faiblesses des apôtres, leurs petites aigreurs, leurs gémissements secrets, et l'humble reconnaissance de leur infirmité, nécessaire pour rabattre en eux les sentiments d'orgueil. Saint Clément n'ignorait rien de tout cela, et ignorait encore moins que tout cela était un moyen d'élever la perfection chrétienne jusqu'au comble; mais il n'a voulu montrer aux philosophes que le côté qui leur pouvait plaire, en attendant que le baptême et la simplicité et docilité de l'enfance chrétienne les rendît capables du reste. C'était aussi à ce temps qu'il leur réservait la pleine compréhension de la corruption originelle qu'on ne connaît jamais assez, que lorsque par le désir du baptême on sent le besoin de renaître. Dans cette renaissance du chrétien, la continuation des mauvaises inclinations restées pour le combat et pour l'exercice, était encore un des mystères réservés par notre prudent auteur. En ce sens j'avoue avec vous, qu'il leur a caché les épreuves, qui consistent en partie dans ce qu'on vient de réciter; et je profite avec joie de vos lumières.

La seconde partie du secret de saint Clément consiste dans les dogmes sublimes et impénétrables de notre religion, que saint Clément insinue plutôt par-ci par-là, qu'il ne les montre tout de suite et à découvert. C'est donc là une partie, et sans doute la principale, de son secret. Car encore qu'en quelques endroits il semble le renfermer tout entier dans la doctrine des mœurs, il ne

parle pas toujours de même; et en tout cas il faut se souvenir que dans ces endroits où il semble tout réduire aux mœurs, il met parmi les mœurs le culte de Dieu et de son Fils; et c'est là qu'il ne dit pas tout et ne parle que confusément de la Trinité et du culte du Saint-Esprit, enveloppant même souvent la génération du Verbe dans des termes ambigus; car s'il avait tout expliqué, les philosophes n'auraient pu porter une si pure lumière.

Je mets parmi les mystères celui de la grâce et de la prédestination, que saint Clément enveloppe sous des expressions assez imparfaites, encore que par-ci par-là il jette des semences claires de la vérité, qui, en se couvrant aux profanes selon son dessein, se faisaient sentir à tous ceux qui étaient instruits.

C'est encore un grand mystère que celui des sacrements de l'Eglise, en particulier du Baptême, dont il n'y a presque rien dans saint Clément, et de la sainte Eucharistie, dont il parle encore moins, n'en jetant que deux ou trois mots, capables de réveiller l'attention des fidèles, et de renouveler dans leurs cœurs la merveille de leur incorporation à Jésus-Christ, sans néanmoins que les païens y pussent rien comprendre.

Il ne faut pas non plus chercher dans saint Clément d'Alexandrie, dans toute son étendue, cette admirable familiarité et ces doux colloques de l'âme avec Dieu, comme d'égal à égal; et ce Père se contente d'en poser les fondements certains, mais encore assez éloignés. C'est pourquoi on n'y trouve point ces douces idées des *Noces spirituelles*, ni rien du *Cantique des cantiques*, non plus que de l'*Apocalypse*, où ces secrètes caresses et correspondances sont expliquées.

Quand je dis rien sur l'*Apocalypse*, je veux dire si peu de chose, qu'il semble n'en avoir parlé que pour montrer qu'il n'était pas de ceux qui rejetaient ce divin livre. Mais au reste il n'a osé étaler aux païens la gloire de la céleste Jérusalem, le règne des saints avec Jésus-Christ, leur séance dans son trône, ni le reste en quoi consiste la gloire des saints, qu'il ne montre qu'obscurément et en général aux païens, et encore, autant qu'il le peut, selon les idées des philosophes; parce qu'ils n'auraient pas pu soutenir le riche détail des récompenses éternelles, ni comprendre que l'homme eût pu être élevé si haut.

Pour toutes ces raisons et pour beaucoup d'autres, qu'on aurait pu recueillir avec plus de soin, il ne faut pas être surpris que ce docte Père, dans les endroits où il semble avoir pris son cours pour énoncer les choses les plus merveilleuses, si vous voulez *les plus étonnantes*, quoique jamais que je sache il ne les donne sous ce nom, se réprime lui-même, et dise tout à coup : « Je tais le reste en » glorifiant le Seigneur[1]. »

Il proposait en ce lieu les châtiments qui sont de deux sortes : châtiments correctifs et émendatifs, s'il est permis d'inventer ce mot, par conséquent temporels; ou purement vindicatifs, où la justice divine se satisfait elle-même par des supplices éternels. On sait sur cela les sentiments de Platon et des philosophes, qui n'admettaient des peines que du premier genre. Il entre dans leur sentiment en proposant des châtiments *nécessaires*, disait-il[1], *à la bonté du grand Juge*, pour empêcher le cours des crimes, ou corriger à la fin ceux qui les commettent. Jusque-là les philosophes étaient contents. Mais pour ce qui est de ces pures peines que la justice rendait éternelles pour se contenter elle-même, ils ne les pouvaient supporter, aimant mieux admettre des révolutions infinies dans les âmes, qu'une si affreuse éternité.

Pour n'entrer donc pas dans ces peines, qut eussent trop effrayé les païens, comme elles oni fait Origène même, disciple, mais non en cela, de saint Clément, il évite cette question, et se contente de dire en général qu'il y aura *un jugement parfait en toutes ses parties;* ce qui signifie bien en général un jugement sans miséricorde, sans ménagement, sans réserve, et dont l'effet est éternel; mais comme ce n'est pas tout dire, et au contraire que c'est éviter le particulier, pour la raison qu'on vient de voir, il a raison d'ajouter : *Je tais le reste*, passant aussitôt à la gloire des bienheureux, dont il ne craint point de montrer l'éternité. On voit donc sans songer à l'état passif, qu'il a raison *de se taire*, comme il dit, *en glorifiant le Seigneur*, et pour ne point exposer aux blasphêmes des infidèles la sévère et implacable justice de Dieu, dont aussi je ne vois pas qu'il ait rien dit dans tout son ouvrage.

On pourrait peut-être montrer des raisons particulières de se taire, dans la plupart des endroits où il en revient au silence; mais ce serait un soin superflu, et il suffit que nous voyons en général des raisons solides de supprimer beaucoup de choses excellentes, et même de déclarer l'affectation de les supprimer, qui, entre tous les bons effets qu'elle produisait, avait encore celui-ci, que saint Clément répète souvent, d'aiguiser les esprits, et de les exciter à la connaissance de la vérité.

Voilà sans doute un dessein digne d'un grand homme, et une parfaite apologie de la religion chrétienne; puisque tout y tend à cette conséquence. « Donc notre doctrine est la seule ensei- » gnée de Dieu, στεοδιδακτὸς, puisque c'est d'elle » que dérivent toutes les sources de la sagesse qui » tendent à la vérité comme à leur but; » et c'est la conclusion qu'il ne cesse de répéter en diverses sortes dans tout son ouvrage, et qui en effet, comme il le déclare partout, en fait la dernière.

Son dessein est donc, non pas d'appliquer, à la manière des nouveaux mystiques, le στεοδιδακτὸν à un état particulier, ce qui serait petit et absurde; mais en général à toute la religion chrétienne, qu'il montre principalement dans ceux qui ont formé l'habitude de la piété, comme dans ceux où paraît toute la force des traditions chrétiennes.

SECTION II.

Diverses expressions de l'auteur dans ce dix-septième chapitre.

« Ce qu'on écrit sur la gnose est, pour un » grand nombre d'hommes, ce que le son de la » lyre serait pour des ânes[2]. » C'est un passage de saint Clément, où ce qu'il faut remarquer, c'est qu'on ne trouvera point qu'on donne ces noms

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 706.

1. *S. Clem., lib.* VII, *p.* 705. — 2. *Idem, lib.* I, *p.* 270.

odieux aux fidèles de Jésus-Christ, surtout à ceux qui sont vraiment saints, quand ils seraient encore faibles.

Le passage où le même Père dit, que le Sage ne parle point des secrets divins à ceux *qui en sont indignes*[1], ne regarde non plus que les païens; les chrétiens n'étant jugés indignes d'aucune partie de la doctrine de Jésus-Christ.

Ce qu'on ajoute, que ce serait violer le secret de Dieu et trahir le mystère, que de révéler la perfection du christianisme à un fidèle commun, ne peut être souffert; et en parlant selon les principes des *Remarques*, c'est mettre au rang des traîtres, Cassien et saint Denis.

« Le profond secret avec lequel il croit (saint » Clément) devoir cacher religieusement la gnose, » suffirait seul pour démontrer qu'elle renferme » tout au moins ce que les mystiques ont dit de » plus fort sur la vie intérieure. » On ne voit pas cette conséquence, ni rien dans saint Clément qui demande qu'on ait recours aux discours des nouveaux mystiques. Le reste de cet endroit a été examiné ailleurs.

« Ce qui néanmoins est étonnant, disent les *Re-» marques*, c'est que ce Père si sage et si éclairé » ait dit tant de choses sur un secret qu'il ne vou-» lait pas découvrir : que n'eût-il pas dit s'il eût » parlé à découvert? » Cela montre que les prodiges d'apathie, d'imperturbabilité, d'inamissibilité, de suffisance à soi-même, et d'exemption de péril, jusqu'à n'avoir besoin ni de vertus, ni de demandes, ni des autres actes commandés au chrétien et les autres si excessifs, avec la vision de face à face, la prophétie et l'apostolat par état, qu'on établit ici si sérieusement, ne sont que la

1. *S. Clem., lib.* VI, *p.* 671.

moindre partie des excès qu'on a dans l'esprit.

« Nul chrétien pathique, quand même il serait » docteur, ne peut le comprendre et encore moins » le juger. » Ce discours et tous les autres semblables, qui réservent le jugement des nouveaux mystiques aux seuls expérimentés, les mettent audessus des censures de l'Eglise, et les remplissent d'un esprit d'orgueil, d'illusion et de schisme.

Je me souviens d'un endroit dont on se prévaut, où saint Clément dit que « le gnostique se contente » d'un seul auditeur[1]. » Le sens du Père est très-sain; puisqu'il fait voir qu'un homme zélé pour la vérité, sans affecter d'être le docteur de la multitude, se croit trop heureux de trouver un seul auditeur, à qui il puisse insinuer secrètement la vérité. Mais de la manière dont il est tourné dans les *Remarques*, qui l'appliquent à un état particulier, qui peut même ne se trouver pas toujours dans l'Eglise, il fait craindre un esprit d'affectation et de singularité.

Enfin, lorsqu'on offre au nom de tous les mystiques, de réduire les expressions étonnantes de saint Clément au sens le plus modéré, le plus adouci et le plus correct qu'on voudra, en toute rigueur théologique; si c'est un discours sérieux, on se regarde comme à la tête des nouveaux mystiques; et quand ce seraient des discours vagues, qu'on dit par présomption, l'on ne s'exempte pas de témérité; puisque les expressions dont on parle, réduites à la rigueur théologique, excluent manifestement la ligature absolue des puissances pour les demandes actives et les autres actes dont on a parlé; de sorte que ou l'on promet trop, ou l'on renonce au système, ce que je souhaite et espère de voir bientôt.

1. *S. Clem., lib.* I, *pag.* 294.

RÉPONSE AUX DIFFICULTÉS DE MADAME DE LA MAISONFORT.

Mme DE LA MAISONFORT[1].

Décrivant l'état de son oraison, elle dit :

Il me paraît que ce qui est plus conforme à ma disposition est un simple retour de mon cœur vers Dieu. Je trouve que ce simple retour me convient, non-seulement pour l'oraison, mais dans le cours de la journée, pour revenir à Dieu; et que les oraisons jaculatoires ne me seraient pas si convenables, et que la simple attente du recueillement, pour ainsi dire, m'y prépare mieux que ne feraient les efforts : j'entends par cette attente, une certaine tranquillité dans laquelle je tâche de me mettre, et une certaine sorte d'attention à Dieu, qui est quelquefois bien sèche, et presque imperceptible; mais cela dispose, je crois, mieux au recueillement, si Dieu le veut donner, que ne feraient certains efforts.

M. DE MEAUX.

Il faut d'abord supposer que le simple retour à Dieu contient un acte de foi fort simple et fort nu, avec toute son obscurité et toute sa certitude, et qu'il contient aussi un acte d'amour d'une pareille simplicité. Les oraisons qu'on appelle jaculatoires sont des affections expresses, qui pourraient sortir de ce fond de foi et d'amour, mais l'âme qui a ce fond peut se passer de ces affections; et jusque-là, je suis d'accord avec vous.

La difficulté commence, lorsque après avoir dit l'état où vous êtes durant le cours de la journée, vous réduisez toute votre action à une simple attente du recueillement, de sorte que de journée à journée, il ne reste aucun lieu pour les actes expressément commandés de Dieu.

Le recueillement qui revient à la simple présence, ne contient ni espérance, ni désir, ni demande, ni action de grâces, qui, bien assurément, ne compatit pas avec l'Evangile.

La simple attente est très-distinguée de l'excitation que l'on se fait à soi-même. Or, de croire qu'on en vienne dans cette vie à un état où l'on n'ait jamais besoin de cette excitation, David nous est un bon témoin du contraire, puisqu'il en revient si souvent à dire : Elevez-vous, ma langue : mon âme, bénis le Seigneur; j'ai dit : J'observerai mes voies, pour ne point pécher par la parole, etc.

Il y a de doux efforts que la foi et l'amour inspirent, et rendent fort naturels.

Les spirituels nous enseignent que s'il y a quelques âmes qui soient tellement mues de Dieu qu'elles n'aient aucun besoin de faire effort, ce sont des âmes uniques et privilégiées, comme serait la sainte Vierge, ou quelque autre qui en ait approché.

1. Madame de la Maisonfort, parente et amie de madame Guyon, avait assez bien saisi les principes des nouveaux Quiétistes; elle voulut en répandre la doctrine à Saint-Cyr, où elle était supérieure : madame de Maintenon pria M. de Meaux de venir à Saint-Cyr pour faire des conférences à ce sujet. Elles firent impression sur madame de la Mainsonfort : cependant elle ne se rendit pas d'abord; elle écrivit plusieurs lettres à Bossuet pour lui proposer des difficultés, qu'elle le priait de résoudre en écrivant sa réponse à côté sur des marges assez amples qu'elle laissait exprès. Cela formait un écrit à deux coonnes, tel qu'on le voit ici imprimé (*Edit. de Paris*).

Mme DE LA MAISONFORT.	M. DE MEAUX.

Il faut même prendre garde de ne point faire une règle d'exclure du temps spécial de l'oraison, l'espérance, la demande et l'action de grâces. Dieu peut à certains moments suspendre ces actes, ils peuvent à certains moments ne pas venir; mais il n'y a nul moment où l'on doive les exclure, parce qu'ils sont naturellement unis à la foi et à l'amour. Cela se peut par abstraction, et non par exclusion.

Dans une seconde lettre, elle dit :

Vous me faites remarquer qu'il faut prendre garde de ne se pas faire une règle d'exclure du temps spécial de l'oraison, l'espérance, la demande et l'action de grâces. Je n'en ai pas douté, mais je voudrais savoir s'il suffit d'être disposée à faire ces actes, quand Dieu y excitera, comme il paraît dans tant d'endroits de saint François de Sales. Je demande, encore une fois, si dans l'oraison cela peut suffire. Vous en êtes, ce me semble, convenu; mais comme vous avez dit ailleurs que quand Dieu retire son opération il faut s'exciter, je voudrais savoir si vous avez prétendu parler du temps de l'oraison, et si de se contenter de ramener son esprit à Dieu, comme parle saint François de Sales, c'est s'exciter suffisamment.

Je tiendrais une oraison fort suspecte, où des actes si précieux ne viendraient jamais; ils viennent en deux façons, ou par une espèce de saint emportement dont on n'est pas maître, ou par une douce inclination et impulsion, qui veut être aidée par un simple et doux effort du libre arbitre coopérant. On peut et on doit aussi s'y exercer, quand Dieu laisse l'âme à elle-même.

C'est une manière de s'exciter, que de ramener doucement son esprit à Dieu. Quand Dieu retire son opération un long temps, je crois que c'est le cas de se recueillir, et s'exciter, comme les autres fidèles, mais avec douceur, et surtout sans anxiété ni inquiétude, car c'est la ruine de l'oraison. Il n'y a d'actes qu'on puisse exclure sans crainte, que les inquiets, et ces turbulents qui tourmentent l'âme.

J'ai lu quelque part que la quiétude est un tissu d'actes très-simples et presque imperceptibles. Ceux d'espérance, d'action de grâces, de demande, quoiqu'ils ne soient pas, ce me semble, si aisés à y distinguer que ceux d'amour et de foi, n'y sont-ils pas compris? Mais outre l'oraison, Dieu prescrit d'autres exercices, dites-vous, monsieur, et on n'en peut douter : mais dans ces sortes d'exercices, on porte son même attrait; et par conséquent je crois que le mieux que puissent faire les âmes attirées à cette sorte de simplicité, c'est de tâcher de demeurer dans le recueillement et la présence de Dieu.

Cela peut être, et n'être pas : l'amour ne peut être longtemps sans espérance, ni l'espérance sans désir, ni le désir sans demande et sans action de grâces; ni ces actes ne peuvent revenir souvent, sans que souvent on les aperçoive, comme on aperçoit la foi et l'amour dont le recueillement est inséparable.

Le mal est d'exclure ces actes comme peu convenables à l'état : mais quand on y demeure disposé, ils viennent infailliblement à la manière qui a été dite, et c'est une erreur de croire qu'ils soient moins aisés que les autres, puisqu'ils viennent du même fond.

Pour les examens que les réglements des communautés marquent, on m'a dit que je pouvais suivre cela, quand j'y aurais de la facilité, et de ne me point gêner; et aussi ne me suis-je point gênée sur cet article. Je tâche dans ce temps-là de me recueillir : si le souvenir de mes fautes se présentait, je les verrais; mais je ne fais point d'efforts pour les rechercher. Le souvenir de mes fautes, et le regret de les avoir faites vient indépendamment de ces temps marqués pour l'examen.

J'approuve de ne se point gêner, et d'éloigner tout effort inquiet; mais je tiendrais votre état suspect, si jamais vos fautes ne vous revenaient, ou si elles ne revenaient pas assez ordinairement.

J'en dis autant du regret qui peut n'être pas sensible, mais qui ne peut pas toujours ne l'être pas, surtout quand on dit : Pardonnez-nous nos fautes. L'attachement aux temps précis n'est pas absolument nécessaire, et il faut marcher dans une sainte liberté.

Dans une troisième lettre, elle dit :

M. l'évêque de Bellay paraît goûter les idées d'abandon et de désintéressement qui semblent aller un peu plus loin. Il cite avec éloge ce que saint François de Sales dit dans le quatrième chapitre du neuvième livre de l'*Amour de Dieu.*

Je ne sais pas ce qu'a dit M. du Bellay; mais je crois savoir que saint François de Sales ne parle jamais d'indifférence dans le choix du paradis et de l'enfer. Il dit bien que si, par impossible, il y avait plus du plaisir de Dieu dans l'enfer, le juste le préférerait, ce qui est certain; mais comme cela n'est pas, et ne peut être, c'est précisément pour cela qu'il n'y a point d'indifférence, ne pouvant jamais y en avoir entre le possible et l'impossible, entre ce que Dieu veut effectivement, et ce que non-seulement il ne veut pas, mais encore qu'il ne peut pas vouloir.

M. du Bellay dit encore que quand saint Philippe de Néri assistait certaines personnes à la mort, il leur disait : Abandonnez-vous à Dieu sans réserve, soit à salut, soit à damnation; il n'y a rien à craindre en s'abandonnant ainsi.

Je ne saurais approuver cette alternative, ni que l'homme puisse consentir à sa damnation : c'est une chose qui n'a pas d'exemple, ni dans l'Ecriture, ni dans aucun saint. J'entends bien qu'on abandonne son salut à Dieu; parce qu'on ne peut remettre en meilleures mains ce qu'on désire le plus, et ce que lui-même nous commande de désirer.

M. du Bellay cite encore, dans le même endroit, que sainte Catherine de Sienne consentit d'être en enfer, pourvu que ce fût sans perdre la grâce; et il ajoute que plusieurs autres saints ont eu la même pensée, qui semble, dit-il, fondée sur ce souhait de Moïse, d'être effacé du livre de vie, pourvu que Dieu pardonnât à son peuple; et sur celui de saint Paul, d'être anathème pour ses frères.

Le souhait ou consentement de sainte Catherine de Sienne, est le même que celui de Moïse, ou de saint Paul, qui procède toujours par impossible, et ainsi ne présuppose aucun souhait réel, ni aucune indifférence dans le fond. Car on ne peut dire que Moïse et saint Paul aient sacrifié à Dieu une chose indifférente, au contraire : tout le mérite de cette action ne peut être que de lui avoir sacrifié ce qu'on désire le plus, et encore de le lui avoir sacrifié sous une condition impossible de foi. Or, en cela il n'y a rien moins qu'indifférence, puisque l'impossible ne peut pas même être l'objet de la volonté, et qu'il ne peut y avoir d'indifférence entre le possible et l'impossible, c'est-à-dire, entre ce qu'on sait que Dieu veut, et ce qu'on sait qu'il veut si peu, qu'il ne peut pas même le vouloir, ainsi qu'il a été dit.

Le Père Saint-Jure dit que la charité n'est touchée ni des menaces, ni des promesses, mais des seuls intérêts de Dieu; qu'une personne qui aime Dieu purement, ne le sert point pour la récompense considérée par rapport à son intérêt, mais seulement pour l'amour de Dieu; que si elle devait être anéantie à sa mort, elle ne l'aimerait pas moins; que celui qui aime ainsi n'observe point les commandements de Dieu par la crainte des châtiments éternels, et ne craint point l'enfer pour sa considération propre, mais pour celle de Dieu.

Ces expressions doivent être entendues avec un grain de sel, c'est-à-dire en expliquant que la charité ou l'amour pur n'est pas touché des promesses en tant qu'elles tournent à notre avantage, mais en tant qu'elles opèrent la gloire de Dieu, et l'accomplissement parfait de sa volonté, comme il est ici remarqué. Il y faut encore ajouter que la gloire de Dieu est la fin naturelle de ces désirs; de sorte que le désir du salut, naturellement et de soi, est un acte de pur amour. Saint Jean nous dit bien que la parfaite charité chasse la crainte; mais il ne dit pas de même qu'elle chasse l'espérance, ni le désir qui en est le fruit naturel.

Sainte Thérèse fait expressément cette supposition : qu'on aimerait Dieu à ce moment, quand même on devrait être anéanti dans le suivant; mais cela ne conclut point à l'indifférence entre le possible et l'impossible, pour les raisons qui ont été dites.

De tout cela ne peut-on pas conclure que quoique le bonheur éternel ne puisse être réellement séparé de l'amour de Dieu que dans nos motifs, on peut néanmoins séparer ces deux choses; qu'on peut aimer Dieu purement pour lui-même, quand même cet amour ne devrait jamais nous rendre heureux, et que si Dieu devait nous anéantir à la mort, ou nous faire souffrir un supplice éternel, sans perdre son amour, on ne l'en servirait pas moins : que ce qu'on veut à l'égard du salut, c'est l'accomplissement

Par là on voit que je ne nie point les abstractions marquées dans cet écrit; mais ce qui fait que je ne les crois pas nécessaires pour la perfection, c'est que plusieurs saints n'y ont jamais songé. Les véritables motifs essentiels à la perfection, c'est d'y regarder le réel, comme Dieu l'a établi, et non ce qu'on imagine sans fondement. Ainsi ces expressions ne sont tout au plus que des manières d'exprimer que l'amour qu'on a pour Dieu est à toute épreuve; j'ajoute qu'il est dangereux de les rendre

de la volonté de Dieu, et la perpétuité de son amour : qu'enfin on ne peut point vouloir son salut comme son propre bonheur, et à cet égard y être indifférent, mais qu'on le veut comme une chose que Dieu veut, et autant que le salut est la perpétuité de l'amour divin : et c'est précisément ce que dit le Père Saint-Jure dans l'endroit cité?

communes; car elles ne sont sérieuses que dans les Paul, dans les Moïse, dans les plus parfaits, et après de grandes épreuves.

Saint François de Sales reprenait ses filles, quand elles parlaient du mérite, leur disant, que si nous pouvions servir Dieu sans mériter, nous devrions choisir de le suivre ainsi.

Cette proposition est de même que serait celle-ci : Si nous pouvions servir Dieu sans lui plaire, il le faudrait faire; car mériter et plaire à Dieu, est précisément la même chose. Il faut donc entendre sainement ces sortes de suppositions, et n'en conclure jamais qu'on doit être indifférent à mériter, ou à voir Dieu, non plus qu'à lui plaire. Qui dit charité, dit amitié des deux côtés, et un amour réciproque, pour lequel, si on était indifférent, on cesserait d'aimer Dieu.

Il est dit dans la Vie de M. Olier, que la pureté de son amour fut telle, que dans une épreuve où il se trouva, il s'offrit de bon cœur à endurer les peines de l'enfer pour toute l'éternité, si Dieu devait trouver sa gloire à les lui faire souffrir.

On trouve la même chose à peu près dans la Vie de saint François de Sales : mais il y a deux observations à faire dans tous ces exemples. L'une, de les entendre sainement; l'autre, de se bien garder de rendre ces suppositions aussi vulgaires qu'on fait : parce que bien certainement c'est se mettre au hasard de les rendre illusoires, présomptueuses, et une pâture de l'amour-propre, par une vaine idée de perfection. Saint Pierre a été repris pour avoir cru son amour, quoique fervent, à l'épreuve de la mort. Quelle distance entre un martyre passager et un supplice éternel?

Je vous prie de me marquer en quoi consiste le véritable abandon, et comment on doit entendre les expressions suivantes : Se perdre en Dieu, se perdre soi-même; s'abandonner non-seulement à la miséricorde de Dieu, mais à sa justice; et celle-ci de Notre Seigneur : Celui qui perd son âme, la recouvrera pour la vie éternelle.

Se perdre en Dieu, c'est s'oublier soi-même, pour n'avoir le cœur occupé que de lui, et s'absorber tellement dans l'infinité de sa perfection par une ferme foi, qu'on ne puisse ni rien penser, ni rien faire qui soit digne de lui. On peut s'abandonner à sa justice, comme à sa miséricorde, en considérant une justice qui est en effet une miséricorde, qui frappe en cette vie pour épargner en l'autre; mais qu'on puisse s'abandonner jamais à la justice de Dieu pour la porter en toute rigueur, c'est ce qui ne se trouve nulle part, parce que cette justice, à toute rigueur, enferme la damnation et toutes ses suites, jusqu'à l'éternelle privation de l'amour de Dieu, qui entraîne l'esprit de blasphème et de désespoir, en un mot, la haine de Dieu : ce qui fait horreur; et c'est ce qui me fait dire que ceux qui parlent ainsi, ne s'entendent pas eux-mêmes.

Perdre son âme, selon le précepte de Jésus-Christ, c'est dans toute son étendue renoncer entièrement à soi-même, et à toute propre satisfaction, pour uniquement contenter Dieu.

Quand on conclut de ce passage, et de l'abnégation de soi-même, qu'il faut exterminer en son intérieur tous les actes qu'on y aperçoit, qui est en effet se déterminer à ne point agir du tout, on outre la matière jusqu'à l'absurdité et à l'hérésie.

Quelque petit motif d'éclaircissements sur ce dénouement dont parle saint François de Sales, et cette perte même des vertus et du désir des vertus, *fin du IXe livre de l'Amour de Dieu.*

Saint François de Sales dit que, dans l'état de perfection, on perd les vertus en tant qu'on y cherchait à se contempler soi-même; et qu'en même temps on les reprend comme contentant Dieu, ce qui est très-juste. Il n'est pas permis de songer à exterminer en soi-même ses bonnes œuvres ou ses actes, tant qu'on les aperçoit; car les apercevoir n'est pas mauvais, mais peut être très-excellent, pourvu que ce soit pour en rendre grâces à Dieu, et confesser son nom, comme ont fait les apôtres et les prophètes en cent et cent endroits : alors c'est une erreur de dire qu'on soit propriétaire de ces actes. En être propriétaire, c'est les faire de soi-même, comme de soi-même, contre la parole de saint Paul, et se les attribuer plutôt qu'à Dieu.

Dans une quatrième lettre, elle rapporte plusieurs passages de saint François de Sales, qui semblent prouver la suppression des actes, et elle demande ensuite, si, pour faire des actes intérieurs, on ne doit pas attendre qu'un certain mouvement de grâce nous y porte, principalement dans l'état passif. Elle fait plusieurs demandes et sur les réflexions, et sur d'autres points de la nouvelle spiritualité.

Mme DE LA MAISONFORT. M. DE MEAUX.

Il serait trop long de rapporter ici les réponses de M. de Meaux à différentes questions; mais il ne faut pas supprimer la suivante :

Remarquez avec attention que tout chrétien qui fait bien, en tout et partout, est mû de Dieu, en sorte que Dieu commence tout, opère tout, achève tout en lui. Je dis tout ce qu'il fait de bien; et en même temps l'homme ainsi mû de la grâce, commence, continue, achève tout ce qu'il fait de bonnes œuvres; il est excité, et il s'excite lui-même, il est poussé, et il se pousse lui-même; et il est mû de Dieu, et il se meut lui-même, et c'est en tout cela que consiste ce que saint Augustin appelle l'effort du libre arbitre. Dans cet état qui est l'état commun du chrétien, il n'est pas permis, pour agir, d'attendre que Dieu agisse en nous, et nous pousse; mais il faut autant agir, autant nous exciter, autant nous mouvoir que si nous devions agir seuls, avec néanmoins une ferme foi que c'est Dieu qui commence, continue, achève en nous toutes nos bonnes œuvres. Qu'y a-t-il donc de plus, direz-vous, dans l'état passif? Il y a de plus que la manière d'agir naturelle est entièrement changée; c'est-à-dire, qu'au lieu que dans la voie commune, on met toutes ses facultés, et tous ses efforts en usage, dans l'état passif, on est entraîné comme par une force majeure, et que la manière d'agir naturelle est totalement absorbée; ce qui fait qu'il n'y a plus ni discours, ni propre industrie, ni propre excitation, ni propre effort.

M. de Meaux finit la quatrième lettre en ces termes : Toute la doctrine contenue dans ces réponses, se réduit à ces chefs :

1. Il faut croire, comme une vérité révélée de Dieu, qu'on doit expressément et distinctement pratiquer toutes ces vertus, et en particulier ces trois, la foi, l'espérance, la charité, parce que Dieu les a commandées et leur exercice.

2. Il faut croire, avec la même certitude, qu'il a pareillement commandé les actes qu'elles inspirent, qui sont la demande et l'action de grâces, comme des actes où consistent la perfection de l'âme en cette vie, et la vraie adoration qu'elle doit à Dieu.

3. Pour s'exciter à faire ces actes, il suffit de connaître que Dieu les a commandés; et il n'est pas permis pour cela de demeurer dans l'attente d'une impulsion et opération extraordinaire, ce qui serait tenter Dieu, et ne se pas contenter de son commandement exprès.

4. Il faut croire pourtant qu'on ne pratique aucun acte de vertu sans une grâce qui nous prévienne, qui nous soutienne, et qui nous fasse agir.

5. Cette grâce n'est pas celle qui met les hommes dans l'état passif, puisqu'elle est commune à tous les saints, qui pourtant ne sont pas tous passifs.

6. L'état qu'on nomme passif consiste dans la suspension du discours, des réflexions et des actes qu'on nomme de propre effort, et de propre industrie, non pour exclure la grâce, puisque ce serait l'erreur de Pélage, mais pour exclure les voies et manières d'agir ordinaires.

7. C'est une erreur de croire que cet état passif soit perpétuel, si ce n'est peut-être dans la sainte Vierge, ou dans quelque âme d'élite qui approche en quelque façon d'une perfection si éminente.

8. De là il s'ensuit que l'état passif ne regarde que certains moments, et entre autres ceux de l'oraison actuelle, et non tout le cours de la vie.

9. C'est pareillement une erreur de croire qu'il y ait un acte qui contienne tellement tous les autres qui sont expressément commandés de Dieu, qu'il exempte de les produire distinctement dans les temps convenables; ainsi on doit toujours être dans cette disposition.

10. Il se peut donc faire qu'on soit en certains moments dans l'impuissance de faire de certains actes commandés de Dieu, mais cela ne peut pas s'étendre à un long temps.

11. L'obligation de faire des actes est douce, aussi bien que la pratique, parce que c'est l'amour qui l'impose, l'amour qui commande cet exercice, l'amour qui l'inspire et le dirige.

12. Il ne faut point gêner, sur la pratique de ces actes, les âmes qu'on voit sincèrement disposées à les faire; au contraire, on doit présumer qu'elles font dans le temps ce qu'il faut, surtout quand on les voit persévérer dans la vertu; car au lieu de gêner les âmes de bonne volonté, il faut au contraire leur dilater le cœur, soit qu'elles soient dans les voies communes, ou dans les voies extraordinaires, ce qui en soi est indifférent, et tout consiste à être dans l'ordre de Dieu.

RÉPONSE A UNE LETTRE DE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI.

Vous voulez, Monsieur, que je réponde à une lettre de M. l'archevêque de Cambrai à un ami, ou plutôt, sous le nom d'un ami, à tout le public. Il vaudrait peut-être mieux attendre ce que diront les prélats, que cet archevêque a lui-même appelés en témoignage, et dont il dit dans son livre, aussi bien que dans sa lettre au Pape, qu'il n'a voulu qu'expliquer plus amplement la doctrine. Cette déclaration les force à parler pour la décharge de leur conscience; et le silence que leur impose depuis si longtemps, ou la discrétion, ou la charité, ou quelque autre raison que ce soit, ne sera pas éternel. Mais en attendant, dites-vous, cette lettre prévient les esprits en sa faveur; il y paraît si soumis, si obéissant, qu'on ne peut pas croire qu'un homme si humble ait tort : il réduit d'ailleurs la question à deux points, sur lesquels on ne voit pas qu'on puisse lui faire de procès. C'est pour l'oraison, qui est en péril, qu'il est persécuté; c'est pour le parfait amour. « On a, poursuit-il, accou» tumé les chrétiens à ne chercher Dieu que pour » leur béatitude, et par intérêt pour eux-mêmes : » voilà donc déjà de grands maux, si on l'en croit; on voit l'oraison, l'âme de la religion, non-seulement attaquée, mais encore en péril, et une pratique basse et intéressée à laquelle les chrétiens s'accoutument. « On défend le parfait amour, ajoute» t-il, même aux âmes les plus avancées : » qui le pourrait croire dans l'Eglise de Jésus-Christ, et qui n'aurait de l'admiration pour un prélat persécuté pour cette cause? Pendant qu'il attend le jugement du Pape avec tant d'indifférence et de patience, il veut bien, pour se consoler, que le monde sache qu'il a sacrifié toutes choses; et il écrit à un ami, qui a bien su répandre dans toute la Cour, comme dans toute la ville, en quatre ou cinq jours, et faire passer aux provinces une lettre si concertée et si éloquente.

Pour commencer par l'obéissance, qui sans doute est le bel endroit de cette lettre, elle y est bien circonstanciée; l'auteur « demande seulement au » Pape qu'il ait la bonté de marquer précisément » les endroits qu'il condamne. » On élude d'abord les condamnations en général, quoique souvent pratiquées très-utilement dans l'Eglise, pour donner comme un premier cours aux erreurs; mais l'auteur passe plus avant, il faut que le Pape marque « précisément les endroits et les sens sur les» quels portent les condamnations. » Ainsi, ce n'est pas assez d'extraire des propositions, et de les noter par la censure, il faut prévoir tous les » sens qu'un esprit subtil peut donner, « afin, dit» il, que la souscription soit sans restriction, et que » je ne coure jamais risque de défendre, ni d'ex» cuser, ni tolérer un sens condamné : » de sorte que si la censure ne tombe sur quelque sens que l'auteur voudra bien abandonner, dès maintenant son obéissance se prépare des défaites; le Pape à son tour sera soumis aux restrictions de l'auteur, et l'on verra renaître les raffinements qui ont fatigué les siècles passés et le nôtre. Voilà comme on tourne l'obéissance : voilà ce qu'on répand de tous côtés avec une affectation surprenante; « avec ces dispositions, je suis en paix, » dit l'auteur, et il saura toujours par où échapper au fond. *L'oraison*, dit-on, *est en péril.* Quelle oraison, et de quel côté? Est-ce l'oraison discursive ou la méditation? Si cette oraison est en péril, c'est du côté des Quiétistes, qui la ravilissent. Quelle oraison donc, encore un coup, est en péril? Est-ce l'oraison de simple présence, de contemplation, de quiétude, ou peut-être les oraisons extraordinaires, et même passives, qui sont attaquées par les prélats, dont les censures ont proscrit le quiétisme? Mais on trouvera au contraire cette oraison à couvert dans les trente-quatre Articles des mêmes prélats, et on leur a consacré un Article exprès, qui est le vingt et unième. Le vingt-quatrième établit aussi la contemplation, et lui propose les objets qui lui conviennent. Ces Articles sont imprimés dans le livre de M. de Meaux, *sur l'Oraison;* et ce serait une calomnie d'imputer à ces prélats qu'ils mettent l'oraison en péril, puisqu'ils prennent tant de soin de la conserver dans tous ses états, dans toutes ses saintes diversités.

L'oraison, dites-vous, *est en péril.* Mais qui la met en péril? Est-ce M. notre archevêque, qui, dans la censure qu'il a publiée contre les mystiques de nos jours, étant évêque de Châlons, s'oppose également à ces deux excès, ou d'abuser de ces oraisons extraordinaires, ou de les mépriser; et qui parle si dignement de l'onction qui nous les inspire, et de l'esprit qui souffle où il veut. M. l'évêque de Chartres prend les mêmes précautions, et tout respire l'intérieur et la piété dans les ordonnances de ces deux prélats.

Il faut louer M. de Meaux du soin qu'il a pris de recueillir ces beaux monuments de notre siècle, qui seront si chers à la postérité; mais le peut-on accuser lui-même de mettre l'oraison en péril, après qu'il a expliqué les plus beaux effets de la contemplation dans le livre cinquième; qu'il a tiré dans le livre septième, des spirituels les plus approuvés, les principes de l'oraison qu'on nomme passive; et enfin qu'il a rapporté si exactement les maximes et les pratiques de saint François de Sales, et de la Mère de Chantal, avec celles de sainte Thérèse et des autres saints. L'oraison ne sera point en péril quand on proposera ces grands exemples; et c'est un étrange dessein de lui forger des persécuteurs pour s'en faire le martyr.

« On a, dit-on, accoutumé les chrétiens à ne » rechercher Dieu que par intérêt, et pour leur » béatitude. » Mais qui les y a accoutumés? Ce n'est pas du moins M. de Meaux, qui s'est attaché à montrer par l'Ecriture, par les saints docteurs et surtout par saint Augustin, que l'amour qu'on avait pour Dieu, comme objet béatifiant, présupposait nécessairement l'amour qu'on avait pour lui, à raison de la perfection et de la bonté de son

excellente nature, sans quoi la charité même destituée de son objet principal, et, comme parle l'Ecole, spécifique et essentiel, ne subsisterait plus.

« On défend, ajoute l'auteur, aux âmes les plus » avancées de servir Dieu par le pur motif par » lequel on avait jusqu'ici souhaité que les pé» cheurs revinssent de leur égarement, » c'est-àdire, la bonté de Dieu infiniment aimable. Qui le défend? En vérité, il est bien étrange de se vouloir donner le mérite de souffrir pour la défense du pur motif de l'amour, en lui imaginant des ennemis; on veut encore, et on voudra toujours que le pécheur revienne de son égarement par le motif de la bonté de Dieu, parfaite en elle-même; mais l'on ne croit point déroger à la pureté de ce motif, d'y ajouter avec David : « Louez le Seigneur, parce » qu'il est bon, parce que sa miséricorde est éter» nelle. » Nous voyons tous les jours que les confesseurs se servent si utilement, pour nous exciter à la pure et parfaite contrition, de la longue patience de Dieu, qui nous a pardonné tant de péchés. Si ce motif dégradait la pureté de l'amour, Jésus-Christ ne l'aurait pas proposé à celle à qui il remettait beaucoup de péchés, parce qu'elle avait beaucoup aimé[1]. Quand le concile de Trente a défini que les justes, qui se devaient animer eux-mêmes principalement par le motif de glorifier Dieu, pouvaient et devaient ajouter la vue de la récompense éternelle pour s'animer davantage, il a défini en même temps que le motif de la récompense, bien éloigné d'affaiblir la charité, au contraire la rendait plus parfaite, et cela non-seulement dans les justes du commun, mais encore dans les plus parfaits, dont le concile allègue l'exemple, comme dans David, qui disait : « J'ai incliné mon cœur à vos » justifications à cause de la récompense; » et dans Moïse, dont saint Paul a dit : « qu'il regardait à la » récompense[2]. »

Il faut donc conclure de là que le motif de la récompense est né pour animer ceux qui se proposent, pour leur fin dernière, la gloire de Dieu; et que ces motifs, loin de s'affaiblir ou de s'exclure l'un l'autre, sont subordonnés l'un à l'autre.

Ainsi, quand l'Ecole dit, comme elle fait communément, que la charité est l'amour de Dieu, comme excellent en lui-même, sans rapport à nous, visiblement il faut entendre, et tous aussi l'entendent sans exception, que l'on peut bien séparer ce rapport à nous d'avec l'objet spécificatif de la charité, mais non pas l'exclure pour cela, ni séparer les bienfaits divins du rang des motifs pressants, quoique seconds et subsidiaires de la charité. De telle sorte que la distinction de cet objet spécificatif d'avec les autres motifs, est bonne, est spéculative; mais cette séparation ne se fait que par la pensée, pendant que réellement et dans la pratique on s'aide de tout; et celui-là est le plus parfait, qui absolument aime le plus, par quelque motif que ce soit.

Quand donc on accuse, dans la lettre, les prélats pour qui l'on fait des prières, de défendre de servir Dieu par les purs motifs de sa bonté infinie, on veut se faire pitié à soi-même, et en faire aux autres, en se donnant gratuitement de grands adversaires; et au lieu de prier pour eux, comme s'ils étaient dans l'erreur, il aurait été plus sincère de leur faire justice, en avouant que, par la grâce de Dieu, ils ne mettent en péril ni l'oraison, ni l'amour parfait, ni les motifs qui nous y portent.

Et pour montrer à M. de Cambrai que c'est en vain qu'il prétend se faire valoir envers le public, comme le défenseur particulier de l'amour désintéressé, on lui accorde sans peine, avec le commun de l'Ecole, ce qu'il demande dans sa lettre, que « la charité est un amour de Dieu pour lui-même, » indépendamment de la béatitude qu'on trouve en » lui. » On lui accorde, dis-je, sans difficulté cette définition de la charité, mais à deux conditions : l'une, que cette définition est celle de la charité qui se trouve dans tous les justes, et par conséquent n'appartient pas à un état particulier qui constitue la perfection du christianisme; et l'autre, que l'indépendance qu'on attribue à la charité, tant de la béatitude que des autres bienfaits de Dieu, loin de les exclure, fait au contraire dans la pratique, un des motifs les plus pressants, quoique second et moins principal de cette reine des vertus.

On ose bien défier M. de Cambrai de montrer un seul auteur, ou parmi les scolastiques, ou parmi les mystiques, qui rejette ces deux conditions, et même qui ne les établisse pas expressément.

Ainsi, quand il réduit, dans sa lettre, la question à deux points, dont l'un est cette indépendance de la charité, il donne le change aux théologiens, et il demande, comme une merveille, ce qu'on lui a accordé, ce que personne ne lui a jamais disputé, et ce qui ne fait rien du tout à la question, comme on vient de voir.

Ceux qui font tant de belles thèses pour l'amour sans rapport à nous, se donnent un soin inutile d'amuser le monde, et de rendre de bons offices aux prélats, que cette doctrine, comme on voit, ne soulage pas.

Il ne réussit pas mieux dans la seconde chose, qu'il demande pareillement qu'on lui accorde, qui est « que, dans la vie des âmes les plus parfaites, » c'est la charité qui prévient toutes les autres ver» tus, qui les anime, et qui en commande les actes » pour les rapporter à sa fin, en sorte que le juste » de cet état exerce alors d'ordinaire l'espérance, » et toutes les vertus, avec tout le désintéressement » de la charité même, qui en commande l'exer» cice. » Tout cela, dis-je, ne sert de rien; puisque c'est là non-seulement un parfait galimatias, et une doctrine absolument inintelligible, mais encore une erreur manifeste.

C'est une doctrine inintelligible, puisque admettre une espérance qui soit exercée avec tout le désintéressement de la charité, c'est en admettre une selon l'auteur même, qui, comme la charité, soit indépendante de sa béatitude, et cela est une espérance qui n'espère rien, et une contradiction dans les termes. Mais ce qui est intelligible par cet endroit-là en soi-même, est une erreur manifeste pour deux raisons; l'une que c'est ôter l'espérance, contre la parole expresse de saint Paul : « Maintenant » ces trois choses demeurent, la foi, l'espérance et » la charité : *Manent tria hæc*[1]; » l'autre, que c'est mettre une espérance qui n'excite point, contre la définition expresse du concile de Trente[2].

1. *Luc.*, VII, 43, *etc.* — 2. *Conc. Trid.*, *sess.* VI, *cap.* XI.

1. *I. Cor.*, XIII. 13. — 2. *Sess.* VI, *cap.* XI.

Il ne sert de rien de dire que la charité prévient l'espérance et la commande; puisqu'il doit demeurer toujours pour certain, selon la foi, qu'elle ne la peut commander que pour s'exciter elle-même, et pour l'ordinaire, en exécution du commandement divin, qui de sa nature doit servir à la charité, conformément à cette parole : « La fin du commandement, c'est la charité : *Finis præcepti charitas*[1]. »

C'est aussi très-vainement que l'auteur suppose que cette prévention de la charité ne convient qu'à son prétendu amour pur, qui constitue le cinquième état posé dans son livre, c'est-à-dire, l'état des parfaits, puisqu'on la trouve dès le quatrième, où l'on présuppose que l'âme aime Dieu pour lui et pour soi; mais en sorte qu'elle aime principalement la gloire de Dieu, et qu'elle n'y cherche son bonheur propre que comme un moyen qu'elle rapporte et qu'elle subordonne à la fin dernière, qui est la gloire du Créateur. Ce qui est voulu comme fin, est voulu par prévention devant les moyens : or est-il qu'en cet état, qui est le quatrième, et celui de la justice commune, la gloire de Dieu, qui est l'objet de la charité, est voulue comme fin, et la béatitude, uniquement comme un moyen qui lui est subordonné; donc cette prévention de la charité, dont on veut faire dans la lettre l'état des parfaits, c'est-à-dire, le cinquième état du livre, se trouve établie dès le quatrième; et ainsi ce cinquième état n'est plus qu'un fantôme; ou si on le veut conserver, il ne lui reste plus que l'exclusion du motif de la béatitude en tous sens, et même comme moyen, ce qui emporte la suppression de l'espérance.

La raison en est convaincante, puisque la définition de l'état parfait, qu'on fait consister dans la charité, en tant qu'elle prévient l'exercice de l'espérance, est épuisée dès l'état de la justice commune; et ce qu'on veut mettre au-delà, ne sera jamais autre chose que l'exclusion du motif de la béatitude, par conséquent une suppression de l'espérance chrétienne. Il ne faut donc pas toujours, sans discrétion, vanter l'amour pur, ni croire qu'on gagne tout en le nommant.

1. *I. Tim.*, I, 5.

L'auteur demeure d'accord, en sa lettre, qu'on abuse du pur amour, et qu'il y en a qui renversent l'Evangile sous un si beau nom. Le pur amour dont il s'est rendu le défenseur particulier, ne peut être d'un autre genre, puisqu'il détruit avec l'espérance, un des fondements de l'Evangile, pour ne point encore parler des autres inconvénients aussi essentiels.

Sans y entrer, et en attendant ce qu'en diront nos prélats, je remarquerai ici que c'est un abus à l'auteur, de réduire, comme il a fait dans sa lettre, toute la dispute à l'amour de Dieu en soi-même, indépendamment de la béatitude, et à la prévention de la charité dans l'état parfait. Quoi donc, tout est compris dans ces deux points? Le sacrifice absolu du salut, l'acquiescement à la juste réprobation avec l'avis de son directeur, l'espérance dans une même âme avec un invincible désespoir, dans ce désespoir l'union avec Jésus-Christ notre modèle, ses troubles involontaires, et vingt autres choses de cette nature ne sont plus rien : à Dieu ne plaise, ni que l'auteur soit plus innocent, sous prétexte qu'il s'absout lui-même de tous ces chefs capitaux.

Concluons que c'est inutilement qu'il s'étale au public lui-même comme un homme persécuté pour la justice. Ni l'oraison n'est en péril, ni l'amour désintéressé n'est attaqué de personne, ni l'on n'en défend la pratique, ni on n'accoutume les âmes à ne chercher Dieu que par intérêt, ni on ne censure aucune opinion de l'Ecole, comme on voudrait le faire accroire aux ignorants. Il ne faut pas attendrir le monde, en déplorant des maux qui ne sont pas : on voit en quoi l'auteur est à plaindre : on sait trop de qui et de quoi il est le martyr : son obéissance sera louée, quand elle cessera de menacer l'Eglise de restrictions sur le jugement qu'elle attend; il eût fallu la prévenir; il est temps encore; c'est ce qu'il faut demander à Dieu avec larmes, et s'affliger sans mesure, de voir un homme de ce rang et de ce mérite, réduit à défendre seul une cause si déplorée, et ne se faire valoir que par tant de fausses suppositions.

DÉCLARATION DES SENTIMENTS

DE MESSEIGNEURS

LOUIS-ANTOINE DE NOAILLES, Archevêque de Paris; JACQUES-BÉNIGNE BOSSUET, Evêque de Meaux; PAUL DE GODET DES MARAIS, Evêque de Chartres;

SUR LE LIVRE QUI A POUR TITRE :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS SUR LA VIE INTÉRIEURE,

En latin et en français.

PUISQU'ON nous appelle depuis si longtemps en témoignage, nous ne pouvons différer davantage de répondre. Monseigneur l'archevêque duc de Cambrai, dans son livre de l'*Explication des Maximes des saints*, déclare dès l'entrée, et dans son Avertissement[1], qu'il ne prétend qu'expliquer avec plus d'étendue la doctrine et les maximes contenues dans trente-quatre propositions données au public par deux de nous[2], à qui M. de Chartres s'est uni par l'ordonnance qu'il a publiée dans son diocèse.

L'auteur, dans sa lettre à N. S. P. le pape Innocent XII[3], appuie encore sa doctrine sur les XXXIV Articles, et sur les censures des évêques contre certains petits livres; ce qui ne peut regarder que nous, puisque nous sommes les seuls qui ayons fait de telles censures.

Il n'est pas vrai toutefois que nous nous soyons contentés de condamner, comme le dit cet auteur, *quelques endroits de ces livres*[4], mais nous avons voulu noter les livres entiers, et en attaquer non-seulement la plus grande partie des passages, mais l'esprit et les principes.

Il est dit dans la même lettre[5], que notre zèle » ne s'est échauffé que contre les mystiques, qui » depuis quelques siècles ont fait paraître une igno- » rance pardonnable des principes de la théologie; » quoique nos articles et nos censures combattent directement, non point les mystiques des siècles passés, mais les quiétistes de nos jours, dont les erreurs sont connues.

Nous n'avons pas eu besoin de recourir avec l'auteur, *au sens qui se présente naturellement*[1]; comme s'il y avait, dans les livres que nous avons condamnés, un sens plus caché qui fût supportable, ou que le venin que nous y avons découvert, ne fût pas clairement répandu partout.

Nous n'avons aussi aucune connaissance de ce qui est encore écrit dans sa lettre[2] : « que quelques » personnes ont pris (de nos Articles et de nos cen- » sures) un prétexte de tourner en dérision, comme » une rêverie et une extravagance, l'amour de la » vie contemplative. »

Enfin l'auteur assure, après avoir réduit la doctrine de son livre à sept propositions, que « toutes » ces choses sont conformes aux XXXIV Articles[3]. »

Ainsi, comme il paraît que c'est son dessein de défendre son livre par nos sentiments, nous sommes obligés de déclarer ce que nous en pensons : cependant nous n'en venons là qu'avec douleur, et

1. *Avert.*, *p.* 16. — 2. M. de Paris et M. de Meaux. — 3. *Lettre de M. de Cambrai au Pape, imprimée dans son Instruction past.*, *p.* 49, 51, 52, 58 *de l'addition.* — 4. *Idem*, *p.* 51, 52. — 5. *Ibid.*

1. *Lettre de M. de Cambrai au Pape, imprimée dans son Instruction past.*, *p.* 52. — 2. *Idem.* — 3. *Ibid.*, *p.* 58.

DECLARATIO

Illustrissimorum ac Reverendissimorum Ecclesiæ principum Ludovici-Antonii de Noailles, Archiepiscopi Parisiensis; Jacobi-Benigni Bossuet, Episcopi Meldensis; Pauli de Godet des Marais, Episcopi Carnotensis, circa librum cui titulus : Explication des Maximes des saints, etc.

JAMDUDUM in testimonium vocatos respondere tandem nos oportet. Illustrissimus et Reverendissimus D. D. Archiepiscopus Dux Cameracensis, ab ipso libri initio cui titulus, *Explication des Maximes des saints, etc.*, et in ipsâ Præfatione seu Commonitione prævià, duos commemoravit ex nobis, quorum doctrinam ac decreta, XXXIV Articulis comprehensa, tantùm copiosiùs exponenda susceperit. Tertius verò etiam constitutione publicâ eamdem cum illis sententiam promulgavit.

Idem Illustrissimus ac Reverendissimus Archiepiscopus, datis ad SS. D. N. D. Innocentium Papam XII litteris, iisdem Articulis atque Episcoporum adversùs quosdam libellos censuris nititur : tres autem tantùm sumus qui eosdem libellos, eorumve *loca quædam* censurâ notandos duxerimus.

Neque tamen *loca quædam*, ut idem auctor asserit, sed pleraque omnia, ac totos libellos, ipsumque adeo eorumdem librorum spiritum elisum voluimus.

Neque, ut in eâdem epistolâ scribitur, adversùs mysticos aliquot anteactis sæculis, theologicorum dogmatum veniali inscitiâ laborantes, noster *zelus excanduit*, sed adversùs notissimos nostræ ætatis Quietistas gravissimè lapsos censuræ nostræ Articulique directi sunt.

Neque confugimus *ad obvium naturalemque sensum*, tanquam occultior sensus subesset, qui tolerari forsitan posset; sed venenum libellorum in aperto esse duximus.

Latet etiam nos, ex Articulis censurisve nostris aliquos arripuisse « occasionem, amorem purum, et contemplationem » quasi deliræ mentis ineptias deridendi : » ut est in epistolâ proditum.

In eâdem epistolâ rursus, libri summâ expositâ, omnia *iisdem Articulis consona* perhibentur.

Quæ cùm ita sint, cùmque prædictus liber nostrâ se sententiâ tueatur, quid de eo sentiamus promere cogimur : non tamen ad hæc extrema dolentes antea devenimus, quàm omnia conati et experti, ut fraternum animum flecteremus : omnino necessitati cedimus, ne quisquam in eumdem librum consentire nos putet : ac, quod gravissimum foret, ne SS. D. N. Papa, quem impensissimè colimus, cuique ut capiti fide indivulsâ adhæremus, doctrinæ quam Romana improbet Ecclesia, ullo modo favere nos arbitretur.

Ac primùm quidem eorumdem Articulorum quos prædictus liber commemorat, ea fuit ratio. Cùm apud nos extaret mulier,

après nous être mis en devoir de gagner notre frère par toutes sortes de voies. La seule nécessité nous force à parler, de peur qu'on ne pense que nous approuvons ce livre, et, ce qui nous serait très-fâcheux, que N. S. P. le Pape, pour qui nous avons un très-profond respect, et à qui nous sommes unis comme à notre chef par le lien indissoluble de la foi, ne croie que nous favorisons une doctrine improuvée par l'Eglise romaine.

Nous croyons devoir expliquer avant toutes choses le dessein de nos XXXIV Articles. Une femme, qui semblait être parmi nous à la tête du parti des quiétistes, ayant publié plusieurs livres, un entre autres intitulé, *Moyen court, etc.*, et ayant répandu quelques manuscrits, demanda trois personnes au jugement desquelles elle promit de se rapporter[1] : notre auteur s'est depuis uni à eux. On se proposa de la resserrer, elle et ses sectateurs, dans des bornes certaines, de prévenir leurs détours, de marquer leurs propositions déjà condamnées, ou en elles-mêmes, ou dans leurs principes, par les conciles et par le Saint-Siége, en y opposant les symboles et les dogmes connus de la foi, l'Oraison dominicale, et les règles de l'Ecriture et de la tradition, avec les maximes reçues de tous les spirituels. Tel fut l'esprit et le but de nos articles et de nos censures. La suite fera voir, si notre auteur s'est contenté dans son livre d'en expliquer la doctrine avec plus d'étendue, ou s'il ne l'a pas entièrement renversée.

Ce qui est certain d'abord, c'est qu'il ôte une des vertus théologales qui est l'espérance, hors de l'état de la grâce, et même dans cet état entre les parfaits.

Il l'ôte hors de l'état de la grâce, en disant, qu'avant la justification on aime Dieu d'un amour d'espérance, où « le motif de notre propre intérêt (et » de notre félicité) est le motif principal et domi» nant, qui prévaut sur celui de la gloire de » Dieu[2] : » d'où il s'ensuit que l'espérance s'appuyant sur un motif créé, qui est l'intérêt propre, n'est point une vertu théologale, mais un vice : ce qui paraît en ce que l'auteur applique à cette espérance, quoique sans fondement, cette maxime comme étant de saint Augustin : « Tout ce qui ne » vient pas du principe de la charité, vient de la » cupidité[1]; » c'est-à-dire « de cet amour, qui, » selon que l'auteur l'explique lui-même, est l'u» nique racine de tous les vices, que la jalousie » de Dieu attaque précisément en nous. »

Après la justification, dans l'état de la perfection ou de l'amour pur, il laisse bien dans l'âme une espérance, mais c'est une espérance à laquelle il ôte la force d'exciter l'âme : « alors, dit-il[2], l'a» mour pour Dieu seul est le pur amour, sans au» cun mélange de motif intéressé, ni de crainte, » ni d'espérance : » (comme si la parfaite charité qui chasse la crainte, chassait aussi l'espérance :) d'où il conclut, « que ce n'est plus le motif de son » propre intérêt qui excite l'âme[3] : » retranchant ainsi aux âmes parfaites le doux attrait de ces *motifs*, *qui* néanmoins, comme il l'avoue[4] : « sont » répandus dans tous les livres de l'Ecriture sainte, » dans tous les monuments les plus précieux de » la tradition; enfin, dans toutes les prières de » l'Eglise. »

Si maintenant l'on veut savoir ce que c'est, dans tout le livre, que d'être affranchi du propre intérêt, l'auteur nous dira que c'est lorsqu'une âme « n'a » plus aucun désir propre et intéressé, ni sur la » perfection, ni sur la béatitude ou la récompense » même éternelle[5] : » à quoi se réduit, ajoute-t-il[6], la tradition universelle de tous les saints, tant des premiers que des derniers siècles.

C'est aussi ce qui lui fait avancer en général, qu'il faut « exclure tout motif intéressé de toutes » les vertus des âmes parfaites[7] : » ce qu'il attribue à saint François de Sales, sans en apporter aucun témoignage, et contre plusieurs passages formels de ce saint.

Il faut encore rapporter à la même doctrine ce qu'il dit ailleurs : « Dieu veut que je veuille Dieu » en tant qu'il est mon bien, mon bonheur et ma » récompense : je le veux formellement sous cette » précision; mais je ne le veux point par ce motif précis qu'il est mon bien[8] : » et encore : « L'objet

1. M. de Paris, alors évêque de Châlons, M. de Meaux et M. Tronson, supérieur général de la congrégation de Saint-Sulpice.
2. *Explic. des Maximes, etc.*, p. 4, 5, 14.

1. *Explication des Maximes, etc., p.* 7, 8. — 2. *Idem, p.* 15, 22, 23, 24, 102, *etc.* — 3. *Ibid., p.* 12, 26. — 4. *Ibid., p.* 33. — 5. *Ibid., p.* 10, 57, 135. — 6. *Ibid., p.* 40, 44, 57. — 7. *Ibid., p.* 40. — 8. *Ibid., p.* 44, 45.

quæ edito libello, cui titulus, *Moyen court, etc.*, et aliis ejusmodi, sparsisque manuscriptis Quietistarum factionis dux esse videretur; ea consultores tres dari sibi postulavit, quorum judicio staret. His Illustrissimus auctor quartus accessit. Itaque animus fuit, eam et ejus asseclas quibusdam finibus coercere, occupare suffugia : atque ex certissimis et notissimis fidei symbolis, ipsâque Oratione dominicâ, ac Scripturarum et sanctæ traditionis, virorumque spiritualium dogmatibus, propositiones à conciliis ac Sede apostolicâ, vel in se, vel in ipso fonte damnatas, indicare. Hic ergo nostrorum Articulorum ac censurarum scopus, hæc ratio est. An autem hos Articulos, atque censuras prædictus liber extendat et explicet tantùm, an verò intervertat, sequentia demonstrabunt.

Imprimis spes theologica in eo libro tollitur, cùm extra statum gratiæ, tum inter perfectos in ipso gratiæ statu.

Extra statum quidem gratiæ, cùm dicitur ante justificationem amore spei ita amari Deum, ut in eo amore, amor suî, nempe proprii commodi seu propriæ felicitatis, tanquam motivum præcipuum dominetur, ipsique motivo divinæ gloriæ prævaleat; unde efficitur, ut spes, motivo quippe creato seu commodo proprio nixa, non sit virtus theologica, sed vitium : quo etiam fit, ut ei, licet perperam, applicetur illud axioma sancti Augustini : Quod non provenit ex principio charitatis, provenit ex cupiditate, atque ab amore illo qui fons sit ac radix omnium vitiorum, eorum scilicet quæ in nobis Dei zelantis æmulatio impugnet.

Post justificationem verò, in statu perfecto, sive amoris puri, inducitur ea spes quæ sit quidem in animo, animum tamen non moveat : in quâ quippe amor sit purus, nullo motivo utili timoris aut spei mixtus : (tamquam perfecta charitas spem perinde ac timorem foràs mittat :) ita ut anima proprii commodi ratione aut motivo non excitetur : incentivaque proprii commodi, Scripturis, traditionibus et Ecclesiæ precibus toties inculcata, perfectis mentibus subtrahantur.

Quæ sit autem ratio proprii commodi in toto libro passim, ita explicatur, ut anima nullo jam desiderio mercenario teneatur, neque meriti, neque perfectionis, neque felicitatis aut mercedis etiam æternæ; eoque redeat omnis sanctorum tum antiquorum tum recentiorum sententia.

Hinc universim dictum, omne motivum mercenarium ab omnibus virtutibus perfectarum animarum excludi : quod etiam sancto Francisco Salesio, nullo allato loco, imò contra illius multa loca imputatur.

Quo etiam spectat illud : Velle nos Deum, quatenus est nostrum suum, nostra felicitas, nostra merces, et quidem formaliter sub hac præcisâ ratione; sed non propter hanc præcisam rationem : objectumque formale spei esse commodum, nempe Deum nobis bonum, nec tamen ullum esse motivum

» formel de l'espérance est mon intérêt[1]; » c'est-à-dire, comme il venait de l'expliquer, « la bonté de » Dieu en tant que bonne pour nous; mais le motif » n'est point intéressé : » ce qui est dire des choses contradictoires; admettre un motif qui n'est point motif, et détruire l'espérance même, qui, privée de la force d'exciter l'âme, n'aura plus rien de l'espérance que le nom.

Par ces principes et autres semblables, encore qu'on retienne le nom de l'espérance, on lui ôte toute sa force, et on ruine la doctrine que nous avons établie dans le premier et le trente et unième de nos Articles, comme appartenante à la foi, touchant l'obligation de faire des actes d'espérance en tout état.

Il ne servirait de rien de nous objecter, qu'il se trouve en d'autres endroits du livre des propositions contraires à celles-ci : il est vrai qu'il y en a de contradictoires en termes exprès, comme celles qui suivent : « Dieu veut que je veuille Dieu, en » tant qu'il est mon bien, mon bonheur, et ma » récompense[2]; » ce qui est très-véritable : mais voici précisément le contraire jusqu'à deux fois : « En cet état on ne veut plus le salut comme salut » propre, comme délivrance éternelle, comme ré» compense de nos mérites, comme le plus grand » de nos intérêts[3]; » et encore : « Il est vrai seule» ment qu'on ne le veut pas, en tant qu'il est notre » récompense, notre bien et notre intérêt[4]. » On ne peut voir une plus manifeste contradiction et dans le sens et dans les termes, ce qui n'excuse pas une erreur, mais en achève la preuve.

Aussi en général le style du livre est-il tellement entortillé et embarrassé, qu'à peine en peut-on tirer un sens certain en plusieurs endroits, après s'y être fort appliqué : ce qui est la marque d'une doctrine sans principe et sans suite, où l'on ne cherche pas tant des correctifs que des faux-fuyants et des détours.

Sur le désir du salut, il s'explique ainsi : « Le » désir de la vie éternelle est bon, mais il ne faut » désirer que la volonté de Dieu[5] : » ce qu'il attribue à saint François de Sales, quoique nous ne l'ayons trouvé en aucun endroit de ses livres.

1. *Explic. des Maximes, etc.*, p. 42, 45. — 2. *Idem*, p. 44. — 3. *Ibid.*, p. 52. — 4. *Ibid.*, p. 54. — 5. *Ibid.*, p. 55, 226.

Il enseigne encore « qu'il y a deux états diffé» rents parmi les âmes justes : le premier est celui » de la sainte résignation, où l'âme soumet ses » désirs intéressés[1]; c'est-à-dire, le désir même de » son salut éternel, à la volonté de Dieu; le second » état est celui de la sainte indifférence, où l'âme » n'a plus aucun désir intéressé,... excepté dans » les occasions où elle ne coopère pas fidèlement à » toute sa grâce : » ce qui revient au passage déjà remarqué, « qu'on ne veut point son salut, en tant » qu'il est notre récompense, notre bien, notre » intérêt. »

Toutes ces propositions, où les désirs du salut sont éludés, quoique conçus par le motif de l'espérance, et celles aussi qui établissent l'indifférence du salut, sont rejetées dans nos Articles par l'autorité de l'Ecriture sainte, non-seulement comme fausses, mais encore comme erronées[2].

Par-là même est aussi condamnée cette autre proposition : « La sainte indifférence admet des » désirs généraux par toutes les volontés de Dieu, » que nous ne connaissons pas[3], » où sont compris les décrets de la réprobation de l'âme même qui se trouve en cet état, comme de celle des autres; et c'est jusque-là qu'on pousse le désir.

Quoi qu'en dise l'auteur, il n'y a point ici *d'équivoque*[4]; et toute ambiguité est ôtée de nos Articles, puisque nous y avons clairement établi, « que la » sainte indifférence chrétienne regarde les événe» ments de cette vie (à la réserve du péché) et la » dispensation des consolations ou sécheresse spi» rituelles, et jamais le salut ni les choses qui y » ont rapport[5]. »

C'est donc en vain que l'auteur prétend ici s'appuyer de l'Article où il est dit « que tout chrétien » est obligé de vouloir, désirer et demander son » salut, comme chose que Dieu veut[6]; » ce qui ne peut être désavoué, puisqu'on exprime par-là très-clairement la fin qu'on se propose dans le désir du salut.

Mais il ne fallait pas dire pour cela d'une manière exclusive, que l'homme parfait « ne veut la » béatitude pour soi, qu'à cause qu'il sait que Dieu

1. *Explic. des Maximes, etc.*, p. 49, 50. — 2. XXXIV, *Art.* IX, XI. — 3. *Explic. des Maximes, etc.*, p. 61. — 4. *Idem*, p. 54. — 5. XXXIV, *Art.* IX. — 6. *Art.* V.

mercenarium : quod quidem est pugnantia dicere : motivum non motivum inducere : spem ipsam elidere, quæ movendi animi virtute destituta, solo spei nomine gaudeat.

His ergo aliisque, dum spei retento nomine, res ipsa tollitur, primi et trigesimi primi Articuli ex nostris triginta quatuor, de spei exercitio omni in statu retinendo, sensus ad fidem pertinens eluditur.

Neque obstat, quod his contraria aliis prædicti libri locis posita videantur; reverâ enim hic liber certis clarisque ac ipsissimis verbis dissona asseverat : quale istud est : « Vult Deus » ut velim Deum, quatenus meum bonum est, mea felicitas, » mea merces : » rectè, at contrarium semel iterumque scribitur, his scilicet verbis : « Verum quidem est, nos non velle » Deum, ut est nostra merces, nostrum bonum, nostrum com» modum, nostra salus, nostra æterna redemptio ac liberatio, » et commodorum maximum : » quæ sententiarum ac verborum tam aperta contradictio, non erroris excusatio sed probatio est.

Quin, universim libri stylus ita tortuosus est ac lubricus, ut plerisque in locis non nisi summo labore certus sensus exsculpi et eliquari possit : quod quidem doctrinæ malè sibi cohærentis, neque tam temperamenta quàm effugia quærentis indicium est.

De desiderio salutis in libro hæc habentur : vitæ æternæ desiderium bonum est; sed nihil desiderandum nisi Dei voluntas : quæ sancto Francisco Salesio imputata non legimus tamen in hujus sancti libris.

Item in eodem libro habetur : duo sunt justorum status : alter resignationis, in quo desideria mercenaria (hoc est salutis æternæ) Dei voluntati submittuntur : alter sanctæ indifferentiæ, in quo nullum est penitus mercenarium desiderium : exceptis iis casibus in quibus anima suæ gratiæ deest, nec ei toti planè respondet. Quo etiam referuntur suprà memorata : non optari salutem, quatenus est nostra merces, nostrum bonum, etc.

Hæc autem omnia de elusis salutis æternæ desideriis, etiam motivo spei conceptis, ac de salutis indifferentiâ, in prædictis Articulis, juxta Scripturarum auctoritatem, non modò ut falsa, verùm etiam ut erronea respuuntur.

Quibus vel maximè damnatur illud, quod est in libro positum : « Sancta indifferentia admittit generalia desideria om» nium latentium voluntatum Dei : » quibus voluntatibus etiam reprobationis, et aliorum et suæ, decreta continentur : et desiderium ad ea usque protenditur.

Neque quod idem liber insinuat, ullus patet æquivocationi locus, cùm in dictis Articulis de salutis indifferentiâ omnis æquivocatio sublata sit, clarâ definitione indifferentiæ, quæ ad eventus hujus vitæ, solatiaque sensibilia, nusquam autem ad salutem eoque conducentia pertinere possit.

» la veut[1] : » ce qui emporte l'exclusion des motifs prochains et spécifiques de l'espérance, et ouvre la voie à une pernicieuse indifférence, comme si le salut en soi était une chose indifférente, et qui ne fût pas commandée comme bonne et désirable par elle-même ; mais désirable uniquement à cause qu'elle est commandée.

Et pour comprendre quelle différence il y a, entre ce qui est désirable à cause de la volonté de Dieu, et ce qui n'est désirable qu'à cause de la volonté de Dieu, il ne faut qu'entendre l'auteur dès les premières pages de son livre, lorsqu'il rapporte ces paroles de saint François de Sales[2] : « Il » y a bien de la différence entre cette parole : » J'aime Dieu pour le bien que j'en attends ; et » celle-ci : Je n'aime Dieu que pour le bien que j'en » attends : » d'où il paraît combien sont en effet éloignées entre elles des propositions qui semblent ne différer que par un changement presque imperceptible dans les termes.

De cette indifférence du salut, établie dans tout le livre, viennent ces étranges propositions : « que » dans les dernières épreuves une âme peut être » invinciblement persuadée qu'elle est justement » réprouvée de Dieu[3] ; » et qu'au lieu « que les » sacrifices que les âmes désintéressées font d'or- » dinaire sur leur béatitude éternelle, sont condi- » tionnels[4] ; en cet état l'âme fait le sacrifice absolu » de son intérêt propre pour l'éternité ; parce que » le cas impossible lui paraît possible et actuelle- » ment réel[5] : » en sorte qu'un « directeur peut » alors laisser faire à cette âme un acquiescement » simple à sa juste condamnation[6], et à sa répro- » bation dont elle est invinciblement persuadée[7]. »

Bien plus, l'auteur ajoute, qu'alors « il n'est pas » question de lui dire le dogme de la foi sur la vo- » lonté de Dieu, de sauver tous les hommes[8], ni » de raisonner avec elle ; car elle est incapable de » tout raisonnement[9] : » ce qui est le dernier excès du désespoir.

Pour nous, bien éloignés d'approuver ces excès ; nous les avons expressément rejetés dans les XXXIV Articles, où nous n'avons permis aux âmes peinées aucun consentement absolu, pas même dans les dernières épreuves[1] ; mais seulement par une supposition impossible et fausse : ce qui est précédé d'un autre article[2], où le désespoir est entièrement exclu : et loin de permettre à un directeur de laisser faire à ces âmes un acquiescement simple à leur juste condamnation et réprobation, au contraire, il y est dit précisément qu'il ne le faut jamais souffrir. Au lieu aussi d'empêcher qu'on annonce aux âmes peinées le dogme de la foi sur la volonté de Dieu, de sauver tous les hommes, comme il est porté dans le livre[3] ; il est dit au contraire en termes exprès dans l'article[4], qu'il « faut, » avec saint François de Sales, les assurer que » Dieu ne les abandonnera pas[5] : » ce qui est non-seulement représenter à l'âme la bonté de Dieu envers tous les hommes en général, mais encore lui faire sentir, envers elle-même en particulier, cette favorable disposition de la miséricorde divine.

Nos Articles établissent aussi très-clairement la distinction des vertus théologales et morales, avec leurs motifs particuliers[6] : au lieu que le livre les confond entièrement, en disant, que « le pur amour » fait lui seul toute la vie intérieure, qui est l'u- » nique principe et l'unique motif de tous les actes » délibérés et méritoires[7] : » par où il exclut les autres motifs, excepté ceux qui viennent de la charité ; encore semble-t-il vouloir ôter à la charité même son motif spécifique et sa notion formelle, quand il dit que « cet amour devient tour à tour » toutes les vertus différentes, et qu'il n'en veut » aucune en tant que vertu[8]. » Ainsi, selon l'auteur, l'on n'exerce plus la foi comme foi, ni l'espérance comme espérance, ni même la charité comme vertu, quoiqu'elle soit elle-même la vie et la forme de toutes les vertus.

En conséquence de ce faux principe, il ôte à toutes les vertus leur prix et leur éclat particulier, en disant « que l'amour pur et jaloux fait tout en- » semble qu'on ne veut plus être vertueux, et » qu'on ne l'est jamais tant que quand on n'est » plus attaché à l'être[9]. » De là enfin est venue

1. *Explic. des Max., etc.*, p. 26, 27, — 2. *Max.*, p. 4, 5. *Amour de Dieu*, liv. II, ch. 17. — 3. *Explic. des Max., etc.*, p, 87, 89. — 4. *Idem*, p. 87. — 5. *Ibid.*, p. 90. — 6. *Ibid.*, p. 91. — 7. *Ibid.*, p. 87. — 8. *Ibid.*, p. 88, 89. — 9. *Ibid.*, p. 90.

1. *Art.* XXXIII. — 2. *Art.* XXXI. — 3. *Explic. des Maxim., etc.*, p. 88, 89. — 4. *Art.* XXXI. — 5. *Entr.* V, *liv.* III, *ep.* 26, *autre edit.* 29. — 6. *Art.* I, II, III, XIII. — 7. *Explic. des Maxim., etc.*, p. 272. — 8. *Idem*, p. 224. — 9. *Ibid.*, p. 225.

Ad hæc quidem stabilienda, liber huic Articulo videtur inniti : « Optandam et postulandam salutem ut rem quam Deus » velit : » quod est rectissimum, et ex ipso salutis fine repetitum.

At in libro exclusivè scribitur ; non illam optari, nisi quia Deus velit : quo et proxima ac specifica spei motiva detrahuntur, et aperitur via ad pessimam indifferentiæ sententiam : quasi salus res sit ex sese indifferens, nec jussa tanquam per se expetenda et bona, sed expetenda tantùm quatenus jussa.

Quàm autem inter se differant res expetenda propter Dei voluntatem, et res non expetenda nisi propter Dei voluntatem, demonstrat ipse auctor jam inde ab initio, ex sancto Francisco Salesio hæc referens : « Magno discrimine secernuntur ista : « Deum amo propter bonum quod ab eo expecto : et, Deum » non amo nisi propter istud bonum. » Unde liquet, quàm in diversa abeant, quæ levi tantùm inflexione verborum distare videantur.

Ex istâ salutis, quæ toto libro passim asseritur, indifferentiâ, hæc prodeunt : in extremis probationibus invincibiliter animæ esse persuasum se justè à Deo esse reprobatam : quo statu sacrificium salutis, quod ordinariè conditionatum est, fit tandem absolutum, casu impossibili non tantùm possibili, sed etiam reali seu actuali viso : et permittente directore, suæ justæ condemnationi ac reprobationi anima simpliciter acquiescit.

Quin etiam, in eodem statu, inutile et importunum judicatur, dogma fidei de bonitate divinâ in omnes effusâ huic animæ prædicare, aut rationem ullam in remedium adhibere : quo nihil est desperatius.

At in prædictis XXXIV Articulis hæc omnia disertè repudiantur, cùm in nullis probationibus absolutus consensus admittatur : absit ; sed tantùm ex impossibili et præsuppositione falsâ : præmisso alio Articulo, in quo desperatio omnis excluditur : ac nedum director sincere permittatur, ut animæ suæ condemnationi ac justæ reprobationi simpliciter acquiescant, contrà prohibetur ne omnino eas acquiescere sinat : quin etiam disertè et clarè, non à prædicando divinæ bonitatis dogmate abstineri suadetur, ut est in libro positum : imò verò director jubetur, Francisco Salesio auctore, afflictam animam certiorem facere, nunquam eam esse à Deo deserendam : quo non modò Dei erga omnes homines bonitas generatim, sed etiam specialis erga hanc animam divinæ misericordiæ affectus commendatur.

Ad hæc in Articulis virtutes omnes, tum theologicæ, tum morales, cum suis motivis singulæ exhibentur ac secernuntur ; at earum distinctionem liber obscurat his verbis : Purus amor per se totam vitam interiorem constituit ; fitque solus totius interioris vitæ unicum principium, unicumque motivum sive incitamentum. Reliqua ergo incitamenta tolluntur, præter illa

cette autre proposition inouïe jusqu'aujourd'hui : « Les saints mystiques ont exclu de cet état les » pratiques de vertu[1] : » paradoxes inventés pour détourner les âmes de l'amour de la vertu, et pour en rendre le nom suspect et odieux, malgré les spirituels à qui l'on impose.

On peut porter le même jugement des propositions suivantes : « Les âmes transformées doivent » dans la discipline présente confesser leurs fautes » vénielles, les détester, se condamner, et désirer » la rémission de leurs péchés, non comme leur » propre purification et délivrance, mais comme » chose que Dieu veut[2] : » ce qui ôte le motif propre et intrinsèque de la pénitence, et renverse la doctrine de notre Article xv. Nous ne pouvons aussi approuver qu'on rapporte seulement à la discipline présente, la pratique de la confession des péchés véniels.

C'est avancer une doctrine contraire à celle que nous avons tirée des conciles dans nos Articles vii et viii, que de dire qu'il y ait, quoiqu'en petit nombre, des âmes parfaitement purifiées; « des » âmes très-pures et très-mortifiées, en qui la » chair est depuis longtemps entièrement soumise » à l'esprit, » et en qui « les effets sensibles de la » concupiscence puissent être suspendus[3]. » De là vient que l'auteur affaiblit l'utilité et la nécessité de la mortification[4], contre ce que dit l'Apôtre, et contre la pratique de tous les saints, favorisant ainsi l'erreur condamnée dans notre Article xviii, et dans nos censures.

Sur la contemplation, l'auteur enseigne que « quand elle est pure et directe, elle ne s'occupe » volontairement d'aucune image sensible, d'au- » cune idée distincte et nominable, c'est-à-dire, » d'aucune idée limitée et particulière sur la divi- » nité, pour ne s'arrêter qu'à l'idée purement in- » tellectuelle et abstraite de l'être, qui est sans bor- » nes et sans restriction[5] : » que pour les autres objets, c'est-à-dire, les attributs, les personnes divines, et même l'humanité de Jésus-Christ, elle ne s'en occupe plus par son propre choix, mais *quand Dieu les présente*, et non autrement *que par l'impression particulière de sa grâce ;* en sorte que dans cet état, une âme ne s'attache plus volontairement à ces objets : comme si, avec ce qu'en dit l'Ecriture, leur propre excellence ne suffisait pas à la volonté soutenue de la grâce commune, pour l'exciter à les rechercher par son propre choix. C'est par là qu'on en vient à dire que « les âmes con- » templatives sont privées de la vue distincte de » Jésus-Christ rendu présent par la foi, en deux » temps différents, dans la faveur naissante de » leur contemplation, et dans les dernières épreu- » ves[1] : » ce qui peut durer fort longtemps.

On ne craint pas même de rejeter, « dans les in- » tervalles où la pure contemplation cesse, la vue » distincte de Jésus-Christ[2], » comme si un si grand objet pouvait faire descendre l'âme de la plus sublime contemplation, ainsi que l'ont osé dire les Béguards[3]. Ces pointilles et ces détours ne servent qu'à préparer des excuses aux faux contemplatifs, qui ne trouvent point l'onction de la piété dans Jésus-Christ, et ne se portent point par eux-mêmes à contempler ses mystères. Par la suite de la même erreur, ils ne s'occupent plus des attributs de Dieu, ni des personnes divines : et rejettent de la contemplation les actes distincts de la foi sur tous ces objets : tous ces excès sont contraires à la doctrine formelle de nos articles i, ii, iii, iv, xxiv.

Sur la grâce, nous trouvons dans le livre, qu'il « n'est pas permis de la prévenir, et qu'il ne faut » rien attendre de soi-même, ni de son industrie, » ou de son propre effort[4]. »

Par cette doctrine, qui est enseignée dans tout l'article xi[5], si on l'examine avec attention on verra que l'auteur ôte entièrement au libre arbitre l'acte qu'on nomme de propre effort et de propre excitation, contre cette parole de David : *Prévenons sa face :* et encore : *Ma prière vous préviendra :* et contre ce principe de saint Augustin, sur lequel est appuyée toute la dispensation de la grâce de Dieu : « La grâce n'aide que celui qui s'efforce » de soi-même[6]. » On y renverse aussi la célèbre et solennelle différence, que font unanimement

1. *Explic. des Maximes*, p. 253, — 2. *Idem*, p. 241. — 3. *Ibid.*, p. 76, 78, 238. — 4. *Ibid.*, p. 127, 128 129, 130. — 5. *Ibid.*, p. 186, 187, 188, 189.

1. *Explic. des Maxim., etc.*, p. 194, 195. — 2. *Idem*, p. 196 — 3. *Clément.* Ad nostrum : *de Hæret. in prop.* 8. — 4. *Explic. des Maxim., etc.*, p. 68, 69, 97, 98, 101. — 5. *Idem*, p. 95, 96, *etc.* — 6. *De pecc. mer., lib.* ii, *n.* 6, *tom.* x, *col.* 43.

quæ sunt solius charitatis : quin etiam sua charitati ratio adimi videtur, cùm dicitur : Hic amor fit per vices quævis distincta virtus; nullam tamen expetit in quantum est virtus : sic neque fides ut fides, neque spes ut spes, neque ipsa charitas, quæ vita et forma virtutum est, ut est virtus quæritur.

Hinc omnibus virtutibus suus honos detrahitur his propositionibus : puro amore id effici, ut neque quisquam virtutis studiosus esse velit : nec quisquam sit virtutis studiosior, quàm is qui virtuti non studet. Unde illud extremum, et hactenus inauditum : Sancti mystici ab hoc statu exclusere praxim et virtutum actus : quæ paradoxa et animum à studio virtutis avertunt, et imponunt spiritualibus viris, et ipsum virtutis nomen suspectum invidiosumque efficiunt.

His consonat istud : Animas transformatas ex præsente disciplinâ venialia peccata confessas, detestari culpas, et remissionem peccatorum optare, non ut purificationem et liberationem propriam, sed ut rem quam Deus vult : quod proprium et intrinsecum pœnitentiæ motivum obliterat, et Articulo nostro xv adversatur : nec probandum confessionem venialium peccatorum ad præsentem tantùm referri disciplinam.

De concupiscentiâ, in quibusdam animabus, etsi paucissimis, perfectè purgatâ, suspensisque ejus sensibilibus effectibus, et carne jamdiu penitus spiritui subditâ; in libro id asseritur, quod Articulo nostro septimo et octavo ex conciliis deprompto apertè contradicat. Unde etiam eò auctor adducitur, ut mortificationis utilitatem necessitatemque extenuet, reclamante licet Apostolo et sanctorum praxi, faveatque doctrinæ Articulo nostro xviii censurisque proscriptæ.

De contemplatione in libro ista promuntur : Cùm pura et directa est, nunquam eam voluntariè occupari ullâ imagine sensibili, ullâ ideâ divinitatis distinctâ et nominabili, hoc est, limitatâ, sed tantùm purissimâ, atque abstractissimâ ratione entis illimitati : in alia ergo objecta, hoc est in attributa quævis, personasque divinas, atque adeo in ipsam Christi humanitatem non propriâ electione ferri, sed repræsentante Deo, nec nisi instinctu et impressione gratiæ singularis; quippe quâ animus non voluntariè his objectis adhærescat : quasi non sufficiat ad hæc prosequenda ipsa rei bonitas, ipsa Scripturæ invitatio, ipsa cum gratiâ communi propriæ electio voluntatis.

Ex his eò devenitur, ut animæ contemplativæ duobus in statibus Christo distinctè viso, ac per fidem præsente priventur : nempe in ipsis contemplationis initiis, et in probationibus; qui status diutissime protrahi et prorogari possunt.

Nec piget distinctam visionem Christi in ipsa contemplationis intervalla conjicere : quasi Christum contemplari, sit, ut Beguardi aiebant, a puritate et altitudine contemplationis descendere : quibus argutiis ac tergiversationibus excusatio paratur falsis contemplatoribus, qui minùs delectentur Christo,

tous les spirituels entre les actes de propre effort et de propre industrie, et entre les actes infus, ou les motions qui viennent de l'opération et de l'impulsion divine en nous, sans que nous y contribuions de notre part : ces propositions, et les autres semblables détruisent en partie, et en partie obscurcissent nos Articles XI, XXV, XXVI.

On a expressément rejeté dans les Articles[1], l'absurdité inouïe de l'acte continu des quiétistes, également inconnu dans l'Ecriture et dans les saints Pères : cependant les faux mystiques l'avaient introduit dans l'état de perfection; et l'auteur, quoiqu'il le rejette dans son livre et dans sa lettre au Pape, retombe dans le même inconvénient par ce beau « tissu d'actes si simples, si directs, si paisibles, si uniformes, » et tellement « sans secousse, qu'ils n'ont rien de marqué par » où l'âme puisse les distinguer; d'où vient que » les uns ont dit qu'ils ne pouvaient plus faire » d'actes; et que d'autres ont dit qu'ils faisaient » un acte continuel pendant toute leur vie[2]. »

Enfin on a pris dans nos Articles une grande précaution, pour empêcher que, contre le sentiment unanime de tous les spirituels et de tous les contemplatifs, la sainteté et la perfection chrétienne, ou la parfaite purification, ou enfin la vie intérieure, quelle qu'elle soit, ne fût établie dans l'oraison passive ou de quiétude, ni dans aucune autre oraison extraordinaire[3]. Cependant tout le livre tend à faire voir, que cette oraison, et même la contemplation, consiste dans le pur amour, qui non-seulement justifie et purifie l'âme par lui-même, mais qui est encore le plus haut degré de la perfection chrétienne, et le terme où elle aboutit[4].

Nous ne pouvons excuser l'auteur d'une erreur extrême en ce point, puisque non-seulement il s'éloigne de tous les spirituels, mais encore il se contredit lui-même; car tous les contemplatifs, sainte Thérèse, Jean de Jésus son interprète, Jacques Alvarès-Paz, saint François de Sales, et plusieurs autres[5], enseignent unanimement, ou que l'on ne peut parvenir à la perfection sans l'oraison de quiétude, ou que cette sorte d'oraison est de ces dons extraordinaires qu'on peut regarder comme semblables aux grâces qui sont appelées gratuitement données; ou que tant s'en faut qu'elle soit la perfection, au contraire elle n'est pas même justifiante, puisqu'elle se peut trouver avec le péché mortel. Mais s'il s'oppose aux spirituels, il se contredit lui-même aussi visiblement, puisqu'après avoir établi à toutes les pages de son livre[1], que la perfection chrétienne consiste dans une oraison, qui n'est autre que le pur amour; il assure néanmoins en même temps, « que la plupart des saintes » âmes, et même un grand nombre de saints n'y » parviennent jamais en cette vie, » ni par conséquent à la perfection chrétienne; « parce qu'elles » n'en ont ni la lumière intérieure, ni l'attrait de » grâce[2]. »

De là vient ce qu'il enseigne sur le pur amour, « qu'encore que ce soit la pure et simple perfec- » tion de l'Evangile, marquée dans toute la tradi- » tion[3]; » néanmoins « les saints de tous les temps » ont une espèce d'économie et de secret, pour » n'en parler qu'aux âmes à qui Dieu en donnait » déjà l'attrait ou la lumière; » et non « au com- » mun des justes, à qui ils ne proposaient d'ordi- » naire que les pratiques de l'amour intéressé : » par conséquent, « que le directeur doit se borner » à laisser faire Dieu, et ne parler jamais du pur » amour, que quand Dieu, par l'onction inté- » rieure, commence à ouvrir le cœur à ce senti- » ment[4] : » comme si la parole de l'Evangile ne devait pas aider ceux qui tendent au pur amour, ou que l'onction intérieure exclût les paroles de salut.

C'est une suite de cette doctrine, que ni ce precepte de Jésus-Christ : *Soyez parfaits*, ni celui qui est le premier et le plus grand de tous les commandements : *Vous aimerez, etc.*, ne regardent pas même tous les saints, au mépris de la vocation et de la perfection chrétienne.

Enfin il n'y a pas moins de contradiction à dire, que la perfection du pur amour et de la contem-

1. *Art.* XIX. — 2. *Explic. des Maxim., etc., p.* 166, 201, 202, 231, 257, etc., — 3. *Art.* XXII, XXIII, XXIX. — 4. *Avert., p.* 16, 23, *dans le livre pag.* 64, 203, 261, 263, 264, 272, *etc.* — 5. *Sainte Thér., Chât.,* 6e *dem., ch.* 9e; 7e *dem., ch.* 4. *Joan. à Jesu M., tom.* 2. *Theol. myst., cap.* 3. *Jac. Alv. Paz., tom.* III, *de Contemp, perf., lib.* V, *part. I, appar.* 2, *cap.* 9. *S. Fr. de Sales, Entr. C. Gerson, de Elucid. schol. myst. theol. cons.* 7.

1. *Avert., p.* 16, 23. *Dans le livre p.* 34, 35, 64, 168, 261. — 2. *Idem, p.* 34. — 3. *Ibid., p.* 261. — 4. *Explic. des Maxim., etc., p.* 35.

nec ad illum contemplandum sponte prositiant; à divinis attributis personisque abstineant; fidei distinctos actus à contemplatione amoveant, elusis Articulis I, II, III, IV et XXIV.

In libro scribitur nunquam licitum gratiam prævenire : neque quicquam expectare à se, propriâque industriâ et propriis conatibus.

Quibus dictis, totoque libri articulo XI, si eâ quâ par est diligentiâ perpendatur, actus liberi arbitrii, qui propria excitatio dicitur, corruit, exscinditur illud Davidicum : *Præoccupemus faciem ejus* : et illud : *Oratio mea præveniet te* : et Augustinianum illud, quo tota divinæ gratiæ dispensatio nititur : *Nec adjuvari potest, nisi qui aliquid sponte conatur.* Evertitur quoque solemnis distinctio virorum spiritualium, unanimi consensu secernentium actus proprii conatûs propriæque industriæ, ab actibus infusis, ac motibus, sine conatu proprio, Deo agente et impellente, impressis : quæ et alia ejusmodi partim evertunt, partim obscurant Articulos XI, XXV et XXVI.

In iisdem Articulis rejicitur absurdissimus, et omnibus Scripturis Patribusque inauditus continuus actus, à Quietistis invectus in perfectionis statum : quem actum auctor in libro epistolâque respuit. Cæterùm in idem incommodum rursus impingit, ipso nomine uniformitatis tam placidæ, tam æquabilis, tam nullo succussu, nullo conspicuo discrimine, ut aliis nullus actus, aliis toto vitæ decursu unus idemque continuus actus esse videatur.

Denique illud imprimis nostris Articulis cautum erat, ne, quod omnes contemplativi ac spirituales viri uno ore rejiciunt, christiana perfectio et sanctitas, aut purificatio, aut omnino interior status in oratione passivâ seu quietis, aliisque extraordinariis, reponeretur. At contrà in eo totus versatur liber, ut eadem oratio, ipsaque contemplatio in purissimo amore consistat, qui non modò sit per se justificans, atque purificans verum etiam consummans atque perficiens, ac proinde summa perfectionis christianæ.

Quâ in re multum errat, ac non tantùm à spiritualibus viris, verùm etiam à seipso discrepat : à spiritualibus quidem, qui sanctâ Theresiâ duce, Joanne à Jesu interprete, Jacobo Alvare Paz assecla, sancto etiam Francisco Salesio assentiente, aliisque permultis, docent, aut sine oratione quietis ad perfectionem posse pertingi, aut eamdem orationem ad illa charismata pertinere quæ gratiis gratis datis simillima videantur, aut nedum perficiens sit atque consummans, ne quidem justificantem esse; quippe quæ cum peccato mortali possit consistere. A seipso autem dissentit, quòd passim statuat, christianam perfectionem eâ in oratione esse positam, quæ nihil sit aliud quàm amor purissimus; et tamen simul doceat plerasque pias animas, atque eos etiam qui singulari titulo

plation dépend de la grâce, « et de l'inspiration » divine, qui est commune à tous les justes[1] : » et cependant que « la plupart des saintes âmes, et » même un grand nombre de saints n'y peuvent » atteindre ; qu'il est inutile et indiscret de la leur » proposer, » et que ce serait « les scandaliser » ou les jeter dans le trouble[2] : » nous avouons simplement, qu'il ne nous est pas possible de concilier ensemble des maximes si opposées.

Voilà les principaux points qui se trouvent répandus dans tout le livre, et qui sont évidemment contraires à nos censures et à nos XXXIV Articles (que l'auteur a pris pour fondement) : mais ce qui suit n'est pas moins opposé à notre doctrine, ni moins éloigné de la vérité.

Il paraît d'abord digne de remarque, que notre auteur ayant rapporté la suite des faux mystiques jusqu'à deux fois, dès les premières pages de son livre, et vers la fin[3], il la commence aux gnostiques des premiers siècles de l'Eglise, il la continue par les béguards vers les siècles du milieu, et la finit aux illuminés d'Espagne, sans faire aucune mention ni de Molinos, ni de ses sectateurs, ni même de cette femme contre qui il savait que nos Articles ont été dressés, quoiqu'il y eût une raison si particulière de les nommer tous, puisque leurs livres, et les censures dont ils ont été frappés, même par le souverain Pontife, qui en a donné l'exemple à tous les évêques, ont fait un si grand éclat dans toute l'Eglise.

Nous ajoutons ces propositions : « que l'amour » de pure concupiscence, quoique sacrilége et im- » pie, peut néanmoins préparer les âmes péche- » resses à la justice et à leur conversion[4] ; » quoiqu'en effet la préparation à la justice ne puisse venir que du mouvement du Saint-Esprit qui commence à ébranler le cœur[5].

Que l'*amour justifiant*, par lequel « on aime » principalement la gloire de Dieu[6], et on n'y cher- » che son bonheur propre, que comme un moyen » qu'on rapporte et qu'on subordonne à la fin der- » nière, qui est la gloire de son Créateur, » est néanmoins nommé dans tout le livre, du nom d'*amour intéressé*, contre la doctrine de toute l'Ecole, et contre cet axiome de saint Augustin, reçu aussi de toute la théologie. « Nous devons former nos » discours sur une règle certaine, » et non pas dire sans mesure ce que nous voulons : *Nobis secundùm certam regulam loqui fas est.*

Que *le cas impossible*, savoir qu'une âme juste, quoiqu'elle persévère dans l'amour de Dieu jusqu'à la fin, soit néanmoins condamnée aux peines éternelles, « devienne possible et actuellement » réel[1] ; » en sorte « que ce soit ainsi que saint » François de Sales se trouvât dans l'église de » Saint-Etienne des Grès[2] : » quoique ce saint n'en ait rien écrit, ni aucun auteur de sa vie ; et qu'il soit impossible qu'aucune âme juste ait jamais eu une telle persuasion.

Que « les actes directs, et qui échappent aux » réflexions de l'âme, sont cette opération que » saint François de Sales a nommée la pointe de » l'esprit[3] ; » ce que l'on assure sans en apporter aucun témoignage du saint.

Que par le moyen de ces actes, *l'âme est divisée d'avec elle-même*[4], et que dans cette séparation inouïe et surprenante, elle conserve tout ensemble et *l'espérance parfaite dans la partie supérieure*, et le désespoir dans l'inférieure : et ce qui est pis, c'est qu'on met l'espérance dans les actes directs, et le désespoir dans les actes réfléchis, qui sont de leur nature les plus délibérés et les plus efficaces, surtout lorsqu'ils sont permis par le directeur ; en sorte que l'espérance demeure dans les actes directs, quoiqu'en même temps rejetée par les actes réfléchis.

Que « l'âme ainsi divisée d'avec elle-même, » dans cette impression involontaire de désespoir, » fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour » l'éternité, et expire sur la croix avec Jésus- » Christ, en disant : *O Dieu, mon Dieu, pourquoi » m'avez-vous délaissée*[5] ? » comme si les âmes dé-

1. *Explic. des Maxim., etc.*, p. 64, 65, 67, 150, 200, 210, 212, *etc.* — 2. *Idem*, p. 34, 35, 168. — 3. *Avert.*, p. 9, 11, *dans le livr.* p. 240. — 4. *Explic. des Maximes*, p. 17, 20, 21. — 5. *Concil. Trid. Sess.*, VI, *cap.* 6 ; *Sess.* XIV, *cap.* 4. — 6. *Explic. des Maximes*, p. 6, 9, 15.

1. *Explic. des Maxim., etc.*, p. 87, 89, 90. — 2. *Idem*, p. 88, 91. — 3. *Ibid.*, p. 82, 91, 118, 122. — 4. *Ibid.*, p. 87, 90, 91. — 5. *Ibid.*, p. 90.

sancti appellentur, ad illud orationis genus, adeoque ad perfectionem pervenire non posse, cùm iis desit lumen interius, et gratiæ trahentis beneficium.

Hinc etiam asserit hanc de puro amore doctrinam : quantumvis in eâ Evangelii absoluta perfectio collocetur, ejusque sit testis universa traditio, arcanum esse quoddam, non tantùm christianorum vulgo, sed etiam plerisque sanctis occultandum : atque ideo totum directoris officium eo contineri, ut rem relinquat Deo, expectetque unctionem quæ cor aperiat : quasi verbum Evangelii purè amaturos adjuvare non debeat, aut ipsa unctio verbum salutis excludat.

Unde consequitur, nec ad omnes etiam sanctos pertinere illud Christi præceptum, *Estote perfecti;* imò nec etiam summum illud : *Diliges, etc.*, quæ vocationis christianæ perfectioni derogant.

Nec minùs inter se pugnant ista ; purissimi amoris contemplationisque donum pendere à gratiâ seu afflatu divino justis omnibus communi ; et tamen etiam sanctorum plurimis esse inaccessum, atque illis offendiculo et perturbationi futurum, si proponeretur. Quæ omnia à nobis inter se conciliari non posse candidè profitemur.

Hæc igitur, et cætera suprà dicta quæ toto libro fusa sunt, censuris nostris ac XXXIV Articulis adversantur : nec minùs ab eâdem doctrinâ et à vero aliena sunt quæ sequuntur.

Primum illud, quod in eodem libro, et ab initiis et in ipso progressu, semel atque iterum falsorum spiritualium series referatur, in eâque memoratis vetustissimis gnosticis, et in mediâ ætate Beguardis, in Illuminatis Hispanicis series illa constiterit, nullâ mensione Molinosi factâ, nullâ asseclarum ejus, nullâ præsertim illius fœminæ adversùs quam Articulos instructos et institutos esse constabat : de quibus vel maximè agi oportebat, cùm eorum libellis, eorumque censuris Romano Pontifice auctore tota Ecclesia personaret.

Huc accedunt istæ propositiones : Quòd amor puræ concupiscentiæ, etsi impius ac sacrilegus, ad justitiam tamen et ad conversionem præparet animas peccatrices : cùm reipsâ præparatio non competat, nisi motibus à Spiritu sancto saltem impellente excitatis.

Quod amor justificans, quo propria felicitas ideo tantùm requiritur, ut medium ad finem ultimum Dei scilicet gloriam relatum, eique subordinatum, toto libro mercenarius vocitetur : repugnante Scholâ, spretoque axiomate Augustiniano apud theologos celebrato : « Nobis ad certam regulam loqui » fas est. »

Quod casus impossibilis, nempe ut anima justa, Deum licet usque in finem diligens, æterno tamen supplicio mulctetur, fiat possibilis ; quodque sanctus Franciscus Salesius sibi in eo statu fuisse visus sit : quod quidem neque ipse tradidit, neque vitæ ejus auctores ; nec cuiquam animæ justæ persuasum esse potuit.

Quod actus directi, et qui animæ reflectentis effugiunt aciem, sint illa ipsissima operatio, quam sanctus Franciscus Salesius apicem mentis appellet, nullo ejusdem sancti allato testimonio.

Quod in his constituatur illa animæ à se divulsæ mira et

sespérées expiraient avec Jésus-Christ, et qu'elles se plaignissent avec lui d'être délaissées.

Que « dans les dernières épreuves, cette séparation de la partie supérieure de l'âme d'avec » l'inférieure se fait à l'exemple de Jésus-Christ » notre parfait modèle, en qui la partie inférieure » ne communiquait point à la supérieure son trouble involontaire : » et que « dans cette séparation les actes de la partie inférieure sont d'un » trouble entièrement aveugle et involontaire[1]; » comme si le trouble involontaire qui est en nous ait pu se trouver en Jésus-Christ; ce qui est *un sentiment abominable*, au jugement du célèbre Sophronius dans sa lettre lue et approuvée au concile VI[e][2].

Notre auteur se fait fort de la tradition de tous les siècles, presque à toutes les pages de son livre : on peut juger ce que peut être cette tradition par le seul saint François de Sales; car quoiqu'il le cite presque seul, et qu'il s'appuie principalement sur lui, il s'est néanmoins trompé plusieurs fois en le citant, et dans des matières très-importantes, sur lesquelles roule tout le livre : nous en avons déjà remarqué une partie; et pour abréger ce discours, nous remettons le reste à une autre occasion, comme beaucoup d'autres choses d'une égale conséquence, telles que sont celles qui regardent l'oraison vocale, la nature de la contemplation, celle des actions humaines et des épreuves, et les trois marques par lesquelles on connaît sa vocation pour passer de la méditation à la contemplation[3], et encore plusieurs passages de l'Ecriture, détournés de leur sens naturel à des interprétations nouvelles et inouïes.

Nous ne pouvons assez nous étonner, que l'auteur ait gardé un si grand silence sur l'amour de reconnaissance envers Dieu et envers Jésus-Christ notre Sauveur; dans tout un livre fait exprès pour expliquer la perfection du pur amour; comme si ce n'étaient pas là les plus puissants motifs pour exciter et pour enflammer la vraie et sincère charité; ou qu'ils fussent indignes de l'amour pur, ou que les parfaits dussent la négliger.

Nous ne sommes pas moins surpris, qu'en rapportant le décret du concile de Trente, où il définit, que l'espérance est bonne de sa nature, et que l'exercice en est convenable aux fidèles[1], il ait passé sous silence cette autre partie du même décret, que les plus parfaits et les plus saints, comme David et Moïse, ont été excités par ce motif; ce qui montre combien l'auteur s'est éloigné de la pensée du concile, qui enseigne dans la même session[2], « que la vie éternelle doit être proposée comme » récompense : *Tanquam merces :* à tous ceux qui » persévèrent jusqu'à la fin dans les bonnes œu» vres, et qui mettent leur espérance en Dieu : *In » Deo sperantibus;* » et par conséquent à tous les justes et aux plus parfaits : motif propre à les faire agir, non comme des mercenaires, mais comme de véritables enfants, que la charité même pousse à rechercher l'héritage de leur père.

Il faut ajouter à cela, que les principes posés dans ce livre, tendent à montrer, contre l'intention de l'auteur, que par le moyen des actes directs le vice peut se trouver en même temps avec la vertu opposée; et à faire que, par un zèle déréglé pour la justice divine, l'âme acquiesçant à toutes les volontés de Dieu qui nous sont cachées, consente au décret plein et absolu de sa réprobabation. Enfin, contre le précepte de l'Apôtre, par l'esprit qui est répandu dans tout le livre, on réduit la piété à de vaines subtilités, *et à des discours frivoles*[3] *:* on étouffe les saints gémissements de l'Eglise, qui, durant ce pèlerinage, soupire après la patrie; et on met au rang des mercenaires un saint Paul, et tant d'autres saints martyrs, animés au milieu des tourments par l'espérance bienheureuse, et demandant avec ardeur cette récompense.

Pour nous, *qui nous proposons pour modèle les paroles saines*[4] que nous avons entendues, et qui marchons sur les pas des saints qui nous ont précédés, nous ne pouvons faire consister la piété et

1. *Expl. des Maxim., etc.*, p. 121, 122, 123. — 2. *Concil.* VI, *Act.* II. — 3. *Expl. des Maxim.*, p. 115, 119, 155, 170, 171; p. 75, 77.

1. *Expl. des Max.*, p. 19, 21, 47, 143. *Sess.* VI, *cap.* 11. — 2. *Idem*, *cap.* 16. — 3. *II. Tim.*, II, 16. — 4. *Idem*, I, 13.

inaudita divisio, quâ perfecta spes in summâ parte consistat, in inferiori verò desperatio; quodque est pessimum, illa in directis actibus, hæc in reflexis, qui ex sese sunt deliberatissimi ac efficacissimi, præsertim cum à directore permittuntur, ita ut spes in actibus directis, etiam à reflexis actibus abdicata, persistat.

Quod in hac divisione animæ involuntariâ desperationis impressione laborantis, ac propriam salutem absolutè devoventis eadem anima cum Christo expiret in cruce dicens : *Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* quasi desperatæ animæ expirent cum Christo, cum Christo deplorent se esse derelictas.

Quod in illis extremis probationibus fiat illa separatio animæ à seipsâ, ad exemplum Christi exemplaris nostri : in quo pars inferior non communicabat superiori involuntarias perturbationes suas : quodque in hâc separatione, motus inferioris partis nostræ cæci sint, et involuntariæ perturbationis : quasi in Christo, ut in nobis, fuerint involuntariæ illæ perturbationes : quod *abominandæ* opinionis esse, probante synodo sextâ, Sophronius ille celeberrimus pronuntiavit.

Quod autem in libro assiduè inculcatur traditio omnium sæculorum, id quale sit, ex uno Francisco Salesio æstimari potest : qui cùm in eodem libro unus omnium ferè adducatur et in ore habeatur, in eo tamen allegando sæpius aberratur : idque in rebus gravissimis quibus tota libri ratio nititur : quæ in antedictis ex parte indicata, brevitatis causâ nunc quidem omitti, et in aliam occasionem, ut et alia multa differri placuit : quemadmodum et illa quæ spectant ad orationem vocalem, contemplationis, actuum humanorum, et probationum naturam, ac tres notas quibus à meditatione ad contemplationem vocatio dignoscitur, et varia Scripturæ loca à nativo sensu ad novum et inauditum translata.

Miramur præterea, altum esse in libro silentium de amore gratitudinis erga Deum et redemptorem Christum, cùm de perfectorum amore agitur; tanquam hæc ad veram genuinamque charitatem inflammandam et excitandam minimè pertinerent, aut puro amori derogarent, aut à perfectis ea prætermitti oporteret.

Nec minùs miramur, quòd cùm in libro laudatum fuerit decretum concilii Tridentini, spem per sese esse bonam, ac bonis congruentem definientis, illud tamen prætermissum sit ex eodem decreto, sanctissimos quosque ac perfectissimos, quales fuere David ac Moses, eo incitamento esse permotos : unde patet quantùm auctor à Concilii mente recesserit, cùm præsertim eodem Concilio docente, *omnibus bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus*, ac proinde optimo cuique et perfectissimo, *vita æterna tanquam merces proponenda sit;* quo motivo non mercenarii fiunt, sed filii paternæ hæreditatis ex ipsâ charitate studiosi.

Huc accedit, quod dogmata in libro tradita eo tendant (invito licet auctore) ut actuum directorum beneficio vitium cum virtute oppositâ stare possit; ut, dum anima justitiæ divinæ præpostero studio, omnibus occultis Dei voluntatibus acquiescit, in plenam et absolutam reprobationem imprudens consen-

la perfection chrétienne dans des pratiques absurdes et impossibles; ni faire un état et une règle de vie, des mouvements extraordinaires qu'un petit nombre de saints ont ressentis en passant; ni réputer pour vraies volontés, et pour consentements, les volontés et les consentements où l'on se porte à des choses impossibles : c'est ce que nous ne pouvons prendre que pour des velléités, comme parle l'Ecole.

Telles sont les vérités que nous avons reçues de nos pères; c'est ce que nous avons dans le cœur, et que nous croyons devoir témoigner à toute l'Eglise. Donné à Paris, dans le palais archiépiscopal, l'an mil six cent quatre-vingt-dix-sept, le sixième d'août.

Signé, ✝ Louis-Antoine, Archev. de Paris.
✝ Jacques-Bénigne, Ev. de Meaux.
✝ Paul, Ev. de Chartres.

tiat; et ut, quod vetat Apostolus, ad subtilia et *vaniloquia* deducamur.

Postremò Ecclesiæ peregrinantis atque in patriam suspirantis extinguuntur gemitus : Paulus et alii inter ipsa martyria expectantes beatam spem atque hoc lucrum reposcentes inter mercenarios ablegantur.

Nos verò *formam habentes sanorum verborum*, sanctorumque vestigiis inhærentes, rebus impossibilibus et absurdis christianam pietatem perfectionemque minimè metimur; nec insolitos affectus, quos pauci sanctorum parcè transeunterque effuderunt, confestim in regulam et in vitæ statum verti oportere credimus : neque has voluntates consensionesve quæ circa impossibilia versantur, veras voluntates consensionesque, sed velleitates more Scholæ appellamus.

Hæc igitur vera à majoribus accepimus, hæc sentimus, hæc omnibus testata esse volumus. Datum Parisiis in Palatio Archiepiscopali, anno Domini 1697, die verò mensis Augusti sextâ.

Signatum, ✝ Ludovicus-Antonius, Arch. Parisiensis.
✝ Jacobus-Benignus, Ep. Meldensis.
✝ Paulus, Episc. Carnotensis.

SOMMAIRE DE LA DOCTRINE

DU LIVRE QUI A POUR TITRE : *EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS, ETC.*;

DES CONSÉQUENCES QUI S'EN ENSUIVENT; DES DÉFENSES ET DES EXPLICATIONS QUI Y ONT ÉTÉ DONNÉES.

En latin et en français.

I. *Nécessité et partage de cet ouvrage.* — Après que nous avons été contraints par l'auteur même, en nous appelant jusqu'à deux fois en témoignage et comme en garantie de sa doctrine, de déclarer au Saint-Siége le plus simplement et le plus brièvement qu'il a eté possible, notre sentiment sur son livre, voici ce qui reste à faire. Premièrement, sa doctrine étant proposée en abrégé, j'en déduirai plus au long les conséquences, que nous n'avons fait que toucher légèrement : ensuite, je rapporterai les défenses et les explications dont ce prélat se sert, sans dessein de l'offenser, dont je suis très-éloigné.

Car, quoique ce prélat, que j'honore, semble vouloir mettre sa principale défense à me faire regarder comme sa partie et son accusateur (ce que je ne puis taire, ni aussi le dire sans une extrême douleur), Dieu m'est témoin que toute ma vie je n'ai rien eu tant à cœur que son amitié, l'entretenir et y correspondre par toutes sortes de moyens; sans que jamais il y ait eu entre nous la moindre division, si ce n'est depuis ce livre malheureux.

Il est inutile de rapporter les bruits que ce livre excita dès qu'il parut : mais l'abrégé de la doctrine qu'il contient, que j'ai réduite à ces principaux chefs, fera voir la cause d'un soulèvement si général.

II. *Première partie : Sommaire de la doctrine du livre.* — L'auteur s'étant proposé de conduire les âmes, qu'il nomme parfaites, à faire volontairement le sacrifice de leur salut éternel, semble être arrivé à cette extrémité par ces degrés :

1. Que le mérite, la perfection, le salut, et le bonheur éternel, est cet intérêt, ce motif merce-

SUMMA DOCTRINÆ

Libri cui titulus : Explication des Maximes des Saints, *etc. Deque consequentibus, ac defensionibus, et explicationibus.*

I. *Causa et partitio hujus scripti.* — Posteaquam ab Illustrissimo ac Reverendissimo Antistite semel atque iterum in testimonium vocati, ac velut fidejussores dati, nostram de ejus libro sententiam, quâ simplicitate ac brevitate par erat, Sedi Apostolicæ necessariò prompsimus, hæc agenda restant : primùm, ut summâ doctrinæ propositâ, de consequentibus quædam à nobis delibata tantùm, exponam fusiùs : tum, ut defensiones sive explicationes, quibus idem Antistes utitur, proferam, nullâ acerbitate, nullo offensæ studio, quorum causas procul habeo.

Quanquam enim Antistes colendissimus (quod ego nec tacere, nec nisi summo dolore commemorare possum) in eo reposuit vel maximam defensionis partem, ut me adversarium, me in hac causâ actorem prædicaret; testis est Deus, me nihil aliud toto vitæ tempore esse conatum, quàm assiduè, quoad fieri potuit, certare benefactis, benevolentiam provocare, gratiam promereri, nullâ vel in speciem, nisi ex infelici libello, simultatis causâ.

Qui liber statim atque est editus, quos concitarit motus, referre nihil attinet : quæ autem turbarum causa fuerit, summa doctrinæ prodet, quæ his ferè capitibus continetur.

II. *Prima pars scripti : summa doctrinæ illustr. auctoris.* — Libri enim auctor, ad devovendam ultro salutem æternam, perfectas quas vocat animas adducturus, his velut gradibus ad ima et extrema devolvitur.

1. Meritum, perfectionem, salutem, seu felicitatem æternam,

naire que le pur amour rejette, et qu'il ne peut se proposer comme un motif pour s'exciter à servir et à aimer Dieu[1].

2. Que le désir du salut est bon, mais qu'il ne faut rien désirer que la volonté de Dieu[2].

3. Qu'il faut admettre l'indifférence pour tout le reste, même pour le salut et pour tout ce qui y a rapport[3] : toutes propositions erronées et hérétiques, comme l'auteur même les a reconnues par sa propre signature[4].

4. Que la sainte indifférence admet des désirs généraux pour toutes les volontés de Dieu que nous ne connaissons pas[5].

5. Par là s'ouvre la voie qui conduit l'âme à faire le sacrifice absolu de son salut éternel, même par un acquiescement simple et avec la permission du directeur : en sorte qu'une âme sainte fasse cet acquiescement simple à sa juste condamnation et réprobation par un désespoir involontaire et invincible[6].

6. Que les âmes parfaites, comme celle de saint François de Sales, ont une persuasion invincible qu'elles sont en cet état, et par conséquent dans le désespoir ; en sorte qu'il est inutile de leur proposer aucun moyen d'en sortir, pas même le dogme de la foi sur la volonté de Dieu de sauver tous les hommes[7].

7. Qu'alors l'âme est divisée d'avec elle-même, et que dans cette séparation, elle conserve avec l'espérance parfaite un plein et parfait désespoir[8].

8. Que les âmes ainsi désespérées expirent sur la croix avec Jésus-Christ, en disant : O Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous délaissé[9]?

9. Que par là on reconnaît en Jésus-Christ un trouble involontaire, que la partie inférieure ne communiquait pas à la supérieure[10].

10. Qu'il faut tellement abandonner à Dieu tout le soin de son salut, qu'on fait consister toute la perfection dans une pure attente de sa grâce ; en rejetant tout ce qu'on fait de soi-même, tout propre effort et toute industrie, que l'on dit être un reste d'un zèle demi-pélagien[1].

11. Que dans la contemplation divine l'âme ne s'arrête volontairement, qu'à l'idée purement intellectuelle et abstraite de l'être qui est sans bornes et sans restriction : qu'elle ne se porte point d'elle-même à tous les autres objets, aux attributs divins, absolus et relatifs, ni aux mystères de Jésus-Christ, sinon quand Dieu les lui présente pour objets, et qu'elle y est attirée par l'impression de sa grâce[2] : d'où il arrive, qu'en deux temps différents les âmes contemplatives sont privées de la vue distincte de Jésus-Christ même présent par la foi[3].

12. Que par là on ôte aux vertus particulières leurs motifs qui n'excitent plus : en sorte qu'on n'est plus touché d'aucun motif que de celui du pur amour[4] : on ne veut plus aucune vertu en tant que vertu ; et on rejette de l'état des parfaits les pratiques de vertu[5].

13. On ajoute ces autres propositions : qu'un amour impie et sacrilége, comme l'amour de pure concupiscence, peut préparer à la justice et à la conversion[6].

14. Que, selon saint Augustin, l'amour d'espérance, qui ne vient pas du principe de la charité, vient de la cupidité[7].

15. Enfin, que l'amour justifiant qui recherche la gloire de Dieu principalement et préférablement à tout, est néanmoins un amour intéressé, s'il est excité par le motif du bonheur éternel, quoique rapporté et subordonné au motif principal et à la fin dernière qui est la gloire de Dieu[8].

Ces propositions, et tant d'autres répandues dans tout le livre, font qu'il ne peut recevoir aucune explication ni correction.

La source du mal est (ce que la vérité, la nécessité, et le salut de l'Eglise nous forcent de dire, même contre un tel ami) que l'auteur, homme très-subtil, se flattant de bien entendre les mysti-

1. *Expl. des Max., etc., p.* 10, 57, 135, *etc.* — 2. *Idem, p.* 55, 226. — 3. *Ibid., p.* 49, 50, *etc.* — 4. XXXIV *Art.*, VIII *et* XI. — 5. *Expl. des Max., etc., p.* 61. — 6. *Idem, p.* 87, 89, 90, 91. — 7. *Ibid., p.* 87, 88, 89, 90. — 8. *Ibid., p.* 90, 91, *etc.* — 9. *Ibid., p.* 90. — 10. *Ibid., p.* 122, *etc.*

1. *Expl. des Maxim., etc., p.* 97, *etc.* — 2. *Idem, p.* 186, 187, 189, *etc.* — 3. *Ibid., p.* 194, 195, 196, *etc.* — 4. *Ibid., p* 272. — 5. *Ibid., p.* 224, 225, 253, — 6. *Ibid., p.* 12, 20, *etc.* — 7. *Ibid., p.* 7, 8. — 8. *Ibid., p.* 9, 14, 15.

esse illud commodum, illud mercenarium, quod purus amor excludat, nec pro motivo sive incitamento colendi et amandi Dei habeat.

2. Itaque desiderium salutis esse bonum ; nec tamen desiderari oportere quidquam præter Dei voluntatem.

3. Ad cætera, et ad salutem ipsam, eoque conducentia, admitti indifferentiam : quæ omnia, subscribente illustrissimo auctore, erronea, imò etiam hæretica judicentur.

4. Sanctâ indifferentiâ admitti generalia desideria omnium latentium voluntatum Dei.

5. His aperitur via ad devovendam absoluto sacrificio, simplicique consensu, permittente etiam directore, salutem æternam : ita ut suæ justæ condemnationi ac reprobationi, ex involuntariâ et invictissimâ desperatione, sancta etiam anima simpliciter acquiescat.

6. In hoc statu se esse perfectas animas qualis erat sancti Francisci Salesii, habere persuasum : adeoque eas esse desperatas, ut omnis ratio expediendæ salutis, imò etiam prædicatio dogmatis fidei, ac divinæ bonitatis in omnes effusæ, sit inutilis.

7. Tunc fieri separationem animæ à seipsâ, in quâ, cum spe perfectâ, desperatio plena et tota consistat.

8. Eo statu, animas etiam desperatas, cum Christo expirare in cruce, et cum eodem dicere : Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me ?

9. Hinc admitti in Christo perturbationes involuntarias, quas pars inferior superiori non communicet.

10. Salutem autem omnem ita esse Deo permittendam, ut omnis perfectio in quâdam divini auxilii expectatione ponatur : nullâ proprii conatûs, propriique laboris et industriæ habitâ ratione : imò piis conatibus ad quemdam semipelagianismum relegatis.

11. Perfectam animam in contemplatione divinâ, voluntariè quidem, non nisi in abstractissimâ et illimitatissimâ entis ratione versari : ad cætera, hoc est ad attributa divina, absoluta et relativa, atque ad Christi mysteria contemplanda, non ultro prosilire, nec nisi instinctu Dei moventis impelli : quo etiam fiat, ut duobus in statibus animæ perfectiores Christo distinctè viso ac per fidem præsente priventur.

12. His etiam fieri, ut singulis virtutibus sua incitamenta tollantur : neque ullum, nisi unum, motivum puri amoris relinquatur : neque ulla virtus expetatur ut et virtus ; et ut praxis ususque virtutum à perfectorum statu arceatur.

13. Huc accedunt alia : nempe quòd amor impius ac sacrilegus, qualis est amor puræ concupiscentiæ, inter ea collocetur, quæ ad justitiam præparent.

14. Quòd amor spei non proveniens à charitate, secundùm sanctum Augustinum, ad vitiosam pertineat cupiditatem..

15. Denique, quòd amor justificans, ac divinæ gloriæ postpositis omnibus adhærescens, sit tamen mercenarius, si felicitatis æternæ etiam subordinatâ ac minus præcipuâ ducatur illecebrâ. Quæ, aliaque permulta per totum librum fusa, eum inemendabilem et inexcusabilem efficiunt.

Caput autem omnis mali est (quod adversùs amicissimum dicere, veritas ac necessitas et salus Ecclesiæ postulat) virum subtilissimum, dum se a mysticis intelligi, et plerisque eorum

ques[1], et croyant avoir parlé mieux qu'eux tous de la vie spirituelle et des voies intérieures, est tombé dans ces erreurs très-grièves et très-manifestes, sans qu'il ait été possible de l'en retirer par aucun moyen; ce que ses amis et ses confrères n'ont pu voir sans une douleur extrême.

Mais le comble de l'erreur est, qu'ayant entrepris de parler de l'oraison de quiétude[2], il a été obligé d'avouer que « très-peu d'âmes y sont ap- » pelées et y peuvent atteindre, que la plupart » des saintes âmes n'y parviennent jamais[3], » comme les maîtres de la vie spirituelle en sont tous d'accord; en sorte qu'il n'a pu nier une maxime aussi certaine et aussi évidente. Et néanmoins qui ne s'étonnera qu'il n'ait pas vu les conséquences qui s'en ensuivent; en faisant surtout consister cette oraison dans l'amour très-pur, très-saint et très-parfait[4]? Ce qui l'a réduit à cette extrémité, de reconnaître que tous les chrétiens, pas même les plus saints, ne sont point appelés à la perfection chrétienne qui consiste dans l'amour : au grand mépris du nom chrétien, de la vocation chrétienne et de l'Evangile.

Voilà l'abrégé de la doctrine de l'auteur : conforme aux propositions de Molinos condamnées par le Saint-Siége, et surtout à la VII, XII, XXXI, XXXV, et aux autres maximes censurées pareillement dans ce docteur et dans ses sectateurs, qu'il est inutile de rapporter; puisque la chose parle d'elle-même, et qu'elle est clairement démontrée dans notre *Instruction sur les états d'oraison*.

III. *Seconde partie de cet écrit : Des conséquences, et premièrement des actes vicieux joints ensemble avec la vertu.* — Venons maintenant aux conséquences. Car nous n'estimons pas seulement ce livre pernicieux, parce qu'il enseigne une doctrine contraire à la foi catholique : mais bien plus, parce qu'il conduit ceux qui n'y prennent pas garde, à des choses encore pires, et que l'auteur a lui-même désavouées.

En voici un exemple évident : que par les actes directs et réfléchis, *l'âme est divisée d'avec elle-même*, en sorte que dans cette séparation elle conserve en elle à la fois l'espérance parfaite dans l'acte direct, et un plein et parfait désespoir dans l'acte réfléchi, comme on vient de voir dans cet écrit[1]. Que de la même manière le plein et parfait consentement à l'infidélité se pourra trouver dans l'âme avec la foi parfaite; et que la victoire sur la tentation dans l'acte réfléchi ne chasse point le péché auquel l'âme est sollicitée : ce qui ayant lieu également dans toute autre sorte de crimes, il s'ensuit que les vertus peuvent être ensemble avec tous les vices qui leur sont opposés : ce qui ouvre la porte aux abominations que notre auteur déteste, je l'avoue, dans Molinos, avec toute l'Eglise; et que néanmoins il établit par la force de ses principes, et par les conséquences claires et évidentes qui s'en ensuivent.

IV. *Du consentement à la haine de Dieu, et des autres effets de la damnation.* — C'est ce que disait le prophète : « Les œufs de l'aspic sont éclos, et » de ce qui a été couvé il sortira une vipère[2]. » Il est vrai que notre auteur rejette avec horreur les conséquences qui suivent de l'acquiescement simple à sa juste condamnation[3], qui sont non-seulement la cessation de l'amour de Dieu, mais même sa haine : et néanmoins ces conséquences suivent de ce principe. Car, puisque ceux qui acquiescent à leur juste réprobation, le font par un zèle insensé pour la justice divine, il faut nécessairement qu'ils la prennent telle qu'elle est en effet en elle-même, et non comme ils se l'imaginent. Or la justice divine considérée en soi a cet effet, d'ôter aux damnés tous les moyens d'aimer Dieu, en les abandonnant tellement à eux-mêmes, qu'ils haïssent même la perfection de son être et sa bonté infinie : ce qui est le plus dur châtiment de la justice vengeresse de Dieu sur les impies. Mais quelque horreur qu'aient nos mystiques, de ces choses, ils ne peuvent s'empêcher d'y donner

1. *Avertiss., p.* 28. — 2. *Expl. des Maxim., etc., p.* 203, 204. — 3. *Avertiss., p.* 3, 4, *dans le livre p.* 34, 35, 261. — 4. *Idem, p.* 16, 23, *dans le livre p.* 34, 35, 261, 271, 272, *etc.*

1. Ci-dessus, *n.* 2, *propos.* 7. — 2. *Is.*, LIX. 5. — 3. *Explicat. des Maxim., etc., pag.* 91, 92.

diligentiùs de re spirituali ac vitâ interiore dicere gloriatur, in hos gravissimos ac notissimos errores impegisse, neque ab iis ullâ se ratione dimoveri passum, magno nostro et collegarum amicorumque luctu.

Accessit ad cumulum, quod de oratione quietis dicere aggressus, negare non potuit, quin ad eam paucissimis tantùm aditus et vocatio pateret, reliquis etiam sanctissimis maneret inaccessa; quod vitæ spiritualis auctores uno ore confirmant : hæc, inquam, certissima et evidentissima negare non potuit. Cæterùm nescio quo pacto non vidit quæ hinc essent consectanea : quippe qui eam orationem in purissimo ac sanctissimo perfectissimoque amore collocarit; unde conjectus est in eas angustias, ut fateri cogeretur, non christianos omnes, non etiam sanctissimos, vocari ad christianam perfectionem, quæ in amando consistat : magnâ christiani nominis, christianæ vocationis, et Evangelii contumeliâ.

Hæc igitur viri illustrissimi summa doctrinæ est : quæ quàm consentiat Molinosi propositionibus à Sede apostolicâ condemnatis, præsertim verò VII, XII, XXXI, XXXV, aliisque dogmatibus, quæ in eodem Molinoso et asseclis meritò reprehenduntur, hîc conticescimus; cùm id, et res ipsa testetur, et ex nostro tractatu de Statibus Orationis facilè appareat.

III. *Secunda pars scripti : de consequentibus : ac primùm de vitiosis actibus unà cum virtute conjunctis.* — Jam ergo de consequentibus pauca dicamus. Neque enim hunc librum eò duntaxat nomine exitiosum putamus, quòd catholicæ fidei adversa doceat; sed eò vel maximè, quòd ad pejora quoque, ipsique auctori improbata, deducat incautos.

Tale profectò istud est : animam per actus directos et reflexos ita in duas partes esse separatam, ut consistant in eâ simul et in actu directo perfecta spes, et in reflexo plena desperatio, ut est suprà positum; quo ritu modoque, et cum perfectâ fide, plenus perfectusque consensus in infidelitatem constet, ac tentatio in actu reflexo victrix non excludat vitium illud ad quod animum impellit : quod cùm ad omne flagitii genus pateat, cum omnibus vitiis conjunctæ virtutes oppositæ permanebunt : unde existent illa probrosa, quæ in Molinoso cum totâ Ecclesiâ noster detestatur quidem; vi tamen decretorum suorum, certæque et perspicuæ consecutionis, inducit.

IV. *De consensu in odium Dei, aliisque damnationis effectis.* — Hoc igitur est, quod Propheta dicebat : *Ova aspidum ruperunt, et quod confotum est, erumpit in regulum :* noster quidem horruit consecutiones eas, quæ ex consensu simplici in damnationem oriuntur : nempe, ut non modò à Dei amore cessetur, sed etiam ut odio sit Deus : at interim ista ex ipso principio consequuntur. Qui enim consentiunt in reprobationem justam, cùm id præpostero divinæ ustitiæ studio faciant, eamdem consectentur necesse est, ut in se vivit vigetque; non ut eam animo fingunt et informant. Ut autem in se est, omnia à damnatis aufert, quibus ament Deum : eosque ita permittit sibi, ut odio habeant ejus perfectionem, bonitatemque summam; quod vel est acerbissimum divinæ justitiæ impios persequentis effectum : quæ quatumlibet nostri horreant, tamen prohibere non possunt, quominus dent locum secuturis; quæque horrent vel maximè, ipsâ consecutione pariant. Sic ergo, dum Molino-

lieu, et d'établir par des conséquences, les abominations qui leur sont le plus en horreur. Ainsi, en fomentant comme un mauvais germe les principes du molinosisme, sans y prendre garde et sans le savoir, ils ne produisent que des choses venimeuses et empoisonnées.

V. *Du fanatisme.* — De là vient aussi le fanatisme encore plus pernicieux. Car, puisque l'on borne le devoir du directeur *à laisser faire Dieu*, et qu'on lui défend de « parler jamais du pur » amour, que quand Dieu par l'onction intérieure » commence à ouvrir le cœur[1] : » il s'ensuit qu'on ne peut appliquer à cet amour, auquel consiste la perfection chrétienne, cette parole de l'Apôtre : « La foi vient par l'ouïe, et l'ouïe par la parole de » Jésus-Christ; » ni celle-ci : « Comment croiront-» ils en celui qu'ils n'ont pas ouï? mais comment » écouteront-ils, si on ne les prêche[2]? » D'où il faut conclure, que s'estimant très-parfaits dans leur esprit, ils s'imaginent être mus par inspiration, et n'avoir plus besoin de se conduire par la parole de Dieu, ou qu'ils prennent pour directeur celui qu'ils croient agité par un semblable transport : ce qui est le pur fanatisme, justement attribué à Molinos et à ses sectateurs, rejeté au contraire par notre auteur[3], et que néanmoins il a établi par une conséquence nécessaire.

Il faut ici rapporter ce que nous avons dit des objets, autres que l'idée purement intellectuelle et abstraite de l'être infini[4] : lesquels, selon l'auteur, sont présentés à notre esprit par une impression particulière de la grâce et non volontairement : d'où il arrive que les âmes ne s'occupent plus de ces objets par leur propre choix, mais parce qu'elles y sont mues par impulsion.

Il faut encore rapporter au fanatisme les propositions que nous avons citées[5], où sont exclus tous actes de propre effort et de propre industrie. Aussi ces actes sont-ils tellement embrouillés, et embarrassés de tant de difficultés par l'auteur dans l'article XI de son livre[1], qu'il semble ne les avoir proposés aux prétendus parfaits que pour leur inspirer la pensée d'abandonner le soin de leur salut, et de se laisser emporter par leur instinct. L'exception alléguée du cas du précepte est vaine, puisque ce cas est très-rare dans les principes affirmatifs; et qu'à peine a-t-il lieu dans quelques moments de la vie, en sorte que dans les autres temps, les âmes s'imagineront être entraînées par un ravissement divin, et ne se voudront plus conduire par raison ni par prudence.

Cette doctrine est appliquée par l'auteur aux actes mêmes réfléchis[2], qui sont les plus fréquents et les plus libres de la vie chrétienne. Il veut que l'âme soit indifférente à les produire; en sorte que, hors le cas du précepte, qui est très-rare, comme on a dit, elle ne puisse réfléchir sur elle-même et sur ses propres pensées, que quand elle s'y sent attirée par une impression particulière de la grâce, sans se servir presque jamais de son propre choix, de son propre effort, ni de l'excitation de sa propre volonté, mais en arrêtant tous les actes réfléchis, et les tenant comme en suspens dans l'attente de l'impression divine : ce qui accoutume les âmes faibles, mais séduites par cette vaine apparence de perfection, à attribuer tous leurs mouvements et toutes leurs imaginations à l'impulsion divine, et à l'attendre dans toutes leurs actions.

VI. *Des autres conséquences.* — Mais quelle illusion est celle-ci, d'accoutumer les âmes à regarder comme intéressés, les saints gémissements de l'Église, pressée dans cet exil, du désir de posséder son époux au milieu des joies du ciel? d'estimer un saint Paul mercenaire, lorsqu'il est avide du bonheur d'être avec Jésus-Christ[3], comme d'un gain qui anime son espérance : et les martyrs mercenaires aussi, lorsque se voyant, avec le même saint Paul[4], des victimes destinées à la mort et prêtes à être immolées, ils se sentent plus puissamment excités par la récompense prochaine? Par

1. *Explic. des Maxim., etc.*, p. 35. — 2. *Rom.*, X. 14, 17. — 3. *Explicat. des Maxim., etc., pag.* 68. — 4. Ci-dessus, *n.* 2. — 5. *Idem.*

1. *Explic. des Max., etc., pag.* 95, 97, 99, *etc.* — 2. *Idem, p.* 117, 118. — 3. *Philipp.*, I. 21, 22, 23. — 4. *II. Tim.*, IV 6, 7, 8.

sismi semina ac principia fovent, incauti et nescii, non nisi venena pestesque excludunt.

V. *De fanatismo.* — Hinc etiam periculosissimo fanatismo locus. Cùm enim directorum officium eo contineri coercerique doceatur, « ut Deum agere sinant, neque unquam de puro » amore disserant, nisi præeunte Deo et cor aperiente per in» teriorem unctionem » : hinc profectò fit, ut ad illum amorem, quo christianæ vitæ perfectio constat, non pertineat illud : « Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi : » nec illud : « Quomodo credent ei, quem non audierunt? quo» modo autem audient sine prædicante? » Ex quo consequitur, ut non Dei verbo se regi, sed instinctu agi putent, seque suo spiritu perfectissimos cogitent, aut directorem sequantur eum, quem pari impetu rapi et instigari credant; qui merus purusque fanatismus est, Molinoso ejusque asseclis meritò imputatus : et à nostro quidem auctore improbatus; sed interim per necessariam consecutionem invectus.

Eodem pertinent suprà memorata, de objectis, præter abstractissimam rationem entis; peculiari instinctu nec voluntariè in animum inferendis : quo fit, ut ad pleraque objecta, non voluntariâ electione, sed impetu moveantur.

Item huc spectant alia quoque suprà memorata, de excludendis actibus propriæ industriæ, propriique conatûs : qui sanè actus in auctoris articulo XI tot difficultatibus impediti intricatique prodeunt, nihil ut sit proprius, quàm ut illi qui perfecti videri volunt, curam omnem suî abjiciant, seque instinctu agi sinant : vanaque est exceptio de præcepti casu, qui in præceptis affirmativis est rarissimus, ac vix unquam ad certa momenta revocandus : quo fit, ut animæ in aliis quibusque momentis, non se ratione aut prudentiâ, sed impetu rapi putent ac velint.

Quod etiam protenditur ad reflexos actus, quæ pars est vel maxima, eaque liberrima christianæ vitæ : ad quos actus scilicet anima per sese indifferens habeatur, et extra præcepti casum, qui, uti prædictum est, sit infrequentissimus, ad seipsam in se suaque cogitata reflectendam, solo gratiæ attractu impellatur, nullo ferè relicto proprii consilii, propriique conatûs, et excitatæ propriæ voluntatis officio; sed cohibitis reflexis actibus, et à divini instinctûs expectatione suspensis : quibus omnibus imbecilles animæ, delusæ scilicet vanæ perfectionis imagine, suos motus et instinctus Deo impulsori imputare, ejusque impulsum expectare assuescant.

VI. *De aliis consecutionibus.* — Jam illud quàm noxium assuescere animas, ut Ecclesiam ad cœli gaudia et sponsi amplexus assiduè suspirantem, putent mercenariam : Paulum mercenarium, Christum lucrifacere cupientem, et huic lucro inhiantem : martyres mercenarios, qui cum eodem Paulo jam delibati, ac tempore resolutionis instante, in mercede cogitandâ et quærendâ toti sint : mercenarium etiam istud Ignatii, provocaturi feras, ac dicentis : Quid mihi prosit intelligo; quò utilitas illa possidendi Christi maximè commendatur : mercenarios denique omnes, qui morientes illud exclament : *In manus tuas Domine;* et illud : *Domine Jesu, suscipe spiritum meum;* et illud : *Me expectant justi, donec retribuas mihi :* et alia ejusmodi, non nisi à puro castoque amore dictata. Quæ si animo vilescant; si præter unam entis

la même raison, il faudra encore écouter comme intéressée, cette parole de saint Ignace, lorsque s'animant à irriter contre soi-même les bêtes auxquelles il était condamné, il disait : « Je sais ce » qui m'est avantageux; » par où ce saint homme excitait en son cœur ce noble intérêt de posséder Jésus-Christ. Il y a un semblable inconvénient à réputer mercenaires tous les saints lorsqu'ils s'écrient en mourant : « Seigneur, je remets mon » âme entre vos mains : » et encore : « Seigneur » Jésus, recevez mon esprit : » et encore : « Les » justes attendent que vous me donniez ma récom- » pense : » et tant d'autres paroles, poussées par le mouvement d'un saint et chaste amour. Que si les âmes méprisent ces sentiments, si elles ne trouvent en Dieu et en Jésus-Christ d'autre nourriture de leur piété, que la seule idée purement intellectuelle et très-abstraite de l'être infini; enfin si Jésus-Christ même leur tourne à dégoût : que reste-t-il autre chose, contre le dessein de l'auteur, mais par des conséquences certaines, que d'établir le déisme, ce qu'à Dieu ne plaise, en éteignant tous les sentiments de la piété chrétienne, ou en la faisant consister dans de vains discours et dans des pointilles? Ce n'est donc pas en vain que l'Eglise romaine, mère des Eglises, s'est élevée avec tous les gens de bien contre ces nouvelles imaginations, et qu'elle a cru qu'elles mettaient la foi et toute la religion en péril.

VII. *Troisième partie de cet ouvrage : Des défenses et des explications de l'auteur : et premièrement de ses défenses.* — Il est temps maintenant de répondre aux nouvelles défenses, que l'auteur répand dans le public. Car on n'entend parler que de ses lettres qui sont entre les mains de tout le monde, et surtout de celle qu'on dit être écrite à un ami, dont voici l'abrégé[1] : « Que toute sa doc- » trine se réduit à deux points : le premier, que la » charité est un amour de Dieu pour lui-même, » indépendamment du motif de la béatitude qu'on » trouve en lui : le second, que dans les âmes par- » faites c'est la charité qui prévient et anime toutes » les vertus, et qui en commande les actes pour » les rapporter à sa fin, en sorte que le juste de » cet état exerce alors d'ordinaire l'espérance et » toutes les autres vertus avec tout le désintéres- » sement de la charité même. » Sur quoi nous remarquons d'abord, que l'auteur se traite trop favorablement, puisqu'après tant de griéves erreurs, il réduit la question à deux chefs, et laisse les autres qui ne sont pas moins importants. Mais nous allons faire voir en peu de mots, que la défense même qu'il tire de là est également vaine et fausse.

VIII. *Première partie de la défense : De la charité désintéressée, et exempte du motif de la béatitude.* — Car, pour commencer par la définition de la charité, dont toute l'Ecole convient, j'avoue qu'elle regarde Dieu en soi-même, comme l'objet de notre amour absolu et sans aucun rapport à nous, et par conséquent indépendamment du motif même de la béatitude : ce qui fait que la même Ecole propose l'espérance comme mercenaire de sa nature, et ayant en vue la récompense comme son motif; au lieu qu'elle définit la charité comme désintéressée, parce que, tout enflammée de la beauté des perfections divines, elle ne se laisse toucher d'aucun désir de la récompense : cette doctrine est enseignée presque par toute l'Ecole, et surtout par Scot et ses disciples, de sorte qu'elle ne peut être condamnée en aucune manière. L'auteur donc, mettant en ce point toute sa confiance, se plaint d'être inquiété et accusé sur un sentiment qui lui est commun avec les scolastiques : mais il se joue visiblement des théologiens.

Et premièrement, il est certain que la définition de la charité, dans laquelle il met sa défense, ne regarde aucunement la question que nous avons à traiter ensemble. Car qu'est-ce que les théologiens veulent ici définir, si ce n'est la charité commune à tous les saints et à tous les justes? Or ce n'est pas là de quoi il s'agit présentement : il s'agit de savoir ce que c'est que cet amour pur, dans lequel notre auteur fait consister l'état des parfaits : on demande si cet amour pur, tel que l'auteur le pro-

1. *Lettre du 3 août 1697.*

illimitatam abstractissimamque rationem nihil est in Deo vel Christo quod sapiat; denique si Christus ipse fastidio est : quid superest, nisi ut, reluctante licet auctore, tamen ex consequentibus, quidam (quod absit) deismus inolescat, et christiana pietas extinguatur, aut in vaniloquiis et argutiis collocetur? ut non frustrà adversùs nova ista commenta boni omnes, ipsaque Ecclesia Romana mater Ecclesiarum insurgat, ac de summâ fidei ac religionis agi credat.

VII. *Tertia scripti pars : de defensionibus et explicationibus : ac primùm de defensionibus.* — Jam defensionem illam aggrediar, quam auctor spargit in vulgus. Currunt enim, per ora et manus, ejus epistolæ, ac præsertim illa quæ ad amicum scripta perhibetur, cujus quidem summa est : Omnem doctrinam suam duobus contineri : primum, ut concedatur charitatem esse amorem Dei in se, à beatitudinis studio absolutam : alterum, ut item concedatur, in perfectis animabus plerumque charitate præveniri et incitari virtutes omnes, maximè verò spem; quæ ab eâ imperata, haud magis mercenaria quàm ipsa sit charitas. Quâ in re id statim animadvertimus, auctorem nimis favere sibi : quòd tot ac tantis erroribus implicitus, ad duo tantùm capita quæstionem redigat; reliqua haud minùs gravia prætermittat. Et tamen ad cumulum, ex his ductam defensionem, ut falsissimam, ita vanissimam esse paucis conficimus.

VIII. *Prima pars defensionis : de charitate non mercenariâ, atque à beatitudinis studio absolutâ.* — Nam quod attinet ad charitatis definitionem illam, quam Schola communiter tradit, planè confitemur ejusmodi esse, ut Deum in seipso spectet et diligat amore absoluto, ac libero ab omni respectu ad nos, adeoque à studio ipsius beatitudinis : quo fit, ut eadem Schola spem quidem ex se mercenariam esse decernat, ut quæ mercedi studeat; charitatem verò haud mercenariam esse definiat; ab illo quippe studio liberam, et unâ Dei perfectione flagrantem : quod nemo condemnare possit, cùm sit à totâ ferè Scholâ, ac maximè Scoti Scotistarumque traditum. His igitur confisus auctor, notari et accusari se deplorat pro eâ sententiâ, quam cum totâ ferè Scholâ communem habeat : sed palam illudit theologis.

Primùm enim, eam quâ se tuetur definitionem charitatis, ad quæstionem nostram minimè attinere certum. Quid enim est illud, quod hîc theologi definere satagunt? profectò nihil aliud, quàm illam communem justis sanctisque omnibus charitatem : at de illâ nihil nunc quæritur : omnino quæritur de amore illo puro, quo perfectorum statum constitui contendit auctor : deturne ille amor, communi quâ justi sumus charitate perfectior, qualem ille fungit, quæritur : quis ille sit quæritur : de illâ charitate communi nihil omnino quæritur. Quare, cùm ad communem notionem charitatis provocat, imponit theologis, patronos sibi quærit præter rei veritatem; ejusque defensio mera ludificatio est.

Deinde, id quod ipse assumit ad defensionem, idem ipse labefactat. Conqueritur enim non agnosci à nobis charitatem illam non mercenariam, quæ fideles justificet. At contrà is ipse est, qui justificantem illam charitatem toto passim libro vocet mercenariam : amorem verò purum seu non mercenarium altiore reponat loco, et perfectissimis tantùm attribuat; quo fit,

pose, est plus parfait que la charité commune par laquelle nous sommes justifiés : on demande quel est cet amour pur : et il n'est nullement question de la charité commune à tous. C'est donc imposer aux théologiens, que de recourir à la notion commune de la charité ; c'est se chercher des partisans contre la vérité de la chose ; et cette défense est une illusion manifeste.

J'ajoute que c'est détruire ce qu'on avance pour sa justification. Car l'auteur se plaint que nous ne reconnaissons point cette charité désintéressée qui justifie les fidèles : et c'est lui-même, au contraire, qui dans tout son livre nous donne comme intéressée la charité justifiante[1], en mettant son amour pur ou désintéressé dans un degré plus haut, qu'il n'attribue qu'aux parfaits : ce qui le fait tomber lui-même, et non pas nous, dans l'erreur qu'on vient de voir, et se combattre de ses propres armes : tant sa défense est vaine et illusoire.

Enfin, il n'entend pas même la définition qu'il prend pour le fondement de sa défense. Car, quand les théologiens disent que la charité ne regarde que Dieu en soi-même, sans aucun rapport à nous ; c'est en le considérant comme son objet, qu'ils appellent spécifique : en sorte qu'ils sont tous d'accord, sans qu'aucun ose le nier, qu'en même temps, les bienfaits de Dieu qui se rapportent à nous, nous sont une source inépuisable d'amour et nous excitent par des motifs très-pressants, quoique moins principaux, à aimer de plus en plus cette excellence infinie : ainsi, pour parler dans la rigueur et dans la précision scolastique, il suffirait à la charité d'avoir pour objet Dieu très-bon en soi, qui est son objet spécifique, sans lequel la charité ne peut être : mais dans la pratique la charité embrasse tout ; elle nous présente Dieu tout entier, si l'on peut parler ainsi, comme très-bon en soi, et comme très-bienfaisant envers nous par cette plénitude de bonté : enflammés par tous ces motifs, nous nous écoulons en lui, nous nous y attachons, et nous y demeurons collés sans que nous puissions être arrachés de cette source de bonté aussi féconde que parfaite. Ainsi ce que dit l'Ecole dans la définition de la charité, qu'elle se porte à Dieu sans aucun rapport à nous, doit s'entendre par abstraction et non par exclusion ; parce qu'on peut bien ne pas penser à cette bonté répandue de toutes parts, mais non en exclure la considération si capable d'enflammer notre amour, et en qui se réunissent tous nos biens comme dans leur source.

Gardons-nous donc de croire que les écoles chrétiennes puissent retrancher d'entre les motifs de la charité, celui qui semble mis exprès à la tête du précepte même de l'amour de Dieu, quoiqu'il se rapporte si fort à nous : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu[1] : » et celui-ci, qui ouvre le cœur à l'amour : « afin qu'il te tourne à bien : » et cet autre, qui est une suite de l'amour de Dieu envers nous : « et néanmoins le Seigneur s'est » collé à tes pères..... Aime donc le Seigneur ton » Dieu[2]. » A Dieu ne plaise que Jésus-Christ notre Sauveur soit un obstacle à la nature de la charité chrétienne, ce qui serait une impiété : ou que, pour l'exciter en nous, cette parole soit inutile : « Dieu a tant aimé le monde[3] : » et celle-ci : « Aimons donc Dieu, puisqu'il nous a aimés le premier[4] : et encore : « Celui à qui on remet moins, » aime moins[5] : » on voit au contraire dans ces dernières paroles, un puissant motif de l'amour par lequel la pécheresse a été justifiée, et qui néanmoins est clairement et distinctement uni aux bienfaits divins. A Dieu ne plaise que l'épouse tout enflammée du désir de posséder Jésus-Christ, et déjà reçue dans ses chastes embrassements, en soit réduite à l'exercice d'un amour intéressé, et mise au rang des âmes mercenaires. Quiconque fait consister la vraie piété dans des nouveautés si étranges, se déclare non-seulement ignorant dans la sainte Ecriture, mais encore ingrat, sans cœur, sans humanité, et incapable des sentiments de l'amour même.

Saint Augustin, bien éloigné de ces pensées,

1. *Expl. des Maxim.*, p. 14, 15.

1. *Deuter.*, VI, 5, 18. — 2. *Idem*, X. 15 ; XI. 1. — 3. *Joan.*, III. 16. — 4. *I. Joan.*, IV. 19. — 5. *Luc.*, VII. 47.

ut in id quoque, quo se tutum velit, non nos utique, sed ipse, ipse, inquam, impingat : usque adeo vana ac ludificatoria ejus defensio est.

Denique, ne quidem intelligit definitionem illam, quâ vel maximè nititur. Sic enim tradunt theologi, charitatem uni Deo in se spectato esse deditam, *nullo respectu ad nos* ; ut id ad specificum, quod aiunt, objectum unicè referri velint : non interim negent, imò uno ore fateantur omnes, divina beneficia quæ nos respiciant, ad illam excellentiam infinitam magis magisque diligendam, secundaria quidem, sed tamen maxima incentiva, et amandi fomitem inextinctum ministrare : ut, scholasticè quidem et speculativè, charitati sufficiat Deus in se excellens et optimus ; quod est objectum specificum, sine quo ipsa charitas stare non possit : cæterùm ipso usu, et in praxi, ut aiunt, valeat illa complexio, quâ Deum totum, si ita loqui fas est, et ut est in se optimus, et ut ex illâ quoque bonitatis plenitudine erga nos beneficentissimus, consectati, in eum colliquescimus, ipsi adhæremus, ipsi conglutinamur ; nec ab illo tam perfectæ quàm profluæ bonitatis fonte, divelli nos patimur. Quo fit, ut istud, *nullo respectu ad nos*, in Scholæ definitione positum, abstractivè quidem, non autem exclusivè intelligi oporteat : nec omitti debeat etiam à perfectis, suo tempore et loco, ad inflammandum amorem, effusissima illa beneficentia Dei, quæ cum divino bono bona nostra omnia complectatur.

Absit autem à nobis, ut scholæ christianæ in eam abeant sententiam, quæ ab incentivo charitatis prohibeat istud, in ipso capite præcepti charitatis tam disertè positum, maximo respectu ad nos : *Diliges Dominum Deum tuum* : et illud præparatorium : *ut bene sit tibi* : et istud consectaneum : *et tamen patribus tuis conglutinatus est Dominus... Ama ergo Dominum Deum tuum.* Absit, ut Redemptor Christus, quod esset impium, à christianæ charitatis ratione arceatur : aut ad illam inflammandam vacare credatur istud : *Sic Deus dilexit mundum* : et istud : *Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos* : et istud : *Cui minùs dimittitur, minùs diligit* : incentivo amoris, quo justificata peccatrix est, cum ipsâ beneficentiâ clarè distinctèque conjuncto. Absit, ut sponsa, tota in amplexus ruens, et Christi sitiens, ideo minùs casto amore fungatur, atque inter mercenarios ablegetur : quæ absurda et infanda, si quis in veram genuinamque pietatem induxerit, non tantùm Scripturarum imperitus, sed etiam ingratus, excors, humanitatis expers, ipsiusque amoris nescius habeatur.

Non ita Augustinus, millies ad castum gratuitumque amorem referens ipsum potiundi Dei desiderium : quos locos si torqueri vanis sinamus argutiis, jam ipsa cum Augustini decretis atque principiis antiqua purissimaque theologia evanescit : evanescit illa distinctio rerum utendarum ac fruendarum, quam ab eodem Augustino promptam Magister et interpretes, hoc est scholastici omnes, pro certo fundamento posuere : ac nequidem valeat illa definitio charitatis, quam idem sanctus Augustinus tradidit, ac sanctus Thomas repetiit, « motus animi » ad fruendum Deo propter seipsum. »

Neque par est, ut credamus scholasticam theologiam à Patrum theologiâ, hoc est à suis fontibus discrepare : sanctus

rapporte cent et cent fois le désir même de voir Dieu, à l'amour chaste et gratuit : et si l'on souffre que ces beaux endroits soient détournés par de vains raffinements, cette pure et ancienne théologie s'évanouira avec les maximes et les principes de ce Père : cette belle distinction des choses dont on peut user, et de celles dont on doit jouir, disparaîtra, quoiqu'enseignée par ce saint docteur, et posée depuis par le Maître des Sentences, par ses interprètes, et par tous les scholastiques, pour fondement de la théologie : et la définition même de la charité, que saint Augustin nous a donnée[1], et que saint Thomas a répétée après lui[2], qui porte qu'elle n'est autre chose qu'un mouvement de l'âme pour jouir de Dieu pour l'amour de lui-même, ne demeurera pas sans atteinte.

Mais on ne peut croire que la théologie scholastique soit différente de celle des saints Pères d'où elle tire son origine. Saint Thomas est tout à fait de notre sentiment : saint Bonaventure de même : tous deux sont purs augustiniens : Scot, qui semble s'éloigner d'eux[3], convient néanmoins avec eux dans le principe ; car à l'objet principal de la charité, qui est l'excellence de Dieu, il joint de seconds motifs qui nous attirent à l'amour de Dieu, parce qu'il nous aime, qu'il nous rend amour pour amour, et nous donne des preuves de son amour, dans la création, dans la rédemption, et dans la béatitude éternelle qu'il nous destine : ce qui est en Dieu, dit-il, une *amabilité* particulière, dans laquelle tous ces motifs sont renfermés avec sa bonté et ses perfections infinies, pour ne faire de tout, poursuit-il, qu'une seule raison de l'aimer. Suarez qui le suit[4], et tous, en un mot, avouent sans contredit qu'aimer Dieu comme bienfaisant, est un acte de charité ; parce que les bienfaits divins, et cette bonté toujours prête à se répandre, enfin l'amour divin même qui est la source d'où coulent les faveurs et les bienfaits, est en Dieu une excellence particulière qui excite et qui anime l'amour : de sorte que rejeter ces beaux motifs sous ombre de perfection, c'est avouer qu'on n'a pas les premières teintures de la théologie. C'est néanmoins ce qu'a fait Molinos ; et parmi nous cette femme qui s'est donnée pour chef et maîtresse des quiétistes : mais c'est ce que fait encore, à notre grande douleur, un si grand archevêque ; qui n'en est pas plus excusable (il le faut bien dire) pour avoir couvert le quiétisme de spécieuses couleurs, puisque cette belle enveloppe ne le rend que plus dangereux.

IX. *Seconde partie de la défense : Que l'espérance commandée par la charité, n'est pas moins désintéressée que la charité même.* — Par ces principes, la seconde partie de la défense tombe par terre : qui est « que dans la vie des âmes les plus par» faites, c'est la charité qui prévient toutes les » autres vertus, qui les anime et qui en commande » les actes pour les rapporter à sa fin : en sorte » que le juste de cet état, exerce alors d'ordinaire » l'espérance et toutes les vertus avec tout le dé» sintéressement de la charité même, qui en com» mande l'exercice : » ce qui n'a aucun sens ; puisque si l'espérance, aussi bien que la charité, pouvait être sans le désir de la béatitude, qui est ce que l'Ecole nomme intéressé, l'espérance n'espérerait rien, pas même la béatitude que Dieu promet.

Ajoutons cette question : Pourquoi la charité qui est désintéressée commande-t-elle avec tant de soin l'espérance de la récompense? C'est sans doute pour obéir à Dieu qui l'ordonne ainsi. Mais pourquoi Dieu veut-il que l'espérance elle-même soit excitée et commandée par la charité : sinon pour l'échauffer davantage et servir à son affermissement? Autrement saint Paul aura dit sans raison « que la charité est la fin du précepte[1]. » Voici donc la fin où la charité dirige l'espérance : c'est que par elle la charité jette de plus profondes racines, étant excitée par le motif pressant de la récompense : tant la récompense est proposée, en tout état, pour exciter, nourrir et augmenter la

1. *S. Aug., de Doct. christ., lib.* III, *cap.* X, *n.* 16, *t.* III, *col.* 50. — 2. *S. Thom.*, 2. 2, *q.* 23, *art.* 2. Sed contrà. — 3. *Distinct.* 27, *q. unic.*, *n.* 8. — 4. *Suar., de charit., disp.* 1, *sect.* 2, *n.* 3.

1. *I. Tim.*, I. 5.

Thomas totus noster est : sanctus Bonaventura noster : ambo Augustini toti sunt : quin etiam Scotus ab iis dissentire visus, summâ ipsâ convenit : cumque primario charitatis objecto, quæ Dei excellentia est, conjungit *secundarias rationes objectivas, allicientes ad amandum Deum ;* quòd amet, quòd redamet, seque amare demonstret, *sive creando, sive reparando, sive disponendo ad beatificandum :* quæ quidem sint in Deo *specialis amabilitas,* atque in unam amandi rationem, cum perfectissimâ et infinitâ ejus bonitate coalescant. Hunc secuti Suarez, aliique passim omnes, amorem erga Deum ut beneficum charitate elici confitentur ; eo quòd beneficum illud, suique diffusivum, et ipse amor divinus, largiendi ac benefaciendi fons, sit quædam excellentia in Deo amorem illiciens ac provocans : ut qui hæc omittat, perfectionis specie, ab omni theologiâ alienum se esse fateatur. Hoc fecit Molinosus : hoc illa apud nos fœmina Quietistarum dux et magistra : quodque est dictu acerbissimum, hoc tantus Archiepiscopus : neque eo magis excusandus, quòd Quietismum illum, absit verbo injuria, eo periculosiùs, quo speciosiùs et artificiosiùs colorat et pingit.

IX. *Secunda pars defensionis : quòd spes à charitate imperata, haud magis quàm charitas sit mercenaria.* — Hinc facilè secunda defensionis pars corruit. Sic autem se habebat. Plerumque in perfectis charitate præveniri et incitari virtutes omnes, maximè vero spem, quæ ab eâdem scilicet charitate imperata, haud magis quàm charitas sit mercenaria : nullo planè sensu : tanquam æquè ac ipsa charitas, à beatitudinis studio, in quo illud est Scholæ mercenarium constitutum, spes secludi possit. Cujus ergo rei erit spes? nullius profectò rei, quando nec ipsius promissæ à Deo beatitudinis.

Addamus et quæstiunculam : cur tanto studio charitas haud mercenaria, mercedis spem imperet? ut Deo pareat? rectè : cur autem jubet Deus ut à charitate spes ipsa mercedis excitetur, imperetur? Nempe ut serviat charitati, ut charitatem inflammet, confirmet, augeat ; alioqui vacat illud : *Finis præcepti charitas.* Huc ergo spem mercedis ciet charitas, ut instimulante, movente, urgente mercede, charitas invalescat : adeo quocumque statu, merces illa apta nata est ad fovendam, excitandam, augendam charitatem : apta nata est charitas, ut illâ mercede, quæ Deus est, inardescat.

Huc etiam pertinet illa sæpe memoranda Concilii Tridentini definitio, de vitâ æternâ omnibus, atque adeo perfectissimis, tanquam mercede proponendâ : en *tanquam mercede ;* sub ipsâ ratione mercedis, nec minùs manifestum illud ejusdem Concilii, *de socordiâ excitandâ*, ac de justis, imò etiam perfectissimis, Davide, Mose, cæteris, *intuitu quoque mercedis æternæ, ad currendum in stadio sese cohortantibus ;* quâ definitione constat, nedum intuitu mercedis æternæ decrescat charitas, fiatque imperfectior aut impurior ; contrà perfectiorem, alacriorem, vividi oremque fieri.

Quidquod illa, quæ trahitur ad perfectionis statum, spei ac virtutum imperatrix incitatrixque charitas, etiam in justorum imperfectorum statu ab auctore collocatur? nempe illius hæc sunt de quarto statu, qui est justificantis quidem sed imperfectæ charitatis : ut « gloria Dei præcipuè diligatur, ibique » propria beatitudo, non nisi ut medium, ad hunc ultimum

charité : tant la charité a besoin d'être enflammée par la récompense, qui n'est autre que Dieu même.

C'est aussi à cette fin qu'il faut rapporter la définition du concile de Trente[1], qu'on ne peut trop répéter, « que la vie éternelle doit être proposée » comme récompense à tous les justes, » même aux plus parfaits. Ceci est précis : la récompense est proposée *comme récompense;* par ce motif, par cette vue. Aussi cet autre décret du même concile n'est-il pas moins évident, où il dit que, « pour » exciter notre paresse, » les justes et même les plus parfaits, un David, un Moïse et les autres, « s'animent dans leur course par la vue de la ré» compense éternelle[2] : » en sorte qu'il demeure pour constant, par cette décision, que loin que la charité diminue, soit plus imparfaite et moins pure par la vue de la récompense éternelle, elle en devient au contraire plus parfaite, plus vive et plus agissante.

Cependant cette charité qui excite et qui commande l'espérance et toutes les vertus, quoique d'un côté l'on y mette la perfection, de l'autre se trouve placée dans les états imparfaits. Car voici ce qu'on en dit en parlant du quatrième état, qui est celui de l'amour justifiant, mais encore imparfait : « Alors l'âme aime principalement la gloire de » Dieu, et elle n'y cherche son bonheur propre, » que comme un moyen qu'elle rapporte et qu'elle » subordonne à la fin dernière, qui est la gloire » de son Créateur[3]. » Or il est évident, par ces paroles, que l'objet de la charité, qui est la gloire de Dieu, étant la fin dernière, prévient nécessairement dans l'intention, la recherche de la récompense, qui n'est que le moyen; et ce principe une fois posé, il ne reste rien au delà pour établir le pur amour qu'on nous vante tant. Par conséquent nos mystiques confondent les états, et ils embrouillent tout : tant il est vrai qu'ils n'ont de recours qu'à des pointilles et à de vaines subtilités, qui n'ont ni suite, ni liaison, ni fondement.

1. *Sess.* VI, *cap.* 16. — 2. *Idem*, *cap.* 11. — 3. *Explic. des Maxim.*, *etc.*, *pag.* 9.

X. *Quel est véritablement l'amour pur.* — Combien plus serait-il conforme à la saine doctrine, d'établir l'amour pur et chaste, en enseignant aux parfaits, non à rejeter la vue du salut et de la récompense éternelle, contre la définition du saint concile de Trente; mais à se purifier, autant qu'il est possible, des désirs terrestres, et des convoitises qui sans cesse combattent en nous l'ardeur de l'amour de Dieu; et à marcher d'un pas égal dans les voies du salut, au milieu des prospérités et des adversités du monde, ou même dans les sécheresses et dans les consolations de la vie spirituelle, et dans les vicissitudes d'une âme tantôt fervente et tantôt abattue et découragée; en quoi principalement les spirituels, et saint François de Sales à leur tête, dans tous ses ouvrages, font consister la nature de l'amour très-parfait?

Maintenant, pour ce qui regarde la sollicitude que nous devons rejeter en Dieu, et l'acte d'abandon qui y est joint, par lequel nous lui remettons et nous-même et nos intérêts, nous apprenons de saint Pierre[1], à fonder cet acte d'amour le plus pur et le plus parfait, non point sur l'indifférence du salut, mais à nous convaincre, que *Dieu a soin de nous :* par où il nous conduit, non à attendre le secours divin dans l'oisiveté, « mais à nous rendre » sobres et vigilants : et à faire tous nos efforts, » pour affermir notre vocation et notre élection » par les bonnes œuvres[2], afin que Dieu nous » trouve purs et irrépréhensibles dans la paix[3]. » Nous n'en dirons pas davantage sur ce sujet, parce que nous avons tâché, autant que Dieu nous l'a donné, d'éclaircir ce point plus au long dans notre *Instruction sur les Etats d'Oraison*[4].

Nous avons aussi traité, dans le même lieu[5], la vraie et solide purification de l'amour, appuyée sur cette parole : « Tout don parfait vient de » Dieu[6]; » où nous nous sommes principalement appliqués à faire voir, contre les mystiques de nos jours, que cette pureté et perfection de l'amour n'est point attachée à l'oraison passive ou de quié-

1. *I. Petr.*, V. 7, 8. — 2. *Idem*, *et II. Petr.*, I. 10. — 3. *Ibid.*, III. 14. — 4. *Liv.* X, *ch.* 18. — 5. *Inst.*, *l.* X, *n.* 18 *et n.* 30. — 6. *Jacq.*, I. 17.

» finem, hoc est ad Dei gloriam, relatum, eique subordina» tum requiratur. » Quo loco necesse est, ut objectum charitatis, hoc est Dei gloria, cùm sit finis ultimus, id quod est medium, nempe studium adipiscendæ mercedis, intentione mentis, omnino anteveniat : quo semel posito, nihil quidem ulterius aut sublimius, illi purissimæ, quam jactant, charitati relinquatur : confundanturque status, et omnia misceantur : usque adeo res eis redit ad argutias, easque inanes, nec sibi cohærentes.

X. *Amor purus quis verè sit.* — Quantò saniùs ac planiùs amorem castum purumque in eo collocarent, non ut perfectissimi quique salutis ac mercedis æternæ, vetante Concilio Tridentino, intuitum omitterent : absit : sed ut terrena desideria, et alienas à Dei charitate concupiscentias, quoad fieri potest, ad purum excoquerent : interque hujus mundi prospera et adversa, imò verò inter vitæ spiritualis tædia atque solatia, interque alternantes vices animæ nunc inarescentis, nunc inardescentis, æquo pede incederent : quâ in re vel maximè à viris spiritualibus, atque ab ipso principe Francisco Salesio passim, purissimi amoris constitutam rationem legimus.

Jam de omni sollicitudine projiciendâ in Deum, deque huic connexo actu, quo nos resque nostras, ipsamque adeo salutem ei commissam et permissam volumus; quo actu amor perfectus ac purus potissimum constat : Petrum auctorem habemus, non sanè suadentem, ut salutis curam ac spem omittamus, aut eam vel maximam utilitatem nostram parvi faciamus, aut pro indifferenti, quod absit, habeamus; sed eo innitentem, quòd *Deo sit cura de nobis* : et eò inducentem, non ut adjutorem Deum otiosi expectemus, sed ut *sobrii simus atque vigilemus; satagamusque* omnino, *ut per bona opera certam nostram vocationem et electionem faciamus;* et, *ut immaculati et inviolati ei inveniamur in pace :* de quibus nunc copiosiùs dicere parcimus, quòd ea, quantum ab alto concessum est in Instructione nostrâ de Statibus Orationis, elucidare conati sumus.

Quo etiam loco, veram purificandi animi rationem, eâ sententiâ nixam : *Omne donum perfectum desursum est,* pro nostrâ mediocritate tractavimus; in eoque vel maximè versati sumus, ne mysticorum recentium, nostrique auctoris exemplo, puritatem illam ac perfectionem amoris, in orationem passivam sive quietis, aut in peculiarem statum conferremus, sed ut ad omnes vitæ et orationis christianæ status pertinere doceremus.

XI. *De explicationibus, deque earum ratione generatim, ac de auctoris stylo.* — Sanè animadvertimus, nunc eo conniti auctorem, ut doctrinam suam velut advectitiis interpretationibus atque explicationibus molliat et excuset. Huc redit ea perspicuitas, eaque ab omni æquivocatione libera, et ad scholasticum rigorem redacta præcisio, quam in ipsâ præviâ commonitione promiserat. Nempe plana omnia, et prona esse debuerant. Nunc autem hæret ubique; novaque comminiscitur, ac suspenso pede, veluti per anfractus, vix ullo loco firmum gressum figit. Quò etiam spectare videatur illa libri gallici in latinam linguam promissa, necdum ut putamus, à tanto licet tempore, adornata versio : quæ rectè æstimantibus nihil aliud videtur esse, quàm spes emolliendi veri genuinique sensûs; ut liber ipse nativo ac suo habitu prodire vereatur.

Nunc autem, cùm auctor explicationes subinde diversas no-

tude, ni à aucun état particulier; mais qu'elle est de tous les états de l'oraison et de la vie chrétienne[1].

XI. *Des explications de l'auteur : quelles elles sont en général, et quel est son style.* — Il est maintenant aisé de montrer que l'auteur fait tous ses efforts pour préparer des excuses et des adoucissements à sa doctrine par des explications tirées de loin. Dès son avertissement, il avait promis une netteté et une précision si exacte dans toute la rigueur théologique, qu'elle ne laisserait aucune équivoque[2]. Tout devait être clair dans son livre, sans qu'il y eût la moindre difficulté : mais maintenant il s'arrête à chaque pas : d'un jour à l'autre il invente quelque nouveauté à laquelle il n'avait jamais pensé : il marche comme dans un chemin raboteux; et à peine trouve-t-il où se reposer. De là lui est venu le dessein de présenter son livre en latin à l'examen : ce qui ne peut avoir d'autre fin, que l'espérance d'en adoucir le sens naturel, ce livre n'osant paraître, surtout devant ses juges, dans son habit ordinaire et tel qu'il a été composé.

Après les variations de l'auteur dans ses explications, qu'il nous a communiquées à diverses fois, ou toutes différentes les unes des autres, ou tellement embarrassées, que nous ne pouvons encore savoir à laquelle il s'arrêtera; ce serait faire une chose à contre-temps, d'entreprendre de les réfuter en particulier. Son style trop raffiné donne lieu en plusieurs endroits à des évasions, plutôt qu'à des interprétations saines et droites. Il se plaint aussi qu'on ne tient aucun compte des excuses, des éclaircissements et des tempéraments qu'il propose : mais nous eussions souhaité, que prenant des principes plus clairs et plus certains, il n'eût pas besoin d'excuses si recherchées.

XII. *Son embarras et ses contradictions.* — En voici un exemple. Ce que les mystiques nomment propriété, est certainement une chose très-embrouillée : c'est pourquoi aussi la désappropriation est nécessairement très-obscure; tant ces termes se prennent en des sens différents et incertains, même dans les meilleurs mystiques. Notre auteur entreprend d'en éclaircir l'obscurité[1], et pose d'abord deux sortes de propriétés, dont l'une, qui vient de l'orgueil, est manifestement un péché : « La seconde propriété, dit-il[2], est un amour de » notre propre excellence en tant qu'elle est la » nôtre, mais avec subordination à notre fin es- » sentielle, qui est la gloire de Dieu,... » et néanmoins « pour en avoir le mérite et la récom- » pense;... et ce n'est point un péché... ni même » une imperfection, » si ce n'est dans les parfaits. Et cependant il ajoute que les âmes parfaites doivent rejeter ce désir quoique innocent « du mérite, » de la perfection, et de la récompense même » éternelle, quoique rapporté à Dieu comme à sa » fin principale[3]. » C'est une étrange décision, mais on pousse encore plus avant : car, selon l'auteur, cette propriété est rejetée par le même acte, « par lequel l'âme désintéressée s'abandonne tota- » lement et sans réserve à Dieu pour tout ce qui » regarde son intérêt propre[4].... et cet acte n'est » que l'abnégation ou renoncement de soi-même, » que Jésus-Christ nous demande dans l'Evan- » gile[5] : » où premièrement l'on ne peut assez s'étonner de la nouveauté inouïe et singulière de cette interprétation : que sous le nom d'intérêt, il nous soit ordonné de renoncer à toute recherche, même subordonnée à la gloire de Dieu (ce qu'il faut bien encore ici répéter) « du mérite, de la » perfection, et de la récompense éternelle. » Ce n'est pas ce que les saints nous ont enseigné, ni Notre Seigneur lui-même, quand il ajoute : « Ce- » lui qui voudra sauver son âme, la perdra : et » celui qui perdra son âme pour l'amour de moi, » la sauvera[6]. » Il veut donc qu'on songe à sauver son âme : et s'il faut renoncer à cette espérance, il se trouvera que la première partie d'un si grand précepte nous fera rejeter la seconde. Mais il n'est pas moins étrange d'entendre dire, que cette « pro- » priété innocente, qui de soi n'est pas même une

1. *Inst., liv.* X, *n.* 18. — 2. *Avert., p.* 23, 26.

1. *Art.* XVI, *p.* 133 *et suiv.* — 2. *Idem, p.* 133, 134, 135, 136. — 3. *Art.* XVI, *p.* 135. — 4. *Idem*, VIII, *p.* 72. — 5. *Matt.*, XVI. 24. — 6. *Idem*, 25.

bis communicatas voluerit, aliasque aliis involverit, nec planè sciamus cui stet, quàm sequatur : de singulis loqui præposterum ducimus. Sanè stylus anceps permultis in locis dat locum argutiis, potiusquam sanis probisque interpretationibus. Ipse etiam queritur, suas excusationes, elucidationes, attemperationes negligi; quem quidem optaremus, planiùs ac certiùs gradientem, non tot excusationibus, quantas ipse sibi comparandas duxerit, indigere.

XII. *Implicita et contradictoria.* — En exemplum rei ponimus. Proprietas, quam vocant, in mysticorum libris, res est intricatissima : quare ejus abdicatio item obscurissima, necesse est, ut sit : tot undique ingruunt, in probis quoque mysticis, earum vocum varii perplexique sensus. Rem ad planum noster deducere aggreditur : duplicem proprietatem agnoscit : alteram ex superbiâ, quæ planè peccatum sit : alteram sic definit : « Illa proprietas, quâ propriam excellentiam, » etiam uti est nostra, diligimus, ad Dei quidem præcipuè glo- » riam, cui eam subordinatam volumus; sed interim meriti » nostri, mercedisque causâ : innoxia est, ac nequidem ve- » niale peccatum : imò nec vera imperfectio, nisi in perfectis- » simis animabus, etc. » Et tamen illam quoque « innoxiam, » ac divinæ gloriæ ut suo ultimo fini subordinatam, meriti, » perfectionis, æternæ quoque mercedis » cupiditatem à perfectis abjici oportere subdit. Grave illud : at non eo gradu sistitur : ecce enim illa proprietas : « per eum rejicitur actum, » quo Deo nos absolutè ac nullâ reservatione permittimus, » abdicato quoque proprii commodi studio » : qui actus, nihil sit aliud, quàm illâ *sui abnegatio à Christo postulata*. Hîc ego primùm miror interpretationis insignem inauditamque novitatem : ut scilicet, sub commodi utilitatisque nomine, etiam subordinatum divinæ gloriæ, quod sæpe dicendum est, *meriti, perfectionis ac mercedis æternæ studium* abnegare jubeamur. Non id sancti docuere : non id ipse Dominus subdens : *Qui voluerit animam suam salvam facere, perdet eam : qui autem perdiderit animam suam propter me, inveniet eam.* Quæ spes si abnegatur, jam prior tanti præcepti pars, posteriorem abdicare cogat. Neque minùs insolens est, quod illud *innoxium*, imò nec per sese *imperfectum* tanto Christi præcepto repugnare dicitur. Annon enim Christus perspicuè satis præscripsit abnegationem illam, tanquam conditionem necessariam omnibus, qui ipsum sequi velint? An verò innocuum esse possit illud, quod sub tam gravi interminatione sit vetitum? Secum ergo pugnat auctor : planè, perspicuè, tergiversatione nullâ. Sibi tamen præparavit excusationem quamdam, dum ambiguo vocabulo usus, abnegationem à Christo *postulari*, non autem præcipi asserit : tanquam Christi postulatum, tam justis circumcinctum minis, sit aliud quàm præceptum.

Sanè in Epistolâ ad Innocentium XII eo se effert auctor, « quòd actum permanentem, et nunquam iterandum, ut iner- » tiæ et socordiæ lethale venenum, confutarit : » rectè; si non ejus loco reposuit uniforme illud, quod jam in memoriam revocare nos oportet. Verba proferantur : « Ipsa contempla- » tio, inquit, actibus constat tam simplicibus, tam directis, » tam placidis, tam uniformibus, tam leni et sensibus occulto, » fidei charitatisque contextu, ut nihil insigne sit atque con- » spicuum, quo ab animâ secernantur : neque quidquam aliud

» imperfection, » soit néanmoins opposée à un commandement si formel de Jésus-Christ. Est-ce que le Sauveur n'a pas assez clairement ordonné cette abnégation comme une condition nécessaire à tous ceux qui le voudraient suivre, à peine de perdre leur âme? ou qu'une chose défendue avec une menace si terrible pût être innocente? L'auteur se combat donc lui-même avec une telle évidence, qu'elle ne peut être éludée par aucun détour. Mais voici peut-être une excuse qu'il s'est préparée dans ce terme équivoque dont il se sert en disant, que Jésus-Christ demande cette abnégation, et non pas qu'il la commande[1] : comme si sa seule volonté, signifiée avec des menaces si terribles, pouvait être autre chose qu'un précepte formel.

Certainement dans sa lettre à N. S. P. le pape Innocent XII[2], il se flatte « d'avoir condamné l'acte » permanent et qui n'a jamais besoin d'être réi» téré, comme une source empoisonnée d'une oisi» veté et d'une léthargie intérieure : » ce qui serait vrai, s'il n'avait pas mis à sa place son uniformité si douce, si égale et si continue, dont il nous faut souvent parler. Et d'abord voici ce qu'il en écrit dans son livre[3] : « La contemplation consiste dans » des actes si simples, si directs, si paisibles, si » uniformes : c'est un tissu d'actes de foi et d'a» mour, si doux et si fort au-dessus des sens, » qu'ils n'ont rien de marqué par où l'âme puisse » les distinguer : en sorte qu'ils ne paraissent plus » faire qu'un seul acte, ou même qu'ils ne pa» raissent plus faire aucun acte, mais un repos de » pure union... De là vient que les uns, comme » saint François d'Assise, ont dit qu'ils ne pou» vaient plus faire d'actes ; et que d'autres, comme » Grégoire Lopez, ont dit qu'ils faisaient un acte » continuel pendant toute leur vie. » C'est par ces belles paroles que l'auteur insinue l'acte continu des quiétistes, qu'il se vante d'avoir réfuté : mais ses palliations sont trop visibles. Car qu'y a-t-il de plus semblable à l'acte continu, que *ce repos de pure union*, qu'il nous donne ici ; et que *l'acte continuel de toute la vie*, qu'il attribue à ce grand contemplatif Grégoire Lopez? Aussi y apporte-t-il de nouveaux adoucissements dans sa lettre au souverain Pontife, où il dit[1] : « Je n'ai admis aucune autre » quiétude NI DANS L'ORAISON NI DANS LES AUTRES » EXERCICES DE LA VIE INTÉRIEURE, que cette paix » du Saint-Esprit, avec laquelle les âmes les plus » pures font QUELQUEFOIS leurs actes d'une ma» nière si uniforme, que ces actes paraissent AUX » PERSONNES SANS SCIENCE, non des actes distincts, » mais une simple et permanente unité avec Dieu. » On voit comme avec de petits mots il fait de grands changements dans la même chose. Dans son livre il attribuait aux âmes parfaites sans restriction, des actes qui n'avaient point de distinction marquée, tant ils étaient simples : dans sa lettre cela n'arrive que *quelquefois*, et seulement *aux ignorants :* entre lesquels il range Grégoire Lopez, qu'il cite toujours comme un des plus sublimes contemplatifs : et c'est ainsi qu'il varie. Mais, sans nous arrêter à ses échappatoires, voyons en effet quelle est sa doctrine. Il admet constamment « des actes » si simples, si paisibles, et tellement sans effort, » et sans secousse, comme il parle[2], qu'ils n'ont » rien de marqué, par où l'âme puisse les distin» guer : » et cela, qu'est-ce autre chose que de faire semblant, par de belles paroles, de rejeter l'acte continu, qui est le fondement de la doctrine des faux mystiques, en le retenant au fond, enveloppé seulement de termes affectés? Mais il tombe encore ici dans une erreur manifeste, en introduisant une sorte de contemplation et d'action même qui ne reçoive aucune variété par les motifs divers des vertus; au lieu que si elle était soutenue d'objets et d'actes successifs, l'âme se sentant ébranlée par la volubilité des mouvements de son cœur, dont parle Cassien, tantôt se plaindrait avec David : « O mon âme! pourquoi es-tu triste? » tantôt

1. *Expl. des Maxim., etc.*, p. 72.
2. Lettre de M. de Cambrai au pape Innocent XII, imprimée dans son *Instruction pastorale*, art. 1, p. 55 de l'*Addition*.
3. *Expl. des Maxim., etc., pag.* 166, *etc.*; *pag.* 201, 202, *etc.*

1. Lettre à Innocent XII, art. 5, p. 55, 56 de l'*Instruct. pastorale :* dans l'*Addition*.
2. *Expl. des Maxim., etc., pag.* 166, 201, 202, 203, 257.

» quàm unus idemque actus; imò verò non actus, sed mera » unionis quies esse videatur. Quo fit, ut alii, ut sanctus Fran» ciscus Assisinas, nullum actum; alii, ut Gregorius Lope» zius, unum et continuatum actum, toto vitæ decursu, edi à » se fateantur. » En quàm lenibus verbis, illa quam auctor à se jactat explosam, influit continuitas : et tamen nondum satis mitigata prodit. Quid enim, quæso, illi continuitati similius, quàm hæc unionis quies; hic Gregorio Lopezio summo contemplatori, *toto vitæ decursu, unus idemque continuatus actus?* Quare audiamus, quàm hoc quoque molliat. Scribit enim sic ad Romanum Pontificem : « Nullam aliam quietem, cùm IN » ORATIONE, tum IN CÆTERIS VITÆ INTERIORIS EXERCITIIS admisi, » præter hanc Spiritus sancti pacem, quâ animæ puriores ac» tus internos ita uniformes ALIQUANDO eliciunt, ut hi actus jam » non actus distincti, sed mera quies et permanens cum Deo » unitas INDOCTIS videatur. » En quanto discrimine, blandis intersertis voculis, res eadem pingitur. Et in libro quidem universim, perfectis animabus, indistinctus, ac toto vitæ decursu continuatus actus agnoscitur : in epistolâ verò *aliquando* tantùm; nec nisi *indoctis :* quos inter indoctos memoratur Gregorius Lopezius, inter excelsissimos vitæ asceticæ sectatores ab auctore laudatus. Sic variat. Sed mittamus verborum offucias, quid res ipsa postulet cogitemus. Sanè admittit actus *tam nullo conatu, et*, ut vocat, *succussu, ut nihil sit insigne atque conspicuum, quo ab animâ secernantur :* quod quidem quid est aliud, quàm continuitatem illam, quâ novorum mysticorum secta ut ostendimus nititur, refutare verbis, summâ ipsâ retinere, speciosis tantùm vocabulis incrustatam? Quâ in re id peccat imprimis, quòd contemplationem, imò etiam actionem inducit, nullo virtutum officio interstinctam; quæ si successione actuum objectorumque constaret, eam quam Cassianus memorat volutationem suî mens ipsa persentisceret, et interdum cum Davide diceret : *Quare tristis es, anima mea?* interdum cum eodem : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum :* exorientibus per vices cœlestis gaudii piæque tristitiæ, speique ac desiderii motibus, ipsis etiam animi seipsum cohortantis nisibus haud frustra iteratis atque perceptis.

Multa ejusmodi commemorare possem, quibus effugia, latebras, interdum et insidias parasse videatur. Nec profectò mirum, quod sibi contradicat, præsertim de motivis diligendi Dei disserens : vana, subtilia, affectata, non hærent pectori, animo elabuntur : eorum sectatores, non tam suo ingenio, quàm causæ conditione, improvidi, immemores, in diversa et contraria rapiuntur; satis superque se tutos arbitrati, si per excusationum, explicationumque ludibria, pessimos libros, incolumes tamen integrosque præstent.

XIII. *Cur interpretationes auctoris admitti non possint.* — Omnino explicationes eas quas vidimus, admitti oportere, haud aliâ magis ratione negaverim, quàm quod nec ipsæ innocuæ sint et erroris immunes, nec libri contextui ullomodo accommodari possint.

Neque enim, si explicationis nomine alius liber ab hoc diversus cuditur, ideo hic purus est atque integer : ac si plana et aperta in contrarium sensum detorquentur; si album pro nigro, pro quadrato rotundum reponitur; non hæc explicatio,

se réjouirait avec lui : « Mon cœur et ma chair ont » tressailli de joie pour le Dieu vivant : » étant successivement émue par les saillies d'une joie céleste ou par une pieuse tristesse, par l'espérance ou par le désir, et s'excitant elle-même par des efforts remarquables.

Je pourrais ici faire plusieurs autres semblables remarques, qui découvriraient les détours cachés de notre auteur, et même je l'oserai dire, comme des piéges dans son discours. Il ne faut donc pas s'étonner, s'il se contredit souvent, surtout en expliquant les motifs de l'amour divin[1] : de vaines subtilités, des raffinements excessifs ne tiennent pas à l'esprit : ils échappent aisément : et ceux qui les ont inventés, les oubliant aussitôt, sont entraînés, non tant par la faute de leur génie que par la nature même de l'erreur, dans des variations et contradictions continuelles : estimant avoir suffisamment pourvu à leur réputation, s'ils peuvent au moins par des excuses et des interprétations frivoles, conserver de mauvais livres entiers et sans flétrissure.

XIII. *Pourquoi on ne peut recevoir les explications de l'auteur.* — Mais, pour montrer que les explications que nous avons vues ne sont aucunement recevables, je n'en veux d'autre raison, sinon que peu saines en elles-mêmes, elles ont encore le malheur de ne se pas accorder avec la doctrine du livre.

En effet, si sous couleur d'explication, on compose un nouveau livre différent du premier, le premier n'en est pas pour cela plus sain et plus entier : et si des choses évidentes sont détournées en un sens opposé; si l'on dit blanc pour noir, et amer pour doux; ce ne sera pas une explication, mais une illusion : aussi ne lisons-nous aucun exemple d'une pareille connivence, qui ait été approuvée ni par le Saint-Siége, ni par les conciles, ni par des évêques, ni par aucune assemblée ecclésiastique; et ce serait une chose d'une dangereuse conséquence, de laisser en honneur un livre plein d'erreurs manifestes, sous prétexte de l'expliquer; surtout un petit livre qui a passé par les mains de tout le peuple.

Ce serait approuver l'erreur, imposer à la foi publique, et faire enfin qu'il n'y ait plus rien de certain dans la théologie, mais qu'il soit permis à un chacun de tout hasarder impunément; parce qu'on en sera quitte en éludant tout par de petites distinctions : on osera tout, quand on verra chercher des excuses à des choses qui devaient être condamnées ouvertement. Aussi par de tels détours rien n'est-il en sûreté, ni la foi et la théologie, ni le peuple fidèle, ni les auteurs mêmes. La foi ni la théologie n'y sont point, puisque la doctrine devient incertaine et douteuse, et qu'on en peut changer, s'il est permis de le dire, comme on change de chaussure; le peuple n'y est pas davantage, qui, flottant entre le livre et l'explication, avalera le venin, et laissera le contre-poison : enfin les auteurs qu'on veut excuser n'y gagneront rien; mais paraissant pleins d'eux-mêmes ils se rendront plutôt suspects qu'excusables.

Dès les premières pages, et dès l'Avertissement[1], le livre même a pris le nom de Dictionnaire, qui devait lever toute équivoque. Mais si maintenant on y fait partout des suppléments dans le texte même par de nouvelles additions, ou si on le tire à des sens très-éloignés et inintelligibles, cette exactitude promise dans toute la rigueur théologique, ne sera autre chose qu'un piége dressé aux ignorants, une illusion aux savants, et un scandale public. L'esprit même du livre, en affectant des routes inconnues, en quittant le droit chemin battu par nos pères, en réduisant la piété à de vaines subtilités et à des imaginations nouvelles, s'éloigne partout de l'ancienne simplicité pratiquée par les chrétiens. L'auteur même reconnaît dans la préface[2], « que ceux qui se sont trompés, doivent » confesser humblement leurs erreurs, et les con» damner en rendant gloire à Dieu. » Ainsi laisser maintenant passer ce livre à la faveur d'une explication sans y toucher, c'est déclarer publiquement que la doctrine en est saine et irrépréhensible, et

1. *Explic. des Maxim., etc., pag.* 44, 52, 54, *etc.*

1. *Avert., p.* 23, 26. — 2. *Idem, p.* 14, 15.

sed ludificatio est : neque ejus rei ullum exemplum legimus, à Sede apostolicâ, à Conciliis, ab episcopis, ab ullo conventu ecclesiastico comprobatum : pessimique est moris, præsertim in exiguo libello, ac vulgi manibus trito, explicandi specie, asserere librum apertis scatentem erroribus.

Hoc enim nihil est aliud, quàm confirmare falsa, ac publicæ fidei illudere : id denique perficere, ut theologica nihil certi habeant, liceatque cuivis quodvis impunè jactare : quo proinde constet, confici omnia argutiis ac distinctiunculis, nihilque non audendum, quando rebus pessimis, pro damnatione certâ, excusatio quæritur. Neque verò his artibus, aut theologiæ ac fidei, aut christianæ plebi, aut auctoribus ipsis consulitur : non theologiæ ac fidei; quæ in omnem partem versatilis flexibilisque, et cothurni, ut aiunt, instar esse videatur : non plebi, quæ inter librum explicationemque fluctuet, sumatque toxica, relinquat antidota : non denique auctoribus, qui parum sincerè, imò verò superbè agere videantur, suspectosque se magis quàm excusatos præbeant.

Quidquod liber ipse, ab ipsis initiis, ab ipsâ commonitione prævia, dictionarii instar haberi se voluit, quo omne ambiguum tolleretur? Qui si nunc ubique suppletur intextis additionibus, aut si in alienissimos obscurissimosque sensus trahitur, jam illa ad scholasticum rigorem exacta tractatio nihil aliud erit, quàm imperitis laqueus, ludibrium doctis, omnibus scandalum. Quidquod ipse libri spiritus dum singulares affectat vias, et à recto tritoque tramite pietatem ad vana, arguta, aliena deducit, procul à christianâ ac patriâ simplicitate aberret? Quidquod ipse auctor in eâdem præfatione, clarâ voce testatur, si quid erratum sit, et ultro confitendum, et palam ejurandum esse? ut nunc per interpretationes librum intactum et immunem à reprehensione præstare, nihil sit aliud quàm omnia ibi sana et integra, frustraque auctorem sollicitatum esse, profiteri.

Valeat ergo justa sententia : ut qui tradunt erronea, nec tamen seipsi sponte condemnant, ecclesiastico judicio condemnentur, fideique et modestiæ, ac publicæ securitati consulatur. Non enim aliquid possumus adversùs veritatem, sed pro veritate, cui servire omnia, omnia posthaberi, ipsa jubet veritas.

Summa dictorum est : in hoc libello, plerumque, quæ plana sunt, falsa sunt, noxia sunt, ipso fine prava sunt : quæ obscura et perplexa sunt, suspecta sunt, et in errorem inducunt.

Hæc ego episcoporum infimus, nostræ Declarationi confirmandæ, pro testimonio dixi. Auctorem rogo supplex, ut hæc qualiacumque æqui bonique consulat : ipsi verò impensè gratulor, quòd se librumque suum in Sedis apostolicæ potestate positum voluerit : denique spero futurum ut Innocentius XII, tot rebus magno et paterno animo gestis, ad tanti pontificatûs gloriam sempiternam dissecet nodos, evanescentem sapientiam cohibeat, fractumque jam antecessorum auctoritate quietismum, ad victoriæ cumulum, ab effusis coloribus pigmentisque nudet.

Hæc voveo addictissimus ac devotissimus. In Castello nostro Germiniaco, 20 *aug. an.* 1697.

Signatum ✝ Benignus, Ep. Meldensis.

que c'est injustement que toute la terre s'est soulevée contre l'auteur.

Qu'il parte donc une juste censure du suprême tribunal de la vérité : que ceux qui sèment l'erreur, et qui n'ont point le courage de la rétracter, soient condamnés par le jugement de l'Eglise ; afin que la foi demeure en son entier, que le public soit édifié, et les auteurs retenus dans la modestie par la crainte. Car nous ne pouvons rien contre la vérité, mais pour la vérité, à laquelle tout doit servir et tout doit céder, comme la vérité même l'ordonne.

Pour conclusion de tout ce qui vient d'être dit, les maximes de ce livre, dans les endroits clairs et intelligibles, sont pour la plupart fausses, dangereuses, et mauvaises par leur fin : dans les endroits obscurs et embarrassés, elles sont suspectes, et induisantes à erreur.

Voila le témoignage que j'ai cru devoir rendre à la vérité, moi qui suis le dernier des évêques, en confirmation de notre Déclaration. Je supplie l'auteur de regarder cet écrit tel quel, avec un esprit d'équité, en considérant ce que je dois dire plutôt que ce qui lui serait agréable. Je me réjouis de ce qu'il s'est soumis lui et son livre au Saint-Siége apostolique : et enfin j'espère, que Notre Saint Père le pape Innocent XII, après avoir fait tant de choses importantes avec un esprit aussi grand que paternel, pour éterniser la mémoire d'un pontificat si glorieux, tranchera les nœuds, réprimera une sagesse qui en s'élevant s'en va en fumée, et que pour achever le triomphe de la vérité sur le quiétisme déjà abattu par l'autorité de ses prédécesseurs, il effacera les couleurs et le fard, sous lequel on le déguise.

Ce sont les vœux que je fais, étant le plus soumis et le plus dévoué à Sa Sainteté. Dans notre château de Germigny, l'an 1697, *le vingtième du mois d'août.*

Signé ✝ J. Bénigne, Ev. de Meaux.

EMINENTISSIMO D. D. CARDINALI SPADÆ :

Jacobus-Benignus Bossuetus, *Episcopus Meldensis, salutem et obsequium.*

Cum ab illustrissimo Archiepiscopo Cameracensi in testimonium appellati, nostram de ejus libro sententiam necessariò prompsimus, et in manus illustrissimi atque excellentissimi Nuntii Apostolici depositam, ad pedes S. D. N. Papæ apponi supplicavimus, uti à nobis septimâ hujus mensis factum est; simul inter nos convenit, ut ad nostra reversi, si quid in confirmationem nostræ Declarationis cederet, singuli mitteremus Romam : non ut Ecclesiam Romanam magistram doceremus; absit : sed ut intellectâ ratione, quâ hìc res tractarentur, S. S. in tantâ re, ubi de summâ fidei agitur, pro suâ sapientiâ id opportunius faceret, quod in Domino viderit expedire. Hinc igitur est, Eminentissime Cardinalis, quòd ego occultâ providentiâ jam inde ab initio huic negotio applicitus, hæc quoque apostolicis obtutibus offerenda, Eminentiæ Tuæ tradenda curaverim : dederimque negotium abbati Bossueto, ut quæ in eam rem conducerent, ad tuam deferret audientiam : id unum professus, me Tuæ Eminentiæ miris incensum laudibus ac virtutibus, ejusque benevolentiâ toties provocatum, hanc affectare viam ad beatissimos pedes, tantoque Pontifici summam meam devotionem, obedientiam, et fidem attestari : simul Eminentiæ Tuæ magis magisque confirmare obsequium meum, ac reverentiam singularem. Datum in castello nostro Germiniaco, 20 aug. anno 1697.

LETTRE DE L'AUTEUR

A S. EM. MONSEIGNEUR LE CARDINAL SPADA;

Jacques-Bénigne Bossuet, *Evêque de Meaux, offre le salut et le respect.*

Après que nous avons donné notre Déclaration sur le livre de monseigneur l'archevêque de Cambrai, qui nous y a contraint lui-même en nous appelant en témoignage, et que dès le septième de ce mois nous l'avons mise entre les mains de monseigneur le Nonce, le suppliant de la faire porter aux pieds de Notre Saint Père le Pape ; en même temps nous sommes convenus qu'étant retournés dans nos diocèses, si nous croyions nécessaire de la confirmer par quelques écrits, nous les enverrions à Rome chacun de notre part; non pour enseigner l'Eglise romaine notre maîtresse, dont nous sommes bien éloignés; mais afin que Sa Sainteté fût informée de tout ce qui s'est ici passé dans cette affaire, où il s'agit du fondement de la foi, et que par sa sagesse, elle en ordonnât ce qu'elle jugerait le plus à propos en Notre Seigneur. Ainsi, Monseigneur, comme par une providence particulière je suis entré dès le commencement en connaissance de toutes choses, j'ai cru devoir envoyer à Votre Eminence le mémoire ci-joint, que je la supplie de présenter à Sa Sainteté ; ordonnant à l'abbé Bossuet de se présenter à l'audience de Votre Eminence pour y traiter, selon qu'il vous plaira de le permettre, tout ce qui aura rapport à cette fin. Je n'ai d'autre dessein que de faire connaître à Votre Eminence que touché de ses rares vertus, et après avoir reçu tant de marques de sa bienveillance, je prends cette voie pour m'approcher des pieds de Sa Sainteté et pour donner à un si grand Pape toutes les assurances de mon attachement, de ma soumission et de ma fidélité : et en même temps témoigner de plus en plus à Votre Eminence le respect que j'ai pour elle. Dans notre château de Germigny, ce vingtième d'août 1697.

DIVERS ÉCRITS OU MÉMOIRES

SUR LE LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS, ETC.

AVERTISSEMENT
SUR LES ÉCRITS SUIVANTS,

ET SUR UN NOUVEAU LIVRE DE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI, IMPRIMÉ A BRUXELLES.

I. *L'utilité des écrits dans les disputes qui s'élèvent dans l'Eglise.* — Lorsqu'on multiplie les écrits sur une matière contestée, les gens du monde se persuadent qu'il est impossible d'y rien connaître, et qu'il n'y a qu'à tout tenir dans l'indifférence : d'autres blâment également tous les écrivains, qui, dit-on, sans tant disputer, et sans composer des livres sans fin, comme disait l'Ecclésiaste[1], feraient mieux d'attendre tranquillement la décision de l'Eglise : et ceux qui veulent paraître les plus modérés concluent du moins qu'il faudrait laisser tous les raisonnements difficiles à pénétrer au commun du monde, et se renfermer dans les preuves ou dans les réponses que tous les hommes peuvent entendre. Mais l'Eglise a pratiqué le contraire : les saints Pères n'ont pas cru embrouiller les choses, mais au contraire les mettre au net, quand ils ont écrit contre les erreurs. Saint Augustin, par exemple, après avoir répondu à ceux qui ne cessaient d'attaquer ses livres, est mort en défendant les écrits que ses subtils adversaires avaient combattus, et dès son temps il a remporté cette louange, « que sa ville étant assiégée et au » milieu des assauts que lui livraient les Vandales, » cet évêque excellent en tout, a persisté jusqu'à » la mort dans la défense de la grâce chrétienne. »

Il est vrai qu'on était soumis au jugement de l'Eglise, et qu'on l'attendait avec respect et avec humilité : mais cependant on travaillait sans relâche à défendre et à éclaircir la vérité, de peur que les erreurs spécieuses qu'on répandait parmi le peuple ne gagnassent comme la gangrène. La voie de l'autorité n'a jamais empêché dans l'Eglise, celle de l'éclaircissement qu'on tirait de la parole de Dieu et de la tradition des saints; et loin de se taire avant la décision, l'on y préparait la voie par la manifestation de la vérité, qui veut non-seulement être autorisée par les jugements ecclésiastiques, mais encore expliquée par de plus amples traités, afin de demeurer victorieuse en toutes manières : et encore qu'il soit véritable que dans les matières de la foi il faut, autant qu'il se peut, éloigner les subtilités; quand on y est jeté malgré soi par ceux qui les aiment, et qui y mettent leur confiance, l'exemple de saint Augustin aussi bien que des autres Pères, nous fait voir qu'il les faut suivre partout, et que les défenseurs de la vérité également redevables, comme dit saint Paul, aux savants et aux ignorants, doivent donner aux uns et aux autres la nourriture proportionnée à leur capacité.

1. *Eccl.*, XII. 12.

Ainsi nous avertissons en Notre Seigneur ceux qui liront ces écrits, qu'ils doivent s'attendre à y trouver en beaucoup d'endroits des matières souvent très-subtiles, dont la lecture les pourra peiner, parce que je ne puis les omettre lorsqu'on tâche de s'en prévaloir, ni les mettre dans l'esprit des hommes sans qu'ils y donnent de l'attention, ni faire que l'attention ne soit pas pénible.

II. *La matière réduite à quatre points principaux, où la vérité est manifeste.* — Mais quoique cette peine soit inévitable, il ne s'ensuit pas qu'il soit difficile à un chrétien de savoir précisément à quoi s'en tenir dans la matière du parfait amour et de l'oraison, puisque même les subtilités où se jettent ceux qui en ont ému la dispute, seront une marque aux hommes droits et sensés, qu'on s'est éloigné, par de vains raffinements, de la simplicité de l'Evangile; et pour ne nous pas tenir à des discours vagues, je réduis toute la matière du livre des *Maximes des Saints* à quatre principales questions : la première, s'il est permis de se livrer au désespoir, et de sacrifier absolument son salut éternel : la seconde, s'il est permis en général et s'il est possible, non-seulement d'avoir un amour d'où l'on détache le motif du salut et le désir de la béatitude; mais encore de regarder cet amour comme le seul parfait et pur : la troisième, s'il est permis d'établir un certain état où l'on soit presque toujours guidé par instinct, en éloignant tous les actes qu'on appelle de propre industrie et de propre effort : la quatrième, s'il faut admettre un état de contemplation d'où les attributs absolus ou relatifs, d'où les personnes divines, d'où Jésus-Christ, même présent par la foi, se trouve exclu.

III. *Premier point : sur le désespoir et le sacrifice du salut.* — Et d'abord sur le sujet du désespoir, qui entraîne dans les prétendus parfaits le sacrifice absolu de leur salut éternel; il n'y a qu'un seul principe à considérer; c'est, dans l'*Instruction pastorale* de M. l'archevêque de Cambrai[1], « que la partie inférieure consiste dans l'imagi- » nation et dans les sens; que l'imagination est » incapable de réfléchir; que les réflexions sont » la partie supérieure, qui consiste dans l'enten-

1. *Instr. past.*, p. 28.

» dement et dans la volonté; » avec ce principe, ou ces principes si clairement énoncés et avoués, pensez seulement, que *la persuasion, la conviction de sa juste réprobation est réfléchie*, et en même temps *invincible*[1] : et si après cela vous pouvez douter un seul moment que cette persuasion, qui n'est rien moins que le désespoir, ne soit dans l'entendement et dans la volonté, lisez avec un peu d'attention (car ici je ne la demande que très-médiocre) ce qui est écrit dans la Préface de ce livre à l'endroit cité à la marge[2]; et s'il vous reste le moindre doute, ne me pardonnez jamais la témérité de vous avoir promis de les lever tous.

Si vous voulez toutefois voir les objections résolues, étendez vos soins jusqu'à lire tout de suite les premières pages de la section III[3], vous verrez plus clair que le jour, qu'on n'oppose que des illusions à des vérités évidentes.

Mais dès-là, vous apercevrez que le livre tombe par son principal endroit, dont les principes et les conséquences règnent partout : car s'il est vrai, comme il est certain, qu'il aboutit tout à ce malheureux sacrifice où l'on met l'acte le plus héroïque du christianisme, il n'y a plus à s'étonner, ni qu'on y prépare les voies, en se conformant aux volontés inconnues[4]; ni qu'on en pose le fondement par l'abnégation qui *ne laisse aucune ressource à l'intérêt propre éternel*[5]*;* autrement, *à l'intérêt propre pour l'éternité*[6]; ni qu'on en pousse les suites jusqu'à l'affreuse séparation des deux parties de l'âme, sans qu'on en puisse éviter les conséquences après en avoir posé les principes[7].

IV. *Second point : le prétendu amour pur, qui fait cesser les désirs de la béatitude et du salut.*

Voulez-vous aller à la source de l'amour trop pur qui fait oublier le salut? C'est peut-être une discussion, quoique assez facile, de rechercher les moyens dont on se sert pour exténuer, pour détourner, pour éteindre le désir et l'espérance du salut : mais voici qui parle tout seul et ne laisse aucune réplique. On vient d'imprimer à Bruxelles une Réponse de M. l'archevêque de Cambrai au livre intitulé : *Summa doctrinæ :* ses amis répandent partout que c'est un livre victorieux, et qu'il y remporte sur moi de grands avantages. Nous verrons : mais en attendant il demeurera pour certain, qu'après avoir allégué deux passages de saint Chrysostome et un de saint Ambroise sur le salut; il décide que « le désir en » est imparfait, et que les Pères ni ne le com- » mandent, ni le conseillent aux âmes parfaites[8]. »

Le grand reproche qu'on fait à M. de Meaux dans tout ce livre, c'est de croire, « qu'on ne » peut se détacher du motif de la béatitude dans » aucun acte de raison[9] : ce qui retranche, dit- » on[10], l'acte le plus véritable, le plus parfait, le » plus merveilleux de la charité, en retranchant » celui qui est dégagé de ce motif. »

Dans l'*Instruction pastorale*, il entreprend de prouver qu'on peut aimer Dieu sans le motif *de notre béatitude*[11]. Il n'y a plus ici d'équivoque : on peut ne pas désirer son salut : ce désir n'est ni commandé ni conseillé aux parfaits : on peut tellement détacher son cœur du désir d'être heureux, qu'on exerce les plus grands actes sans ce motif.

J'ai démontré le contraire dans un écrit de ce livre[1], d'une manière, si je ne me trompe, à ne laisser aucun embarras. Mais pour abréger la preuve, il n'y a qu'à lire dans l'Instruction pastorale[2], « la nécessité indispensable où nous som- » mes de nous aimer toujours nous-mêmes : » à quoi l'on ajoute, « qu'on ne peut s'aimer soi- » même sans se désirer le souverain bien. » Formez maintenant ce raisonnement : de nécessité on s'aime *toujours :* on ne s'aime point sans se désirer la béatitude : on se désire donc toujours la béatitude : on se la désire donc dans tout acte. M. de Meaux est mal repris d'avoir enseigné une vérité si constante, et l'auteur ne lui est pas plus opposé qu'il est opposé à soi-même; son système demande une chose, la force de la vérité en arrache une autre, et il est vaincu par lui-même.

C'est ce qui se prouve encore par une autre voie. « Saint Augustin, dit-il[3], suppose dans » l'homme une tendance continuelle à sa béati- » tude qui est la jouissance de Dieu. » C'est pourquoi il nous avait déjà dit, qu'on *s'aime toujours;* par conséquent, dans quelque acte que ce soit, et cette tendance n'en est que plus continuelle, « parce qu'elle est un poids invincible, une incli- » nation nécessaire, dont on ne doit jamais dis- » convenir. »

Par là donc ce prétendu amour pur, qu'on imagine désintéressé de son propre bien, n'est qu'une illusion : on peut bien se détacher de soi-même jusqu'à s'aimer en Dieu et pour Dieu; lui rapporter son propre bonheur et le désirer pour sa gloire, c'est-à-dire pour honorer sa magnificence envers les siens; mais se détacher de soi-même jusqu'à ne plus désirer d'être heureux, c'est une erreur que ni la nature, ni la grâce, ni la raison, ni la foi ne peuvent souffrir.

Loin de nous l'insupportable folie, comme l'appelle saint Augustin, de croire qu'on puisse ne se pas aimer, ni s'aimer sans désirer d'être heureux. « Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour » la justice, car le royaume des cieux leur appar- » tient. » En souffrant persécution, ils sont dans la voie : en recevant le royaume, ils sont dans le terme : on peut bien ne rechercher pas la béatitude où Jésus-Christ nous la montre; mais on ne peut pas chercher ce qu'il nous montre, sans y attacher la béatitude que lui-même y a attachée : ainsi la nature et la grâce sont d'accord, et nier cette vérité universellement reconnue, c'est vouloir raffiner sur l'Evangile.

V. *Troisième point : le fanatisme, et la suppression des actes de propre industrie et de propre effort.* — L'instinct extraordinaire et particulier, par lequel sont guidés nos parfaits, est renfermé dans ce faux principe de l'Instrution pastorale : « La » volonté de bon plaisir se fait connaître à nous » par la grâce actuelle[4] : » pour trouver dans ce principe tout le fanatisme des nouveaux mystiques, il ne faut que ce court raisonnement. La volonté

1. *Max. des Saints*, *p.* 87. — 2. *Préf. sur l'Instr. pastor. donnée à Cambrai*, *n.* 16; *ci-après.* — 3. *Idem*, *n.* 11, 12, *etc.* — 4. *Ibid.*, *n.* 27. — 5. *Max. des Saints*, *art.* 8, *p.* 73. — 6. *Idem.*, *art.*, 10, *p.* 90. — 7. *Voy. ci-dess.*, Summa doct., *n.* 3 *et suiv.* — 8. *Respons. ad* Summa doct., *pag.* 54. — 9. *Idem.*, *pag.* 5. — 10. *Ibid.*, *p.* 1, 19, 26, 34, 41. — 11. *Instr. past.*, *p.* 15.

1. *Quatrième écrit*, *I. part.* — 2. *Inst. past.*, *p.* 24. — 3. *Idem*, *p.* 47. — 4. *Ibid.*, *p.* 8.

de bon plaisir comprend tout ce que Dieu veut que nous pratiquions dans chaque événement particulier : or la grâce actuelle nous fait connaître la volonté de bon plaisir; par conséquent elle fait connaître le parti que Dieu veut qu'on prenne dans chacun de ces événements. Mais la grâce qui fait connaître tout cela dans le détail, n'est pas la grâce ordinaire; c'est un instinct extraordinaire et particulier : donc nos prétendus parfaits sont livrés à cet instinct : il les gouverne à *chaque occasion*, comme l'assure M. de Cambrai[1]; et il ne faut plus s'étonner si les actes de propre industrie sont supprimés : c'est une suite du principe, que la grâce actuelle nous instruit en particulier de tout ce que Dieu veut de nous à chaque occasion, par sa volonté de bon plaisir. C'est ainsi manifestement, et de leur aveu, que sont mus et poussés nos faux mystiques : ils sont donc de purs fanatiques, et leur quiétisme est inexcusable.

VI. *Quatrième point : la contemplation, dont Jésus-Christ est exclu.* — Les erreurs sur la contemplation ont trop de branches pour être expliquées en si peu de mots : tout se réduit néanmoins à peu près à ce seul principe, que « la contemplation directe ne s'attache volontairement qu'à » l'être illimité et innominable[2] : » il faut donc être appliqué aux autres objets, et entre autres à Jésus-Christ même par une impulsion particulière, sans qu'on puisse s'y déterminer par son propre choix et par la bonté de la chose : de là vient, qu'on n'y est pas toujours appliqué. Dieu tient les âmes parfaites dans cette privation, en deux états d'une longueur indéterminée; dans les commencements de la contemplation, qui est celui de la vie parfaite, et dans les dernières épreuves, « elles sont alors » privées de la vue simple et distincte de Jésus-» Christ[3]; » et comme l'auteur l'explique plus précisément, *privées de Jésus-Christ présent par la foi*[4] : mais si on le perd dans la haute *et pure contemplation* qu'il ravilirait par son humanité, on se sauve en le jetant *dans les intervalles, et lorsqu'elle cesse* : voilà comme on traite Jésus-Christ. Le peu de principes qu'on vient de voir suffisent pour en convaincre ceux qui sont un peu exercés dans le raisonnement : mais dix pages de la Préface le prouveront si démonstrativement[5], que j'ose bien assurer qu'on n'y pourra pas répondre sans s'engager à de visibles absurdités.

VII. *Trois autres erreurs.* — Voilà donc les quatre erreurs principales, et qui règnent dans tout le livre, démontrées en très-peu de mots. Le sage lecteur jugera s'il y a ou artifice, ou déguisement, ou faveur, ou autorité, ou effort qui puisse les faire passer dans l'Eglise. J'en dis autant de quelques autres aussi évidentes, qu'on trouve dans des endroits particuliers. Passera-t-on, par exemple, que la pure concupiscence, quoiqu'elle soit un sacrilége, devienne une préparation à la justice[6]; et que l'espérance chrétienne soit rangée *avec la cupidité qui est la racine de tous les vices*[7]? enfin passera-t-on dans l'Eglise, malgré l'autorité du concile VI[e][8], le trouble involontaire de la sainte âme

1. *Max.*, *p.* 217; *Pref.*, *n.* 61, *etc.* — 2. *Max. des Saints*, *p.* 186, 187. — 3. *Idem*, *p.* 194, *etc.* — 4. *Ibid.*, *p.* 196. — 5. *Préf.*, *sect.* V, *n.* 51 *jusqu'à* 60. — 6. *Max.*, *p.* 17; *Inst. past.*, *p.* 15, *n.* 8; *Préf.*, *n.* 47. — 7. *Max. des Saints*, *p.* 7, 8; *Inst. past.*, *p.* 16; *Préf.*, *n.* 48. — 8. *Max. des Saints*, *p.* 90, 122; *Inst.*, *past.*, *p.* 33, *n.* 10; *Préf.*, *n.* 49.

de Jésus-Christ, que l'auteur n'ose avouer, sans néanmoins pouvoir se résoudre à l'abandonner tout à fait? Souffrira-t-on jusqu'à cet excès dans un auteur, sous prétexte qu'il y aura des flatteurs qui lui auront montré, dans saint Thomas, que la passion de Jésus-Christ est involontaire : c'est une pure équivoque : *l'involontaire* de ce texte de saint Thomas[1], c'est-à-dire chose contraire à la volonté, et *qui lui déplaît par elle-même*, comme une médecine déplaît à celui qui veut guérir : et non pas un *involontaire* qui prévienne la volonté, qui est celui dont il s'agit, et que saint Thomas a rejeté si clairement dans le lieu même qu'on en cite[2].

VIII. *Nul passage de l'Ecriture : pure et fausse métaphysique : seule objection tirée des Pères dans leurs trois états, combien aisément résolue.* — Mais peut-être qu'on se peut trouver embarrassé des passages de l'Ecriture que l'auteur aura employés : au contraire, une des preuves des plus manifestes contre la nouvelle spiritualité, c'est qu'on ne songe seulement pas à l'appuyer de l'Ecriture. Le peu qu'on en cite est un abus manifeste du texte sacré, et une nouvelle preuve d'erreur; ce qu'un quart-d'heure de temps fera trouver démontré dans le quatrième écrit de ce recueil. On est étonné de voir l'Ecriture si abandonnée dans des livres, où l'on ne promet rien moins que de montrer la perfection du christianisme : l'on en voit trois de cette nature, *les Maximes des Saints*, l'*Instruction pastorale*, et le petit livre contre le *Summa doctrinæ*. On met toute sa confiance en apparence dans la scolastique; en effet, dans une creuse métaphysique, qui, destituée du fondement de la parole de Dieu, n'est rien moins que la scolastique, c'est-à-dire la sainte parole réduite en méthode. Ce qu'on tire de plus vraisemblable de la doctrine des Pères, qui est la distinction de leurs trois états, est expliqué par principes dans une courte analyse[3], où l'on verra aisément si c'est ici une affaire obscure, où il soit si difficile de prendre parti.

IX. *L'Ecole mal objectée par de fausses imputations dans le nouveau livre contre le* Summa doctrinæ : *quelle doctrine j'ai enseignée sur le précepte de la charité.* — Pour embrouiller la matière, et sans que j'y donne aucun sujet, on me fait accroire que par un profond artifice (*per altas machinationes*), par des détours captieux (*captio*), par des travaux souterrains (*per cuniculos*), j'ai machiné la ruine entière des notions communes de l'Ecole; et que je ne donne pour objet à la charité, que la seule béatitude trouvée en Dieu même : c'est ce qu'on répète à toutes les pages du livret qu'on a opposé à celui qui a pour titre, *Summa doctrinæ*[4]. Mais si l'auteur a oublié mes sentiments, qu'il sait bien en sa conscience que je n'ai jamais cachés à personne, qu'il lise, dès l'origine de cette dispute, mes Additions aux Etats d'oraison : il y trouvera partout, que l'objet primitif de la charité c'est l'excellence et la perfection de la nature divine[5]. J'établis encore cette vérité, non point en passant, mais de propos délibéré et par conclusion expresse, dans le *Summa doctrinæ*[6], où l'on m'accuse de l'attaquer. Ce traité se

1. 3 *p.*, *q.* 15, *art.* 6, *ad* 4. — 2. *Idem*, *art.* 4. — 3. *Cinquième écrit*, ci-dessous — 4. *Resp. ad libel. cui tit. Summa doct.*, *p.* 9, 15. — 5. *Etats d'Orais.*, *addit.* n. 2, 3. — 6. *Summa doct.*, *n.* 7, 8.

trouve dans cette édition en latin et en français, et l'on verra en termes formels la perfection de Dieu en elle-même comme le motif primitif et spécifique de la charité, c'est-à-dire la contradictoire de la proposition que l'on m'impute.

Que si j'unis à ce motif principal les autres motifs très-considérables, mais toutefois subsidiaires et moins principaux, qui ont rapport à nous et à notre béatitude, je le fais après le précepte même de la charité, en exécution de ces mots : *Aimez le Seigneur votre Dieu :* et des autres, que l'on peut voir dans ce petit livre dont on a voulu faire de si grandes plaintes.

Et néanmoins pour mieux expliquer mes sentiments et leur parfaite conformité avec l'Ecole, je les ai fidèlement proposés dans le second écrit de ce livre[1]. Le quatrième écrit expose aussi la vérité du précepte de la charité, et des motifs qui l'animent[2]. Un cinquième écrit, qui est très-court, achève de mettre au jour la vérité et la pureté de cette vertu, soutenue de tous les motifs et toujours désintéressée. Parce qu'on m'accuse de vouloir confondre la charité avec l'espérance, j'expose en deux pages[3], mais toutefois, je l'ose espérer, dans la dernière évidence, la différence radicale de ces deux vertus : quand je parle ici d'évidence, on comprend bien que j'entends celle de la chose, et non pas celle de mes expressions : on n'a pu me séparer de l'Ecole, qu'en m'imputant tout le contraire de ce que je dis ; j'en ai suivi la doctrine *in terminis*, comme on parle, et selon qu'elle est exprimée par tous les docteurs.

Mais ce que je ne puis dissimuler, c'est qu'on abuse de cette doctrine pour surprendre les théologiens, et établir la dangereuse chimère d'un prétendu amour pur. L'amour pur et désintéressé que veut établir la théologie, c'est l'amour de la charité commune à tous les fidèles : c'est celle-là dont il est écrit : *qu'elle ne cherche point ses intérêts*[4] : elle a pour fin principale la gloire de Dieu ; elle y rapporte la sienne ; et finalement elle prétend être heureuse, afin que Dieu soit glorifié dans son amour si bienfaisant envers ses créatures. Apprenez aux chrétiens que c'est là notre commune obligation. Mais si vous allez au delà : si pour rendre la charité apparemment plus parfaite, vous la voulez désintéresser davantage, et jusqu'au point d'abandonner notre salut propre, notre propre béatitude même rapportée à Dieu comme à sa dernière fin ; c'est alors que je vous soutiens que ce prétendu amour pur dont vous faites un degré suréminent, n'est qu'une illusion, un amusement dangereux, et une entière subversion de la religion et de l'Evangile.

On ne doit point souffrir, dans cette vie, un amour qui n'ait plus besoin de s'exciter par la considération des bienfaits de Dieu, passés, présents, et futurs : un amour, qui, pour exclure d'entre ses motifs tout rapport à nous, regarde comme étrangères au précepte de la charité, ces paroles par où il commence : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu*[5]. La pratique même a expliqué le précepte : et David ne répéterait pas si souvent ces paroles : *O Dieu ! mon Dieu !* et encore : *Que Dieu notre Dieu*, *que Dieu nous bénisse :* et encore : *Je vous aimerai, ô Dieu qui êtes ma force, mon Dieu et mon secours;* s'il ne trouvait dans ces paroles, *mon Dieu*, un puissant motif de l'aimer comme celui qui veut être à nous en tant de manières. Ce même attrait lui fait dire avec ardeur et une suavité que la charité peut inspirer seule : « Racontez » de race en race, que celui-ci c'est Dieu, notre » Dieu éternellement, et il nous gouvernera aux » siècles des siècles[1]. » Dites maintenant que *Dieu* appartient à la charité, et que *notre Dieu* n'y appartient pas ; que *nous gouverner,* n'est pas un droit de son excellente et souveraine nature, et en même temps le principe de notre félicité. C'est d'ailleurs une vérité déterminée par le concile de Trente[2], que la vue de la récompense anime les plus parfaits, et qu'ils croient en avoir besoin, pour exciter un fond de langueur qui reste dans les plus grands saints durant cette vie. Le même concile a défini « qu'il faut proposer la vie éternelle comme récom- » pense aux enfants de Dieu[3] ; » c'est-à-dire à ceux qui doivent aimer par état, et qui ont reçu l'esprit d'adoption, pour, en bannissant l'esprit de crainte et de servitude, recevoir celui d'amour et de liberté. Tout cela conclut que Dieu, notre Dieu, en quelque sorte que ce soit, nous est un objet d'amour, et qu'on ne peut rayer d'entre les motifs d'aimer, les paroles qu'on trouve à la tête de ce grand commandement.

X. *Article* XIII *d'Issy mal allégué : que saint Paul au chapitre* XIII *de la première aux Corinthiens définit la charité commune à tous les fidèles.* — On allègue, je ne sais pourquoi, l'article XIII d'Issy, où il est porté « que dans la vie et dans l'oraison la » plus parfaite, tous ces actes, » de foi explicite, d'espérance, et de pénitence, « sont unis dans la » charité, en tant qu'elle anime toutes les vertus, » et qu'elle en commande l'exercice, selon ce que » dit saint Paul : *La charité souffre tout, elle croit* » *tout, elle espère tout, elle soutient tout*[4]. » Si on voulait inférer de là, que ce soient là seulement des actes de perfection, et non pas des avantages communs et de communes obligations de la charité, l'erreur serait trop grossière. Saint Paul ne voulait pas définir en particulier la charité, comme elle est seulement dans les parfaits : toute charité *est patiente*, *bénigne*, *non ambitieuse*, *non intéressée*[5]; toute charité *demeure*, pendant que les autres dons s'évanouissent ; et ainsi du reste. On a mis dans les Articles d'Issy, que ces caractères de la charité *se trouvent dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite;* pour montrer le tort de ceux qui bannissent de cette oraison et de cette vie, les actes particuliers des vertus ; et décider en même temps, comme il paraît par toute la suite, qu'ils ne s'en prouvent pas moins dans tous les états, même dans celui de perfection, pour y être réunis ensemble dans la charité. Qu'on me donne une charité qui ne soit pas douce, qui soit soupçonneuse, jalouse et impatiente ; je consentirai que ces attributs donnés à la charité par saint Paul, n'appartiennent qu'aux parfaits : sinon, il faut avouer qu'on abuse de l'Article XIII d'Issy, comme de saint Paul.

1. *Deuxième écrit*, ci-dessous, *depuis le n.* 5 *jusqu'à la fin.* — 2. *Quatrième écrit*, *n.* 2, 3, 4. — 3. *Cinquième écrit*, *n.* 12. — 4. *I. Cor.*, XIII. 5. — 5. *Deut.*, VI, 4 ; *Resp. ad* Summa doct., *p.* 23.

1. *Psal.*, XLVII, 14, 15. — 2. *Sess.* VI, *cap.* 11. — 3. *Idem.*, *cap.* 16. — 4. *I. Cor.*, XIII, 7. — 5. *Idem.*, 4, 5.

XI. *Etrange doctrine de la Réponse au* Summa doctrinæ *sur le péché véniel, et sur le rapport à Dieu dans la charité justifiante.* — Au reste, on est convaincu par le dernier livre de M. l'archevêque de Cambrai, où il combat le *Summa doctrinæ*, qu'il érige l'édifice du faux pur amour sur les ruines des obligations communes de la charité chrétienne. J'avais cru qu'il avait sauvé le principal devoir de la charité dans tous les fidèles, en disant que dès le quatrième état, qui est celui des justifiés, l'âme juste « aime principalement la » gloire de Dieu, et qu'elle n'y cherche son propre » bonheur, que comme un moyen qu'elle rapporte » et qu'elle subordonne à la fin dernière, qui est » la gloire de son Créateur[1]. » Voilà, disais-je, la précise obligation de rapporter son bonheur à Dieu, très-certainement établie dans la justice chrétienne : mais l'auteur, dont ces paroles incommodaient le système par d'autres endroits, nous déclare, dans ce dernier livre, qu'il n'entend ce nécessaire rapport qu'en *habitude*, et non pas *en acte : habitu non actu*[2].

Mais qu'est-ce encore que ce rapport en habitude, et non pas en acte? L'auteur croit le prendre de saint Thomas, à qui il fait dire, contre sa pensée : « que ce rapport habituel se rencontre » dans les actes mêmes, par lesquels les justes » pèchent véniellement : voyez saint Thomas : *Ha-* » *bitualis illa relatio occurrit etiam in actibus jus-* » *torum, quibus peccant venialiter*[3]. » Il répète la même chose plus précisément s'il se peut, en disant[4] « que les actes mêmes par lesquels on » pèche véniellement, sont habituellement soumis » à Dieu et subordonnés à la fin dernière; » et il donne pour règle générale[5], « que toutes les affec- » tions naturelles et délibérées des justes seraient » autant de péchés mortels, si elles n'étaient ha- » bituellement et implicitement subordonnées à la » fin dernière : » ainsi il dit, par trois fois, que l'acte de péché véniel est habituellement et implicitement rapporté à Dieu : et il dit que la charité du quatrième état y est rapportée de la même sorte : en quoi il commet trois fautes essentielles, l'une de donner pour règle que tout ce qui n'est pas habituellement et implicitement rapporté à Dieu est péché mortel : la seconde, qui est une suite de ce principe trompeur, que l'acte du péché véniel a ce rapport avec Dieu; ce que personne n'a jamais pensé : la troisième et la plus étrange, que la charité justifiante n'a pas d'autre rapport avec Dieu, que celui qui convient à l'acte du péché véniel.

Il faut avouer, que l'auteur met ses défenseurs à de terribles épreuves : autant de fois qu'il écrit, il leur donne à soutenir de nouvelles erreurs : toutes aussi aisées à découvrir, que l'importance en est évidente.

XII. *Si c'est ici prévenir le jugement de l'Eglise, et faire de rudes censures.* — Je m'attends qu'on m'objectera, que je préviens le jugement du Saint-Siége; c'est ce qu'on a déjà objecté à la Déclaration des trois évêques, que M. de Cambrai appelle dans son dernier livre une censure *ambitieuse et anticipée*[6], faite au préjudice de l'autorité du Saint-Siége; sans songer que c'était lui-même qui nous avait obligés à rendre ce témoignage de notre doctrine, qu'il faisait sans notre aveu conforme à la sienne. Il dit bien encore aujourd'hui, dans le même livre, que j'enseigne « une doctrine suspecte, qui » accuse d'impiété toute l'Ecole, et lui déclare la « guerre[1]. » Si la chose était véritable, je ne me fâcherais pas des paroles. On dira du moins que je trouve trop aisé, ce qu'on pèse depuis si longtemps par un examen si sérieux; comme si l'évidence de la chose au fond empêchait la maturité de la délibération; ou qu'il n'y ait pas toujours une tradition, qui précède les jugements de l'Eglise; ou que ce soit les prévenir, que de proposer, sans juger personne, la doctrine sur laquelle on ne doute point qu'ils ne soient fondés, ou qu'enfin ce soit être rude, que de marquer les erreurs en paroles propres, qui aussi ne semblent faites qu'à cause qu'elles sont simples.

XIII. *Qu'il faut aller à la source de la vérité.* — Ce serait une autre extrémité, de ne pas approfondir les matières, ou de n'aller pas à la source, à cause qu'on trouverait claires les eaux des ruisseaux. Il s'amasse des nuages autour du soleil, qui ne laisse pas de les dissiper, encore que le jour ne soit pas douteux. Parlons simplement et sans paraboles : il ne faut laisser aux nouveautés aucune espérance d'obscurcir la vérité par quelque endroit que ce puisse être. Vous allongez, dit-on, le procès. Oui, si l'on regarde nos écrits comme des pièces nécessaires à l'instruire; mais on n'a pas cette vue : la nouvelle spiritualité accable l'Eglise de lettres éblouissantes, d'instructions pastorales, de réponses pleines d'erreurs : il faut qu'elle la trouve partout en armes, qu'on porte partout la lumière de la tradition et de l'Evangile.

Au reste, ceux qui nous reprochent que nous prévenons le jugement du Saint-Siége, remplissent Rome et la France de petits écrits qu'on trouve partout, et que j'ai vus comme les autres, où, parce qu'ils n'espèrent pas de sauver le livre, ils donnent des vues aux examinateurs, et leur proposent la prohibition, *donec corrigatur :* sans vouloir seulement entendre, que ce livre étant un tissu de principes bons ou mauvais qui règnent partout, toutes les parties de l'ouvrage sont sujettes à un même sort.

XIV. *Sur le nouveau dénouement de l'amour naturel et délibéré, proposé dans l'Instruction pastorale.* — On demandera ce qu'il faut croire du nouveau système de l'Instruction pastorale[2], et s'il est aisé d'entendre que ce dénouement ne peut être admis. Je réponds, qu'il n'est pas aisé d'en relever toutes les erreurs, et qu'il y faut apporter du soin et de l'étude. Mais pour ce dénouement pris en lui-même, l'inconvénient en est manifeste, et la seule proposition lui donne une exclusion inévitable.

Il consiste à dire qu'il y a en nous, outre l'amour-propre vicieux, et l'amour qu'on a pour soi-même par la charité, un certain amour naturel et délibéré de nous-mêmes, qui n'est de soi ni bon ni mauvais, mais seulement imparfait : et sur cela on prétend deux choses; l'une, que cet amour, qui

1. *Summa doct.*, *n.* 9. *Deuxième écrit*, *n.* 15, 16, *etc.*, *Max. des Saints*, *p.* 9, — 2. *Resp. ad* Summa doct., *p.* 49, *ad* 11. *ab.* — 3. *Vide S. Thom.*, 1. 2, *q.* 88, 11, 1. — 4. *Resp. ad* Summa doct., *p.* 62. — 5. *Idem*, *p.* 63. — 6. *Ibid.*, *p.* 71.

1. *Resp. ad* Summa, *p.* 55, *ad* 12 *obj.* — 2. *Inst. past.*, *n.* 2 *et* 3; *Préf.*, ci-après, *n.* 4 *et* 5.

demeure pour l'ordinaire dans les imparfaits, y fait l'amour impur et mélangé : au lieu que c'est l'exclusion pour l'ordinaire de ce même amour dans les parfaits, qui fait en eux l'amour pur : l'autre chose, que l'auteur prétend, est que cet amour naturel et délibéré de nous-mêmes est celui qu'il a entendu partout dans les *Maximes des Saints* sous le nom de l'intérêt propre.

Ce dénouement, sur lequel roule toute l'Instruction pastorale, s'évanouit de soi-même par la seule exposition des termes : ce qui se prouve premièrement par l'Instruction pastorale, et secondement par les propres termes du dernier livre de l'auteur.

On voit, dans l'Instruction pastorale[1], que le sens de l'intérêt propre sur lequel M. de Cambrai fait à présent tout rouler, n'est pas le seul qu'il ait suivi dans les *Maximes des Saints;* qu'il y a entendu quelquefois par ce terme, tout avantage ou naturel ou surnaturel; qu'il a changé ce sens, qu'il l'a quitté, qu'il l'a repris sans en avertir le lecteur, et qu'il n'a donné dans ce livre aucune explication ou définition de l'intérêt propre comme il l'entend aujourd'hui. A cela si l'on joint cette autre proposition du même prélat dans son Avertissement[2], que par une claire et rigoureuse définition de tous les termes dont il s'est servi, « il a réduit » toutes ces expressions à un sens incontestable, » qui ne puisse plus faire aucune équivoque; » avec ce fondement de tout son discours on fait cette démonstration.

Le sens que l'auteur avoue une fois dans les *Maximes des Saints* doit régner partout, puisqu'il n'y a point d'équivoque dans ce livre : or est-il que l'auteur avoue en quelques endroits le sens dont suivrait la destruction de son système; et il n'a jamais averti qu'il le changeât, ni prévenu l'équivoque par aucune définition : on doit donc croire qu'il n'y en a point, et que son dénouement vient après coup.

XV. *Seconde démonstration de la même chose par la Réponse au* SUMMA. — Quelque facile que soit ce raisonnement, et quelque claires qu'en soient toutes les parties, voici encore quelque chose de plus décisif par la Réponse au *Summa.* L'auteur y dit que pour son système, *il n'a besoin* que de ces deux choses[3] : la première, qu'on lui accorde la définition de la charité qui est commune dans l'Ecole : la seconde, qu'on lui accorde le XIIIe article d'Issy : or est-il que ces deux choses visiblement n'ont rien de commun avec l'amour naturel et délibéré. La définition de l'Ecole, c'est que la charité a pour son objet spécifique Dieu considéré en lui-même, sans rapport à nous : le XIIIe article d'Issy se réduit à dire, que la charité anime toutes les vertus : l'amour naturel n'entre point du tout dans ces deux choses, on n'y en fait aussi nulle mention; on n'en fait, dis-je, nulle mention, ni dans la définition de l'Ecole, ni dans l'article d'Issy; le passage de saint Paul dans la première aux Corinthiens, ch. XIII, d'où il est tiré n'en parle non plus; il était donc inutile d'expliquer l'amour pur dont il s'agissait, et on ne l'a inventé que pour embrouiller la matière, ou se sauver comme on pourrait par des équivoques.

1. *Inst. past., n.* 3. — 2. *Max. des Saints, Avert., p.* 26. — 3. *Resp. ad* Summa, *p.* 7, 8.

XVI. *Deux choses certaines sur les passages qui sont cités dans l'Instruction pastorale.* — Il n'y a donc plus d'embarras, que dans la discussion des passages particuliers dont l'Instruction pastorale est composée : celui-là est inévitable, et quiconque voudra entrer dans cet examen, doit se préparer à être fort attentif à cette lecture mais en attendant qu'on fasse voir au nouvel auteur, les caractères certains qui séparent d'avec sa doctrine les Pères qu'il cite, sans lui en laisser un seul, il sera aisé de s'assurer de deux choses : l'une, que l'auteur, dans toute son Instruction pastorale, ne cite pas un seul passage de l'Ecriture pour son prétendu amour naturel, ni pour l'usage qu'il en fait : la seconde, que parmi tant de passages des Pères où il le veut établir, il ne cite rien où il soit compris, et ne le tire que par des conséquences que personne n'a jamais connues que ce seul prélat.

Il produit à la vérité, au commencement de son livre un passage de saint Thomas, et un d'Estius[1], qu'il fait servir de fondement à tout son discours : j'avoue qu'il y est parlé d'un certain amour naturel de soi-même, distingué de la charité, qui peut être bon et mauvais; mais en lisant seulement ce qu'il cite de ces deux docteurs, et sans un plus grand examen, on verra d'abord que cet amour n'étant ni délibéré, ni employé à la différence des parfaits et des imparfaits, ce n'est pas celui de l'auteur.

XVII. *Moyen facile et décisif pour bien entendre saint François de Sales.* — Je veux bien encore donner ici un moyen facile pour entendre quelques auteurs particuliers, par exemple saint François de Sales, un de ceux que l'on fait servir de fondement au système. Tout le dénouement de la doctrine de ce saint consiste en trois passages décisifs : l'un est le chapitre de la résignation et de l'indifférence chrétienne[2], dont M. l'archevêque de Cambrai fait partout son fondement; mais qui se tourne contre lui, dès qu'il est constant, par le titre et par tout le texte, qu'elles ne regardent que les événements de la vie, et la dispensation des consolations et des sécheresses; sans avoir le moindre rapport au salut; à la perfection, aux mérites, aux vertus, ni au désir ou naturel ou surnaturel que l'auteur prétend qu'on peut avoir ou n'avoir pas de toutes ces choses.

Le second passage est celui où l'on trouvera cette règle : « Il ne faut vouloir que Dieu absolu» ment, invariablement, inviolablement; mais les » moyens de le servir, il ne les faut vouloir que » faiblement et doucement, afin que si l'on nous » empêche dans l'emplette d'iceux, nous ne soyons » pas grandement secoués[3]. »

On voit là manifestement ce que c'est que l'indifférence, et on écarte les fausses idées dont on tâche d'embarrasser nos esprits.

Le troisième passage et le plus important de tous, est rapporté dans l'Instruction pastorale de M. l'archevêque de Paris; et c'est là que saint François de Sales décide, « que si, par imagina» tion de chose impossible, il y avait une infinie » bonté à laquelle nous n'eussions nulle sorte » d'appartenance, nous l'estimerions certes, plus

1. *Inst. past., n.* 4. — 2. *Am. de Dieu, liv.* IX, *ch.* 4. — 3. *Liv.* III, *ep.* 41. Ci-dessous, *troisième écrit, n.* 6.

» que nous-mêmes; mais à proprement parler nous » ne l'aimerions pas : beaucoup moins pourrions-» nous avoir la charité, puisque la charité est une » amitié, ayant pour fondement la communica-» tion : ce que je dis pour certains esprits chimé-» riques et vains[1] : » par où l'on voit l'estime qu'il fait de la fausse métaphysique, qui détache l'amour de Dieu du motif de la béatitude. On peut rapporter à cette fin l'endroit que nous avons allégué dans nos Etats d'oraison[2], où le saint enseigne « que la charité est une vraie amitié, c'est-» à-dire, un amour réciproque[3] : » ce qui montre l'erreur de ceux qui veulent dans la charité, séparer l'amour de Dieu comme parfait, de l'amour de Dieu comme bienfaisant et béatifiant.

Il y a encore un petit mot, mais de grand poids, du saint évêque; lorsque expliquant ce qu'il dit souvent qu'il ne *faut aimer les vertus qu'à cause que Dieu les aime*[4]*;* il entend cette unique cause *principalement*, et non pas exclusivement; ce qui lui fait dire[5] : « Aimons les vertus particulières, » principalement parce qu'elles sont agréables à » Dieu. » Tant qu'on aura ce principe en vue, on ne s'étonnera pas de tout ce qu'enseigne le saint sur la charité, comme étant la fin dernière et universelle de toutes les vertus; et on ne dira jamais, comme fait l'auteur, « qu'on ne veut au-» cune vertu en tant que vertu; qu'on ne veut » plus être vertueux; qu'on ne l'est jamais tant, » que quand on n'est plus attaché à l'être[6] *:* » et ce qui passe toute croyance, « que les saints mysti-» ques ont exclu de l'état parfait les pratiques de » vertu[7] : » propositions scandaleuses, dont aussi on ne trouve aucune apparence dans les ouvrages du saint évêque, quoiqu'on les ait tous remués pour y en découvrir quelque vestige.

XVIII. *Doctrine importante en explication du Catéchisme du concile, et de la Préface de ce livre.* — Après avoir donné le moyen facile d'entendre les autres auteurs, il faut que je m'explique moi-même dans un endroit de ma Préface[8].

Il s'agit de faire connaître dans le Catéchisme du concile de Trente ceux dont on y parle ainsi : « *Amanter Deo serviunt, pretii causâ quo amorem » referunt*[9] *:* Ils servent Dieu avec amour, pour » la récompense à laquelle ils rapportent leur » amour. » Sur cet endroit du Catéchisme, j'ai bien montré que M. de Cambrai l'a mal entendu[10]; mais je ne l'ai pas moi-même assez expliqué.

Pour tout dire, il fallait marquer plus distinctement que l'Ecole reconnaît deux sortes d'amour : l'amour d'amitié, qui est la charité même, où l'on aime Dieu pour l'amour de lui; et l'amour de concupiscence, où l'on veut l'avoir pour soi. Cela est certain; mais il y fallait ajouter que la plupart des théologiens subdivisent ce dernier amour, en amour de concupiscence, innocent et saint, où l'on désire seulement de posséder Dieu; et en amour de pure concupiscence, où l'on n'aime Dieu que pour sa propre utilité, comme on ferait un autre bien; et uniquement pour l'amour de la récompense. Ainsi, à parler généralement, on pourrait reconnaître trois sortes d'amour : le premier est justifiant, puisque c'est la charité même, qui, comme parle saint Augustin, est la véritable justice : le second, que l'Ecole appelle simplement de concupiscence, où l'on veut avoir Dieu comme récompense, est bon en soi, puisque c'est l'amour de l'espérance chrétienne; mais il n'est pas justifiant, et de soi ne met pas un homme au rang des amis de Dieu : le troisième amour qu'on appelle de pure concupiscence, a cela de commun avec le second, qu'il n'est pas justifiant; mais il a cela de particulier, que ne regardant que la récompense pour en faire sa dernière fin au préjudice de la gloire de Dieu, il est vicieux et désordonné.

J'ai dit que l'*amanter Deo serviunt : ils servent Dieu avec amour :* dans le Catéchisme du concile, était de ce dernier genre, à cause de ces paroles : *propter pretium quo amorem referunt : ils servent Dieu, à cause du prix où ils rapportent leur amour.* Le mot *de prix, pretium*, ressent un bas intérêt, tel qu'on le voit dans les âmes serviles, qui veulent qu'un maître fâcheux se fasse servir, pour ainsi dire, l'argent à la main; qui est ce qu'on appelle *pretium.* Ceux-là n'aiment pas Dieu véritablement, puisqu'au lieu de faire servir la récompense d'un maître pour s'exciter à l'aimer, tout leur amour se tourne à la récompense : c'était pourtant le style du temps, de dire qu'ils *aimaient Dieu*, à cause, comme je l'ai remarqué[1], que c'est aimer en quelque façon, que de servir quelqu'un pour la récompense. J'ai prouvé ce style du temps et de l'Ecole par Silvestre de Prière, par Silvius, auxquels j'ajoute à présent Estius[2], qui parle de même; et il n'en faut pas davantage pour bien expliquer le Catéchisme du concile. Ainsi M. de Cambrai, qui veut que cet amour rapporté au prix, au paiement, soit un amour justifiant et de charité, ne suit ni les idées de l'Ecole, ni celles du Catéchisme qui en sont tirées, ni les siennes propres, et ne cherche qu'à trouver partout son prétendu amour pur du cinquième degré, qu'il ne peut trouver nulle part.

A l'endroit même du Catéchisme, où il croit le voir; parce qu'il y est marqué « qu'une âme ne » cherche Dieu que touchée par sa vertu et par sa » bonté : *nihil spectant nisi ejus virtutem atque bo-» nitatem,* » il ne prend pas garde à deux choses : la première, que cette *bonté* n'est pas seulement excellente, mais encore bienfaisante, et qu'elle renferme ces deux idées dans sa notion : la seconde, que ces âmes « s'estiment heureuses de » pouvoir servir un Dieu si grand : *se beatos arbi-» trantes, quòd ei suum officium præstare possint.* » Ce qui montre, que bien éloignées de séparer la béatitude d'avec le pur et parfait amour, elles les joignent ensemble en termes formels.

Au reste, il faut ici se souvenir que le dessein du Catéchisme est de nous représenter, dans tous ces endroits, non pas un prétendu amour pur, qui se détache entièrement de la béatitude, mais la charité elle-même, qui, par sa nature, en tous les sujets où elle est, la rapporte à la gloire de Dieu comme à sa dernière fin. Il ne faut pas imaginer pour cela qu'il y ait deux fins dernières, dont l'une

1. *Amour de Dieu, liv.* X, *ch.* 10. — 2. *Liv.* VIII, *n.* 18. Ci-dessus, *pag.* 116, *col.* 1. — 3. *Am. de Dieu, liv.* II, *ch.* 22. — 4. *Idem, liv.* XI, *ch.* 14. — 5. *Ibid., liv.* III, *ch.* 14. — 6. *Max. des Saints, p.* 224, 225, 226. — 7. *Idem, p.* 253. — 8. *Préf., n.* 79, 80, 81; ci-après. — 9. *Cat. Conc. Trid., part. IV, de Orat., cap.* XII, *n.* 27. — 10. *Inst. past., p.* 37.

1. *Préf., idem.* — 2. Culpanda talis dilectio Dei propter indebitum finem quo vitiatur. *in* 1. *dist.* 1, *p.* 3.

soit la béatitude, et l'autre Dieu même. La jouissance de Dieu par la vision bienheureuse et par l'amour immuable qui fait notre béatitude, sans doute se rapporte à Dieu comme à son objet béatifiant : c'est pourquoi Dieu est appelé la béatitude objective, et la jouissance de Dieu est appelée la béatitude formelle : celle-ci en un sens se rapporte à l'autre comme à sa dernière fin ; et cependant en un autre sens, toute l'Ecole est d'accord, après saint Thomas, qu'elles ne font toutes deux ensemble qu'une seule et même fin, qu'une seule et même béatitude : de même que la lumière, qui fait, pour ainsi parler, la félicité des yeux, ne les pouvant rendre heureux qu'à cause qu'elle est aperçue, il se fait de la perception et de la lumière un seul et même bonheur de l'œil qui la voit.

Avec ces explications du langage de l'Ecole, que j'ai crues nécessaires au lecteur, afin qu'il ne fût point arrêté lorsqu'il le rencontrerait en son chemin, j'espère qu'on ne trouvera aucun embarras dans cette Préface. Pour ceux qui voudraient que dans le n° 80 j'eusse marqué davantage la distinction de l'amour de concupiscence innocent, et de l'amour déréglé de pure concupiscence ; ils voient bien, par l'explication qu'ils viennent d'entendre, que je suis de leur avis, puisque assurément, si je ne croyais avoir failli en ce lieu, je ne travaillerais pas à réparer cette faute. Elle serait plus grande, si je n'avais pas expliqué ailleurs ce qui manque ici ; quoi qu'il en soit, je ne demande qu'à me corriger : heureux de pouvoir donner ces petits exemples, à ceux qui seraient capables de m'en donner de plus grands.

PREMIER ÉCRIT

OU

MÉMOIRE DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX

A M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI ;

ENVOYÉ PAR LES MAINS DE M. L'ARCHEVÊQUE DE PARIS, LE LUNDI 15 DE JUILLET 1697.

AVERTISSEMENT.

Il y a, dit le Sage[1], le temps de se taire et le temps de parler : comment on passe de l'un à l'autre, et du silence que la charité impose, à la déclaration nette et précise que demande la vérité, plusieurs ne l'entendent pas ou ne le veulent pas entendre. Ils veulent qu'on cherche toujours, même dans les affaires de la foi, des ménagements politiques, des excuses, des tempéraments ; et sont ordinairement pour ceux qui se plaignent. C'est pour ceux-là qu'on est obligé de publier ces écrits. Il faut que les ministres de Jésus-Christ, qui sont appelés à la défense de la vérité, pour l'honneur de la cause qu'ils soutiennent, aient raison dans le procédé comme dans le fond. La déclaration qu'on a publiée, justifie assez que les évêques, qui se sont opposés au livre qui a pour titre : *Explication des Maximes des Saints*, etc., avaient raison dans le fond de la doctrine. Il est temps maintenant de montrer, que la raison n'est pas moins pour eux dans la manière d'agir. La chose parlera d'elle-même : et pour ne rien dire que ce que demande la seule nécessité, dans une matière où l'on ne parle qu'à regret ; sans préparer le lecteur par un long avertissement, ni lui expliquer davantage ce qu'on réservait à la conférence proposée, on lui présente d'abord ce premier mémoire, dans toute la simplicité où il fut produit, lorsque sans étude, sans dessein de le publier, et de l'abondance du cœur, il partit pour attirer seulement des entretiens, d'où l'on espérait un entier éclaircissement de la vérité.

1. Eccli., III. 8.

I. *Que notre conscience ne nous permet pas de nous taire, sur le livre intitulé :* Explication des maximes, *etc.* — L'auteur a déclaré dès son Avertissement, page 16, « que deux grands prélats[1] » ayant donné au public XXXIV propositions, qui » contiennent en substance toute la doctrine des » voies intérieures, il ne prétendait dans cet ou» vrage qu'en expliquer les principes avec plus » d'étendue. »

Si au lieu d'expliquer ces principes, il les détruit, et que la doctrine qu'il enseigne soit mauvaise, ces prélats qu'il appelle ainsi comme en garantie à la tête de son livre, sont indispensablement obligés à parler ; à moins de vouloir que toute l'Eglise leur impute cette mauvaise doctrine, et se déclarer prévaricateurs de leur ministère.

Pendant qu'ils étaient occupés d'un travail si nécessaire, M. l'archevêque de Cambrai a écrit au Pape pour la défense et en partie pour l'explication de son livre : il déclare de nouveau dans sa lettre, qu'il n'a fait que suivre les XXXIV articles de ces évêques, et la commence en disant à Sa Sainteté qu'il les a posés pour fondement.

Il pose aussi pour fondement de la condamnation de quelques endroits (*quædam loca*) de quelques libelles, les censures de trois évêques, c'est-à-dire, celle de M. l'archevêque de Paris, celle de M. l'évêque de Chartres[2], et la mienne.

Après avoir exposé dans la même lettre sept articles où il a paru vouloir réduire toute sa doctrine, il conclut, en disant : *Hactenus omnia* XXXIV *articulis episcoporum consona.*

Il paraît donc de plus en plus qu'il veut s'appuyer du sentiment de ces évêques, et il en porte la déclaration jusqu'aux oreilles du Pape, qui, par là, aurait sujet de les envelopper dans la condamnation d'un livre qui a scandalisé toute l'Eglise, s'ils ne faisaient voir qu'ils en improuvent la doctrine, et ne portaient cette déclaration partout où l'on a porté la doctrine même.

II. *Que dans l'état où sont les choses, on n'a plus besoin de s'expliquer davantage avec l'auteur sur les difficultés de son livre.* — Il est vrai pourtant que la charité et l'amitié les obligeaient à s'expliquer à l'amiable avec l'auteur, avant que de déclarer leur sentiment au public ; et c'est aussi pour cela qu'ils ont rédigé par écrit les propositions

1. M. de Paris, alors évêque de Châlons, et M. de Meaux.
2. M. de Chartres, dans le diocèse duquel le mal avait commencé de se déclarer, comme on sait.

qu'ils ont jugées dignes de censures, dans le dessein de les lui communiquer, s'étant fait une loi inviolable de ne les faire voir auparavant à qui que ce soit. Mais la lettre de l'auteur au Pape les obligeait à prendre une voie plus courte, et où aussi on s'explique plus précisément, qui est celle de la conférence de vive voix.

Cette voie, qui a toujours été pratiquée en cas semblable, a été proposée à M. de Cambrai par M. de Paris : et sur le refus perpétuel qu'il a fait de vouloir conférer avec moi, ce prélat lui a declaré, à ma très-humble prière, que je lui demandais en mon nom particulier cette conférence avec nous trois, dans le désir que j'avais de recevoir ses instructions, et avec une ferme espérance que la manifestation de la vérité serait le fruit de ces entretiens, pourvu que nous y apportassions toutes les dispositions nécessaires, qui sont l'amour de la vérité, la charité et la paix.

Je n'ai jamais douté que je ne trouvasse ces dispositions dans M. de Cambrai, et je ne sais pourquoi il n'a pas voulu croire qu'il les trouverait en moi. Il sait que depuis trente ans, par la disposition de la divine Providence, je suis accoutumé à des conférences importantes sur la religion, sans que, par la grâce de Dieu, on se soit jamais plaint que j'y aie porté des dispositions contentieuses, ni que j'y aie passé au delà des bornes de la charité et de la bienséance : ce qu'ayant toujours gardé avec des hérétiques et des ministres, avec combien plus de religion et de respect me serais-je contenu avec un confrère, avec un ami, si accoutumé à entendre ma voix, comme j'étais de ma part si accoutumé à la sienne?

Dieu, sous les yeux de qui j'écris, sait avec quel gémissement je lui ai porté ma triste plainte, sur ce qu'un ami de tant d'années me jugeait indigne de traiter avec moi, comme nous avions toujours fait, de la religion; dans une matière où l'intérêt de l'Eglise demandait notre union plus que jamais. Hélas! j'avais traité si amiablement avec lui des raisons de réprouver certains ouvrages, et de se défier du moins d'une certaine personne; et il peut se souvenir qu'en cette occasion, comme en quelques autres qui ont suivi, je n'ai pas élevé la voix d'un demi-ton seulement.

Quoi qu'il en soit, et en imputant seulement à mes péchés l'éloignement qu'un tel ami a marqué de moi, je me consolais de voir les conférences journalières qu'il avait avec M. de Paris et M. de Chartres, par lesquelles il apprenait les communs sentiments de tous les trois.

Ces prélats les lui ont donnés en toutes les manières qu'il a désirées; et M. de Paris nous a dit souvent qu'il n'ignorait rien, puisque outre la vive voix, il lui avait laissé sur ce sujet plusieurs mémoires par écrit.

M. de Chartres pareillement lui a proposé nos communes difficultés, et même par écrit quelques-unes des principales, s'étant expliqué amplement, et ayant reçu aussi d'amples réponses.

On lui a aussi mis en main deux mémoires très-amples de M. l'abbé Pirot, où sont toutes les difficultés, et une partie des preuves.

Pour moi, qu'on jugeait seul indigne d'être écouté, et qui pourtant n'ai jamais rien tant souhaité que d'ouvrir, comme j'avais fait durant tant d'années sur cette même matière, le fond de mon cœur à un prélat que je porte, Dieu le sait, dans mes entrailles : je n'ai cessé de demander quelques conférences, au péril d'être déclaré ennemi de la paix, si elles n'étaient de mon côté amiables et respectueuses.

En attendant qu'il plaise à M. de Cambrai de se radoucir envers un ami de toute la vie, qui pour avoir dit la vérité lorsqu'il n'y avait plus moyen de la taire, n'en a pas moins gardé la paix au fond de son cœur; je me contente de dire que ce cher auteur n'a aucun sujet de se plaindre qu'il ignore mes difficultés sur sa doctrine, puisqu'elles me sont communes avec les prélats qui ont été assez heureux pour pouvoir communiquer avec lui par écrit et de vive voix : ce qui a produit les explications qu'à la fin il a bien voulu me communiquer par écrit, et sur lesquelles il a reçu de nouveau de très-amples éclaircissements de M. de Chartres.

III. *Abrégé des principales difficultés que nous trouvons dans le livre.* — Encore qu'il soit si clair, par les remarques précédentes, que l'auteur est très-informé des difficultés que nous trouvons dans son livre; je ne laisserai pas, puisqu'il se plaint de mon silence, de lui en proposer les principales en abrégé, à commencer par son Avertissement.

Nous nous plaignons donc à lui-même de ce qu'il y dit :

1° « Que toutes les voies intérieures tendent à » l'amour pur et désintéressé : que cet amour pur » est le plus haut degré de la perfection chrétienne : » qu'il est le terme de toutes les voies que les » saints ont connues[1], etc.; » et néanmoins :

2° « Qu'il fallait garder le silence sur cette » matière, de peur d'exciter trop la curiosité du » public[2] : » et que ce qui oblige l'auteur à parler, c'est que « cette curiosité est devenue univer- » selle. »

A cela revient ce qui est porté dans le livre :

3° « Que la doctrine (de l'exercice du pur » amour) est la pure et simple perfection de l'E- » vangile[3] : et néanmoins :

4° « Que les pasteurs et les saints de tous les » temps ont eu une espèce d'économie et de secret » pour n'en parler qu'aux âmes à qui Dieu en » donnait déjà l'attrait et la lumière[4] : à quoi revient encore ce qui est répandu par tout le livre.

5° « Que pour y parvenir (au pur amour) on n'a » besoin d'aucune lumière que de celle de la foi » même qui est commune à tous les chrétiens, et » de l'inspiration qui est commune à tous les » justes[5]; » à l'exclusion « de toute inspiration » miraculeuse et extraordinaire[6] : » et néanmoins :

6° « Que la plupart des saintes âmes » sont si éloignées de la perfection, « qu'il est inutile et in- » discret de leur proposer un amour plus élevé[7]. »

7° « Qu'elles n'y peuvent atteindre, parce qu'elles » n'en ont ni la lumière intérieure ni l'attrait de » grâce[8] : » ce qui fait avouer :

8° « Qu'il y a dans tous les siècles un grand » nombre de saints » (expression qui emporte même les saints, dont on célèbre la mémoire dans l'E-

1. *Avert.*, *p.* 16, 23; *Art.* VII, *p.* 64. — 2. *Avert.*, *p.* 4. — 3. *Art.* XLIV, *p.* 261. — 4. *Idem.* — 5. *Art.* VII, *p.* 64, 67, 150, *etc.* — 6. *P.* 65, 199, 200, 201, 210, 212, *etc.* — 7. *Art.* III, *p.* 34. — 8. *Idem.*

glise) « qui n'arrivent jamais à cette perfection et » pureté d'amour en cette vie[1] : » d'où l'on infère :

9° « Que dans la direction des âmes il faut se » borner à laisser faire Dieu, et ne parler jamais » du pur amour, que quand Dieu par l'onction » intérieure, commence à ouvrir le cœur à cette » parole, qui est si dure aux âmes encore atta- » chées à elles-mêmes, et si capable ou de les » scandaliser ou de les jeter dans le trouble[2] : » d'où il s'ensuit, au grand opprobre de la vocation chrétienne :

10° Que la perfection de l'Evangile est un secret dont il faut faire mystère, non-seulement au commun des justes, mais encore aux saints : que cette doctrine les scandalise et les jette dans le trouble : qu'ils sont au rang *des âmes encore attachées à elles-mêmes*[3], et qu'il n'est pas permis de leur proposer l'accomplissement du précepte : *Diliges, etc. Vous aimerez de tout votre cœur, etc.*, ni de cette parole de l'Evangile : *Soyez parfaits, etc.*

Comme on met la contemplation, ou oraison passive dans ce pur amour[4], où tout le monde et même des saints ne sont pas appelés : il s'ensuit encore :

11° Que lorsqu'on fait passer une âme *de la méditation discursive à la contemplation*[5], c'est lui dire qu'elle est élevée et encore par état à la plus haute perfection, et au-dessus des saints qu'on honore d'un culte public : ce qui précipite les âmes dans la présomption qui les perd.

Si nous passons de l'Avertissement, et des propositions du livre qui y ont rapport, à celles du livre même, nous trouverons d'abord et dès les premières définitions :

12° *Que l'amour d'espérance* est tel, que *le motif de notre propre intérêt* (ce qui est une chose créée) *est son motif principal et dominant*[6] : ce qui le rend vicieux et désordonné, en sorte que l'espérance, vertu théologale, qui se trouve dans les fidèles hors de l'état de grâce, est vicieuse : ce que l'auteur assure encore plus précisément dans cette proposition, où parlant de l'état d'une âme qui n'a encore *qu'un amour d'espérance*[7], il y applique ce principe de saint Augustin :

13° « Que tout ce qui ne vient pas du principe » de la charité, vient de la cupidité, et de cet » amour, unique racine de tous les vices, que la » jalousie de Dieu attaque en nous[8] : » à quoi revient :

14° « Que l'amour, dans lequel le motif de notre » propre bonheur prévaut encore sur celui de la » gloire de Dieu, est nommé l'amour d'espé- » rance[9] : » où il faut remarquer en particulier, que le motif de notre bonheur est celui qu'on veut éloigner, et que c'est là ce qu'on appelle partout l'intérêt propre : surtout aux pages 10, 11, 15, 44, 46, 57, 135, etc.

Toutes les propositions précédentes sont autant d'erreurs dans la foi. On ajoute :

15° « Qu'on donnera à cet amour mélangé[10], » (qui est pourtant un amour de charité dominante) « et où l'âme ne cherche son bonheur propre que » comme un moyen qu'elle rapporte et qu'elle su- » bordonne à la fin dernière, qui est la gloire du » Créateur : on lui donnera, dit l'auteur[1], le nom » d'amour intéressé : » ce qui dégrade un amour si pur, et en même temps est contraire au langage de toute la théologie, formé sur celui de saint Paul, lorsqu'il dit que « la charité ne cherche point » son propre intérêt[2]. »

16° « Qu'on peut aimer d'un amour qui est une » charité pure, et sans mélange du motif de l'in- » térêt propre[3] : » ce qui emporte l'exclusion de ce motif, et en même temps de celui de la crainte et de l'espérance, en disant :

17° « Que ni la crainte des châtiments ni le désir » des récompenses n'ont plus de part à cet » amour[4] : » ce qui revient aux endroits où le motif de la crainte, qui est la peine, est exclu en égalité avec celui de l'espérance, qui est la béatitude. Comme si saint Jean qui a dit que *la parfaite charité bannit la crainte*[5], avait dit aussi qu'elle bannit l'espérance, ou, ce qui est la même chose, son motif.

18° « Que l'amour pour Dieu seul, considéré en » lui-même et sans aucun mélange de motif inté- » ressé ni de crainte ni d'espérance, est le pur » amour[6] : » à quoi revient l'amour « sans aucune » idée qui soit relative à nous[7]. »

On remarquera ici, une fois pour toutes, qu'en effet il n'y a rien au-dessus de l'amour du quatrième degré de l'auteur, « où l'on ne cherche son » propre bonheur, que comme un moyen qu'on » rapporte et qu'on subordonne à Dieu[8] ; » il n'y a, dis-je, rien au-dessus de cet amour, que l'exclusion entière par état du motif qu'on nomme intéressé, qui est, comme on a vu, le propre bonheur.

19° « Que ce n'est plus le motif de son propre » intérêt qui excite l'âme[9] : » ce qui montre que le motif de la récompense n'est plus un motif, puisqu'il cesse d'exciter : à quoi reviennent les passages des pages 10, 11, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 29, 40, 44, qui est contradictoire, *in terminis*, avec 52 et 54. Il y faut joindre ce qui regarde la résignation et l'indifférence, pages 22, 49, 50, 51, 135, etc., passages que je tranche légèrement, parce que M. de Chartres les a traités.

Toutes ces propositions depuis la XVI[e] sont contre la foi, en tant qu'elles excluent l'espérance, en lui ôtant la vertu d'être le motif de nos actions, et contre toute la théologie, en lui ôtant d'être le motif puissant et véritable, quoique second et moins principal, de l'amour divin.

20° « Que l'amour de pure concupiscence, où » l'on ne regarderait Dieu que pour le seul intérêt » de son bonheur, serait indigne de Dieu, un amour » sacrilége, une impiété sans pareille, et plutôt un » amour mercenaire qu'un amour de Dieu[10] : » et néanmoins dans la même page, « il peut bien pré- » parer à la justice et à la conversion des âmes » pécheresses : » Contre la foi de l'Eglise, si clairement expliquée dans le concile de Trente[11], que toute la préparation à la grâce justifiante est un don et un effet de la grâce.

1. *Art.* III, *p.* 34. — 2. *Idem*, *p.* 35. — 3. *Ibid.* — 4. *Ibid.*, *p.* 271, *etc.* — 5. *Ibid*, *p.* 170, 171, *etc.* — 6. *Expos. des divers Amours*, *p.* 4, 5. — 7. *Idem*, *p.* 7, 8. — 8. *Ibid.* — 9. *Ibid.*, *p.* 14. — 10. *Ibid.*, *p.* 15.

1. *Expos. des div. Am.*, *p.* 9. — 2. *I. Cor.*, XIII. 5. — 3. *Expos. des div. Am.*, *p.* 10, 11, 57, 135. — 4. *Idem*, *p.* 15, 23, 24, 38, 102, *etc.* — 5. *I. Joan.*, IV. 18. — 6. *Expos. des div. Am.*, *p.* 15. — 7. *Idem*, *p.* 42. — 8. *Ibid.*, *p.* 9. — 9. *Ibid.*, *p.* 12. — 10. *Ibid.*, *p.* 16, 17, 20, 21. — 11. *Sess.* VI, *cap.* VI, *can.* 1, 2, 3, 4.

21° « Que les motifs intéressés sont répandus » dans toute l'Ecriture, dans toute la tradition, » dans toutes les prières de l'Eglise[1] : » et néanmoins « qu'il y a des âmes qu'il faut détacher de » cet intérêt; » ce qui est répété p. 36; en sorte que l'Ecriture, les principaux monuments de la tradition, et les prières de l'Eglise ne seraient que pour les imparfaits; ce qui est d'autant plus véritable, que, comme on dira dans la suite, on ne peut alléguer aucun passage pour ce prétendu détachement où l'on met la perfection.

22° « Qu'on ne veut la béatitude que par pure » conformité à la volonté de Dieu[2]. » Ce qui revient à ce qu'on a dit ailleurs, « qu'on ne la veut » qu'à cause qu'on sait que Dieu la veut[3] ; » ce qui met la béatitude au rang des choses indifférentes, qui ne sont bonnes que comme voulues, et non voulues comme bonnes : par où l'on induit les âmes à l'indifférence du salut, dont on réduit le désir en proposition équivoque[4].

23° « Que parler ainsi (ôter la force et la raison » de motif à l'espérance), c'est conserver la dis» tinction des vertus théologales[5] : » (quoiqu'on n'en conserve que le nom, puisque le motif d'une d'elles, c'est-à-dire de l'espérance, n'agit plus, n'influe plus, ne meut plus) : « et que c'est par » conséquent ne se départir en rien de la doctrine » du concile de Trente[6]. »

Le mal est de dire, qu'en supprimant l'espérance comme motif, on ne se départe pas de la doctrine du concile de Trente : mais au contraire c'est s'en départir formellement, puisque ce concile suppose que les plus parfaits comme David et Moïse, agissent en vue de la récompense; *intuitu mercedis æternæ*[7] : et que l'auteur au contraire veut que les parfaits n'agissent plus en cette vue, comme on vient de voir, propositions 16 et 17.

24° « La sainte indifférence admet des désirs » généraux pour toutes les volontés de Dieu que » nous ne connaissons pas[8]. » Elle en admet donc pour les décrets de notre réprobation, et de celle des autres : ce qui étant très-mauvais de soi, a d'étranges effets dans la suite.

25° « Qu'il ne faut jamais prévenir la grâce, ni » rien attendre de soi-même, de son industrie, de » son propre effort[9] : » ce qui induit à toujours attendre, sans s'exciter comme de soi-même : opération, où l'auteur ne forme difficulté sur difficulté, et ne fait restriction sur restriction[10], que pour la rendre dangereuse et impossible, et par là induire tout le quiétisme, c'est-à-dire un pur tenter Dieu, et une attente oisive des mouvements de la grâce.

26° « Que les actes directs sont l'opération que » saint François de Sales nomme la pointe de l'es» prit ou la cime de l'âme[11]. »

27° « Que les sacrifices que les âmes les plus » désintéressées font d'ordinaire sur leur béatitude » éternelle, sont conditionnels[12]. » Ainsi ce qu'on sacrifie, c'est la propre béatitude éternelle, et non autre chose : mais en marquant que ces sacrifices, d'*ordinaire* sont conditionnels, on suppose que quelquefois il y en a d'absolus : ce qui revient à ce qu'on ajoute, « que ce sacrifice est en quelque » manière absolu. »

28° « Qu'une âme peut être invinciblement per» suadée d'une persuasion réfléchie, et qui n'est » pas le fond intime de la conscience, qu'elle est » justement réprouvée de Dieu, et que c'est ainsi » que saint François de Sales se trouva dans l'é» glise de Saint-Étienne des Grès[1]. » Sans avouer le fait de saint Francois de Sales sur sa réprobation, il me suffit de remarquer que c'est donc d'une véritable réprobation et de l'attente d'un vrai enfer qu'il s'agit.

29° « Qu'il n'est pas question de lui dire alors » le dogme précis de la foi sur la volonté de Dieu » de sauver tous les hommes[2]; » par où il paraît toujours qu'il s'agit du véritable salut.

30° « Que dans ce trouble involontaire et invin» cible, rien ne la peut rassurer, ni lui découvrir » ce que Dieu lui cache[3] : » qui est sa justice, qu'elle croit avoir perdue pour jamais, selon l'auteur, et par conséquent être véritablement damnée.

31° « Que c'est alors, que divisée d'avec elle» même, elle expire sur la croix avec Jésus-Christ, » en disant : O Dieu, mon Dieu, pourquoi, etc.[4]. »

32° Que l'âme qui parle ainsi avec Jésus-Christ (chose abominable), « a une impression involon» taire de désespoir, qu'elle fait le sacrifice absolu » de son intérêt propre (qui est son salut) pour » l'éternité[5]. »

33° « Que le cas impossible (qui est que Dieu » damne une âme innocente), lui paraît possible » et actuel : qu'il n'est pas question de raisonner » avec cette âme, qui est incapable de tout raison» nement[6]. »

34° Que ce qui l'empêche de raisonner, « c'est » une conviction qui n'est pas intime, qui n'est » qu'apparente, mais néanmoins invincible[7]. »

35° « Qu'en cet état l'âme ne perd jamais dans » la partie supérieure, c'est-à-dire dans ses actes » directs et intimes, l'espérance parfaite[8] : » de sorte qu'elle a tout ensemble l'espérance et le désespoir : l'une, dans l'acte direct qu'on prend pour la haute partie[9]; et l'autre, dans l'acte réfléchi qu'on prend pour la base : Ce qui a les conséquences affreuses désavouées par l'auteur[10], mais dont il pose le principe.

36° « Qu'un directeur peut alors laisser faire un » acquiescement simple à la perte de son intérêt » propre, et à la condamnation juste où elle croit » être de la part de Dieu[11]. » Ainsi il ne faut point ici pallier une doctrine qui fait horreur, et où l'on ne peut entendre qu'un jugement à toute rigueur, qui emporte la damnation et toutes ses suites.

37° « Que c'est alors qu'une âme est divisée d'a» vec elle-même, et qu'il se fait une séparation de » la partie supérieure d'avec l'inférieure; à l'imi» tation de celle qui arriva à Jésus-Christ notre » parfait modèle[12]. »

38° Que cette séparation en Jésus-Christ opérait que « la partie inférieure ne communiquait pas à » la supérieure son trouble involontaire : » et qu'en nous aussi « les actes de la partie inférieure

1. *Expos. des div. Am.*, *p.* 33, 34. — 2. *Idem*, *p.* 42, 45. — 3. *Ibid.*, *p.* 26, 27. — 4. *Ibid.*, *p.* 54, 55, 56, 57. — 5. *Ibid.*, *p.* 46. — 6. *Ibid.*, *p.* 47. — 7. *Sess.* VI, *cap.* XI. — 8. *Expos. des div. Am.*, *p.* 61. — 9. *Idem*, *p.* 68, 69, 97, 98. — 10. *Ibid.*, *p.* 99, 100. — 11. *Ibid.*, *p.* 82, 87, 90, 91, 118, 122. — 12. *Ibid.*, *p.* 87.

1. *Expos. des div. Am.*, *p.* 87, 88. — 2. *Idem*, 88, 89. — 3. *Ibid.*, *p.* 88, 89. — 4. *Ibid.*, *p.* 90. — 5. *Ibid.*, — 6. *Ibid.* — 7. *Ibid.* — 8. *Ibid.*, *p.* 91. — 9. Ci-dess., *prop.* 26. — 10. *Expos. des div. Am.*, *p.* 91. — 11. *Idem.* — 12. *Ibid.*, *p.* 90, 121.

» sont d'un trouble entièrement aveugle et involontaire[1]. »

Les erreurs sur la contemplation sont :

39° « Que l'âme ne s'y occupe volontairement » d'aucune image sensible ni d'aucune idée nominale[2], etc., » d'où l'on conclut :

40° Que pour s'occuper des attributs et de Jésus-Christ, il faut y *être appliqué par une impression* particulière *de la grâce qui nous présente ces objets*[3] : ce qui est un pur quiétisme.

41° « Que l'âme ne considère plus les mystères » de Jésus-Christ pour s'en imprimer des traces » dans le cerveau, et s'en attendrir avec consolation[4]. »

42° « Qu'on est privé de la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ en deux temps » différents[5]. » Vain raffinement pour excuser les excès des quiétistes.

43° « Qu'on n'est jamais privé pour toujours en » cette vie de la vue simple et distincte de Jésus-Christ[6] : » où il insinue qu'on en peut être privé, non pas à la vérité pour toujours, mais dans des états fort longs, comme la suite le fait voir : ce qui n'est fait que pour chercher des occasions de se priver de Jésus-Christ.

Sur les vertus, on est frappé de ces propositions qui en ôtent les motifs particuliers.

44° « Que le pur amour fait lui seul toute la vie » intérieure, et devient lui seul l'unique principe » et l'unique motif de la vie intérieure[7]. »

45° « Qu'un même exercice d'amour devient » chaque vertu distincte, et tour à tour toutes les » vertus, mais sans en vouloir aucune en tant que » vertu[8]. »

46° « Qu'on ne veut plus être vertueux[9] : » l'errata qui ajoute, *pour soi*, ne signifie rien.

47° « Qu'on ne l'est jamais tant que quand on » n'est plus attaché à l'être[10]. »

48° « Que les saints mystiques ont exclu de » cet état les pratiques de vertu[11]. » Toutes propositions mauvaises par elles-mêmes, odieuses et inexcusables.

J'en pourrais marquer un grand nombre d'autres qui ne sont pas moins importantes : mais malgré le soin qu'on a d'être court, on est encore si long, en se restreignant, qu'on ne voit que trop que cette voie de procéder par écrit va à l'infini : et qu'il en faut venir à des conférences, à moins que de déclarer qu'on ne veut point voir de fin à cette affaire.

C'est là qu'on fera voir à l'ouverture du livre, que l'auteur a détruit en termes formels plusieurs articles de ceux qu'il a signés ;

Que les passages de saint François de Sales se trouvent (sans mauvais dessein, nous le croyons), supposés, tronqués, altérés dans les termes, et pris à contre-sens par l'auteur au nombre de dix ou douze ; — que tous les passages de l'Ecriture qu'il allègue pour son prétendu amour pur, sont pareillement à contre-sens, sans qu'il y ait la moindre vraisemblance ; — et enfin que tout son livre n'est depuis le commencement jusqu'à la fin, qu'une apologie cachée du quiétisme.

1. *Expos. des div. Am.*, *p.* 122, 123. — 2. *Idem*, *p.* 186. — 3. *Ibid.*, *p.* 189. — 4. *Ibid.*, — 5. *Ibid.*, *p.* 194. — 6. *Ibid.* — 7. *Ibid.*, *p.* 272. — 8. *Ibid.*, *p.* 224. — 9. *Ibid.*, *p.* 225. — 10. *Ibid.*, — 11. *Ibid.*, *p.* 253.

Il nous est dur de parler ainsi du cher auteur à lui-même ; mais il voit bien que la cause nous y force, comme au reste qu'il va entendre.

IV. *Sur les explications.* — Le livre, dans son fond, est une explication des *Maximes des Saints* pour en retrancher toutes les ambiguités « avec la » plus rigoureuse précaution[1] : pour y apporter » tous les correctifs nécessaires à prévenir l'illusion, et pour expliquer en rigueur le dogme » théologique[2] : pour expliquer dans la partie » fausse l'endroit précis dans lequel le danger de » l'illusion commence[3] : rapporter dans chaque article ce qui est excessif, et le qualifier dans toute » la rigueur théologique : pour, en donnant des » définitions exactes des expressions des saints, » les réduire toutes à un sentiment incontestable : » pour en composer une espèce de dictionnaire, » par où l'on saura la valeur précise de chaque » terme, et faire un système simple et complet de » toutes les voies intérieures[4]. »

Cependant, pour expliquer un livre si clair et si précis, et pour en sauver le fondement, sans encore presque parler des conséquences, quels tours violents n'a-t-il pas fallu donner à son esprit? D'abord en écrivant au Pape, et ensuite à M. de Chartres, on prétend substituer et sous-entendre partout un *interdum*, ou un *d'ordinaire*, qui ne se trouve nulle part dans tout le livre, et changer l'exclusion universelle en exclusion restreinte et particulière. Il eût donc fallu une fois au moins, et dès le commencement, proposer ce *d'ordinaire :* mais non : ce mot si nécessaire dès le commencement du livre, ne s'y trouve qu'en un seul endroit, vers la fin, dans l'article XXXVI, à la page 235, et pour un autre sujet que celui dont il est ici question. Ce n'est rien. M. de Chartres a démontré, par un ample écrit, que ce *d'ordinaire* était étranger au livre, et n'y pouvait convenir. Après quelques répliques de l'auteur, il est enfin venu au grand dénouement de la *cupidité soumise*, qui n'est ni nommée ni définie dans le livre, et à laquelle on ne songeait pas encore dans la réponse à M. de Chartres, qui n'était pas courte. Il est venu ensuite une autre réponse trois fois grande comme le livre, où la cupidité soumise commence à paraître : où l'auteur veut à toute force qu'elle soit sous-entendue dans tout son livre qui n'en dit mot : sous-entendue dans tous les Pères qui n'en parlent pas : et il a fallu en même temps, que *l'intérêt propre*, si connu et si usité depuis plusieurs siècles dans l'École, pour signifier le motif de l'espérance et du salut ; d'où aussi tout le monde entendait et entend encore que l'auteur l'a pris, ait eu tout à coup une nouvelle signification qui ne cadre plus avec le premier système. M. de Chartres l'a démontré très-clairement, et cela paraît en ce que cette nouvelle signification ne peut être substituée, non plus que la *cupidité soumise* à laquelle on la réduit, à la plupart des endroits où se trouve le mot de propre intérêt. On en peut faire l'épreuve, et essayer seulement à substituer la *cupidité soumise* aux endroits qui sont marqués dans la XIVe proposition ci-dessus : on verra manifestement qu'elle n'y convient pas.

1. *Avertiss.*, *p.* 23. — 2. *Idem*, *p.* 10, 11. — 3. *Ibid.*, *p.* 25. — 4. *Ibid.*, *p.* 26 *et* 27.

Elle ne convient non plus à aucun des Pères où l'on en veut montrer la tradition; aucun mystique, aucun scolastique, aucun auteur ne s'en est servi avant cette réponse, c'est-à-dire avant quinze jours.

Mais, dira-t-on, saint Bernard ne s'en sert-il pas, et ne trouve-t-on pas dans l'Epître à Guigue répétée dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, le *cupiditas ordinata*, qu'on peut traduire indifféremment selon l'auteur, *cupidité soumise* ou *réglée.* Il est vrai; elle s'y trouve : mais elle s'y trouve en un sens contraire à l'intention de l'auteur, comme M. de Chartres l'a démontré; et on le pourrait démontrer encore plus amplement, et par d'autres raisons certaines, que ce prélat n'a pas voulu toucher. Ainsi que peut-on penser des explications de l'auteur, auxquelles il ne paraît point que qui que ce soit ait jamais songé, ni lui-même, avant quinze jours ou trois semaines au plus?

V. *Argument de l'auteur pour faire recevoir son explication.* — Mais, dira-t-on, n'est-il pas bien dur de refuser à un auteur vivant et encore à un archevêque, de recevoir une explication qui est bonne, et qu'il assure d'avoir toujours eue dans l'esprit? n'est-ce pas assez d'avoir pourvu à la vérité, veut-on perdre la personne, et ne peut-on pas trouver des tempéraments?

On suppose ici deux choses : l'une que l'explication soit bonne en soi : l'autre que pourvu qu'elle soit bonne en soi, il importe peu qu'elle cadre au livre. Mais nous sommes prêts à faire voir à l'auteur en très-peu de temps, que ces deux choses, avec le respect qui lui est dû, sont insoutenables.

Nous sommes, dis-je, prêts à lui faire voir :

Que son explication ne convient pas à saint Bernard qu'il allègue seul, et qu'elle lui est contraire;

Qu'elle ne convient non plus à aucun Père, à aucun théologien, à aucun mystique :

Qu'elle est pleine d'erreurs, et que loin de purger celle du livre, elle y en ajoute d'autres :

Enfin que le système, très-mauvais en soi, l'est encore plus avec l'explication.

Cela, dis-je, se verra en peu de temps clairement, amiablement; nous l'osons dire, certainement, et sans réplique; et en très-peu de conférences : en une seule peut-être, et peut-être en moins de deux heures. Et si l'on demande d'où vient donc que nous refusons de donner une réponse par écrit : c'est à cause des équivoques des demandes de l'auteur dans ses vingt articles, qu'on serait longtemps à démêler, même après ses définitions : et à cause du temps trop long qu'il faudrait donner à écrire les réfutations et les preuves : il faudrait écrire sans fin : on a pour exemple les réponses de M. de Chartres qui ne font et ne feront qu'en attirer d'autres, et en entassant écritures sur écritures, le livre qui fait la question, sera noyé dans ce déluge, en sorte qu'on ne saura plus où retrouver ce qui fait la question. Au lieu que la vive voix tranchera tout court : on saisira d'abord le point principal, et la vérité qui est toute-puissante, éclatera par elle-même.

C'est ainsi, c'est par des conférences que les apôtres convainquaient leurs adversaires : c'est ainsi qu'on a confondu, ou qu'on a instruit amiablement les contredisants : et ceux qui ont évité ces moyens naturels et doux, se sont toujours trouvés être ceux qui avaient tort, qui voulaient biaiser et chercher des avantages indirects.

On demandera si nous refusons d'écrire ce que nous pensons? A Dieu ne plaise. Nous l'écrirons, et même nous écrirons et souscrirons sans peine toutes les propositions que nous aurons avancées dans la conférence, si on le demande : mais il faut commencer par ce qui est le plus court, le plus décisif, le plus précis, et j'ajoute, le plus charitable. Rien ne peut suppléer ce que fait la présence, la vive voix, et le discours animé, mais simple, entre amis, entre chrétiens, entre théologiens, entre évêques : rien, dis-je, ne peut suppléer cette présence, ni celle de Jésus-Christ, qui sera au milieu de nous par son Saint-Esprit, lorsque nous serons assemblés en son nom pour convenir de la vérité.

Quant à ce qu'on dit en faveur des explications, qui visiblement ne cadrent pas avec un livre, constamment elles ne sont pas recevables, parce qu'elles ne sont pas sincères.

Nous approuvons les explications dans les expressions ambiguës : il y en peut avoir quelques-unes de cette sorte dans le livre dont il s'agit, et nous convenons que dans celles de cette nature, la présomption est pour l'auteur, surtout quand cet auteur est un évêque dont nous honorons la piété; mais ici, où le principal de ses sentiments est si clair à ceux qui les examinent de près, il n'y a qu'à le juger par ses paroles expresses, en lui laissant à justifier ses intentions devant Dieu : toute autre chose produirait un mauvais effet, tant envers le peuple qu'envers les savants.

Le peuple ne saurait à quoi s'en tenir, entre une explication qui serait orthodoxe, et un livre qui ne l'est pas. Il ne sert de rien de dire que la vérité dans l'explication est une rétractation équivalente de la fausseté qui est dans un livre. Le peuple ne connaît point ces équivalents : en matière de foi, il ne lui faut rien laisser à deviner : si on ne lui donne les choses toutes mâchées, comme on dit, toutes digérées, la crudité, le venin, parlons sans figure, l'erreur le perdra : surtout s'agissant d'un livre petit, en langue vulgaire, qui est entre les mains de tout le monde, qui a troublé et scandalisé toute l'Eglise : ce que nous ne disons point pour insulter à l'auteur, à Dieu ne plaise; mais pour le faire entrer dans nos raisons, indépendamment de son propre intérêt. Si l'on n'abandonne expressément un tel livre, ou si, faute d'être abandonné par l'auteur, on ne le note par tous les moyens possibles, il demeure en autorité et en honneur : on dira qu'on est revenu de cette grande clameur que l'esprit de la foi avait excitée : trompé par des expressions spécieuses, on avalera tout le mal : on se dégoûtera des Ecritures, des passages de tant de saints, des prières de l'Eglise, comme de choses qui ne regardent que les imparfaits, et on ne trouvera rien de parfait que de tenir sa damnation pour indifférente : on croira qu'on a pu dire impunément, que le motif du salut ne touche pas, qu'on est résigné à le perdre, qu'on en fait le sacrifice absolu; c'est-à-dire qu'on croira pouvoir dire en un certain sens, ce qui est mauvais en tous sens. Il en est de même de ce qui est dit sur

la contemplation des attributs et de la sainte humanité de Jésus-Christ; de la vertu qu'on n'aime point en tant que vertu; de sa pratique bannie par les saints; du nom de vertueux dont on se défend comme d'un crime, ou du moins comme d'une chose suspecte. Il ne servira de rien de dire le contraire de tout cela, non plus que du trouble involontaire de l'âme de Jésus-Christ. Le blasphême est prononcé, l'erreur est énoncée en termes formels dans un livre qui reste en honneur : on croira que la religion n'a rien de fixe dans ses expressions; en tout cas, que ses expressions et tout le langage théologique n'est qu'un jargon; que l'on peut dire tout ce que l'on veut, et que tout est bon ou mauvais *ad arbitrium*.

L'auteur ne doit point imputer à défaut de charité dans ses amis et dans ses confrères, si dans la nécessité où il les a mis de s'expliquer sur son livre, ils refusent de consentir à une interprétation, pour cela seul, quand il n'y aurait que cela, qu'elle ne convient pas avec le texte. Ils ne sont pas ses juges, il est vrai : mais ils sont témoins nécessaires que lui-même a appelés en témoignage dans sa Préface, et encore dans sa Lettre au Pape; il les prend pour ses garants, et s'appuie sur eux : tout le monde attend de leur témoignage une approbation ou une improbation de son livre et de la doctrine qu'il contient : en cet état de la question, tout ce qu'ils taisent ils l'approuvent.

Après tout, que veut-on qu'ils disent sur la tradition alléguée à toutes les pages? peuvent-ils se taire là-dessus sans l'avouer? peuvent-ils se taire sur saint François de Sales, et laisseront-ils penser que tant de passages altérés en tant de manières sont bien allégués? quelle explication peut sauver un fait si constant? si on l'avoue, comment peut-on espérer de laisser le livre en son entier?

Mais veut-on perdre un grand archevêque? A Dieu ne plaise : c'est lui-même qui se perdrait, s'il n'abandonnait expressément son livre comme contenant une mauvaise doctrine. Quand il n'y aurait qu'une seule proposition mauvaise : quand il n'y aurait que le trouble involontaire de Jésus-Christ, et que son imitation qu'on trouve dans ceux qui consentent, qui acquiescent à leur désespoir avec l'avis de leur directeur, c'en est assez pour renoncer expressément à un livre qui d'ailleurs, (nous le disons avec peine, mais la vérité nous y force,) qui d'ailleurs n'a rien de particulier que cela même qui le rend suspect. Oui, nous le disons devant Dieu : l'auteur ne peut plus sauver sa réputation qu'en s'humiliant. Toutes les fois qu'il tiendra sur son livre un langage ambigu, on dira toujours qu'il garde dans son cœur toute sa doctrine, et qu'il n'attend qu'un temps favorable, qui pourtant, s'il plaît à Dieu, n'arrivera pas, pour y revenir.

Plus les savants ont de lumière, plus ils verront ces inconvénients : les savants bien intentionnés verront plus clairement que les autres, qu'on biaise, qu'on dissimule, qu'on épargne un mauvais livre par considération pour la personne : si c'était un simple docteur, on s'écrierait contre son livre : on épargne, diront-ils, un archevêque accrédité, dont le nom pourtant n'est que plus propre à donner de l'autorité à ce qui sera trouvé mauvais. Ils savent les tristes effets de pareilles tolérances : les livres qu'on a épargnés de cette sorte sont restés avec leurs erreurs qu'on a sucées : les évêques n'entrent point dans ces connivences : *apertè, apertè;* c'est ce qu'ils demandent à leurs confrères plus encore qu'à tous les autres. Il faut que les livres qui peuvent tromper le peuple par leurs douces insinuations, ou par le nom de leurs auteurs, soient notés ou par leurs auteurs, ou par l'Eglise, ou par tous les deux : on n'a jamais fait autrement : et présentement toute la gloire de l'auteur consiste d'autant plus dans un entier désaveu de son livre, qu'il a dit lui-même dès l'entrée[1], qu'il ne fallait rien laisser à désirer pour l'édification de l'Eglise, et le reste que nous voulons bien ne pas répéter par respect, à cause de l'application qu'il en faudrait faire : nous la laissons à l'auteur. Après la déclaration qu'il a faite dans sa Préface, on doit croire qu'il ne veut point être épargné; de sorte que son livre passera pour bon et édifiant, si l'on n'en dit mot.

Pour les savants mal intentionnés, que la démangeaison d'écrire des nouveautés tient pour ainsi dire au bout des doigts, ils croiront qu'on peut hasarder tout ce qu'on veut, et qu'après tout on en sera quitte en disant, contre la foi des paroles, qu'on n'a voulu dire que ceci ou que cela, à sa fantaisie : c'est ainsi qu'on sauvera tout, excepté les misérables qui seront destitués d'appui : pour les autres on connivera, pour ne pas perdre un auteur; quoique ce soit le perdre plutôt de laisser croire qu'il déguise ses sentiments.

Nous travaillons donc pour la gloire de l'auteur, par l'humble désaveu que nous lui demandons : c'est ce qu'on attend de sa magnanimité et de l'amour qu'il a pour l'Eglise. Il a tant de rares talents, qu'il se fera bientôt pardonner et oublier tout à fait un court éblouissement qu'il aura reconnu lui-même : plus il y apporte de difficultés, plus il retarde sa gloire, et plus il fait révoquer sa sincérité en doute.

VI. *Sur les demandes que fait l'auteur à M. de Meaux.* — L'auteur le prie de répondre à quatre de ses demandes : c'est ouvrir une nouvelle dispute au lieu de finir celle où nous sommes : c'est donner lieu à des répliques, dupliques, et dissertations infinies. Par la grâce de Dieu on ne m'accuse de rien; et je n'ai point à me justifier, ni à expliquer ma doctrine. Je ne ferais donc qu'émouvoir de nouvelles questions, et donner lieu à des longueurs infinies, en répondant par écrit à ces demandes. Si l'auteur se résout enfin, comme on l'en conjure de nouveau, de venir à des conférences de vive voix, nous aurons vu en un moment ce que nous pouvons attendre les uns des autres : je lui répondrai à tout ce qu'il voudra : ce que je puis lui dire en attendant, c'est que, lorsqu'il s'agit de la foi, je ne fais aucun cas de mes opinions particulières, si j'en ai : que je ne rejette aucune des opinions de l'Ecole; et que pourvu qu'on sache bien prendre le fond commun dont elles conviennent toutes, je n'ai rien à demander davantage.

1. *Avert.*, p. 15, 31.

RÉFLEXIONS SUR LE MÉMOIRE PRÉCÉDENT.

Ces réflexions seront courtes et fort simples : car c'est ainsi que la vérité aime à être dite. La 1re est que l'on n'a reçu aucune réponse à cet écrit, quoiqu'on l'ait attendue quinze jours durant, après avoir auparavant insisté environ trois mois à demander des conférences réglées avec ceux que la divine Providence et l'auteur même avaient mis dès le commencement dans cette affaire.

2. Les dates justifient ce qu'on vient de dire, puisque celle de l'envoi de ce mémoire est du 15 de juillet, plus de quinze jours avant la Déclaration des trois évêques, qui est du 6 d'août, et qui même n'a été envoyée pour Rome que le 12 du même mois. Ainsi il s'est écoulé près d'un mois sans que l'auteur ait rien dit sur cet écrit.

3. Cependant les trois évêques, qui ne différaient de s'expliquer que pour éviter l'éclat et pousser les voies amiables le plus loin qu'il serait possible, étaient accusés de ne garder le silence qu'à cause qu'ils ne trouvaient rien sur quoi on pût appuyer une censure. On répandait aussi, dans le monde, qu'ils ne faisaient rien connaître de leurs difficultés à l'auteur : encore qu'il les apprît toutes par les moyens qu'on a vus, et même par un ample écrit de M. l'abbé Pirot, dont l'auteur n'a non plus fait de mention que s'il ne l'eût jamais reçu. Ce qui semblait tendre à se faire plaindre, et à tourner contre les évêques, le silence que leur inspirait l'amour de la paix.

4. Ces évêques, et en particulier celui de Meaux, qui demande la liberté de parler ainsi de lui en tierce personne tant qu'il s'agira des procédés, insistait toujours, comme il avait fait, aux conférences amiables; et nous avons pour témoins du refus constant qu'on en a fait ce qu'il y a de plus auguste dans le monde.

5. On a offert d'y admettre les évêques et les docteurs que M. l'archevêque de Cambrai y voudrait appeler, et on a proposé toutes les conditions les plus équitables à ce prélat.

6. Ce n'est qu'après tout cela et après qu'il a souvent déclaré qu'il n'avait rien à nous dire sur son livre, ni rien autre chose à faire qu'à attendre le jugement de Rome, où il avait porté l'affaire par une lettre expresse adressée au Pape; ce n'est, dis-je, qu'après tout cela, que nous avons fait à la fin la déclaration solennelle de nos sentiments, au temps que nous venons de marquer.

7. On voit, par les termes de cette Déclaration, par l'écrit qu'on vient d'entendre, et par toute la suite du procédé amiable, que nous n'avons point agi comme dénonciateurs ou accusateurs, et encore moins comme juges. Nous sommes, comme on a vu, appelés par l'auteur du livre en témoignage et en garantie, et par là contraints à déclarer notre sentiment : nous ne l'avons fait qu'à l'extrémité, et après avoir tenté toutes les voies douces. Voilà tout notre procédé : il n'y a rien de plus simple.

8. L'évêque de Meaux n'est pas plus accusateur que les deux autres prélats : malgré l'affectation de le prendre seul à partie; tout le monde sait qu'il n'a aucune affaire particulière avec l'auteur, ni aucune autre contestation que sur le sujet de son livre.

9. Il a espéré, comme les autres, qu'un si grand prélat, qu'il ne peut maintenant nommer qu'avec douleur, se ferait bientôt nommer avec joie; et il souhaitait seulement que dans une matière si claire il n'attendît pas les extrémités pour se déterminer.

10. Si après avoir longtemps examiné le livre dont il s'agit, il en a dit dans l'occasion ce que la sincérité et la vérité requéraient, il peut assurer sous les yeux de Dieu qu'il a été prévenu par le sentiment du public.

11. Ce qui reste à expliquer dépend du fond. C'est assez qu'on ait vu d'abord que les principales difficultés dont on réservait un plus ample éclaircissement à la vive voix, ont été proposées : et plût à Dieu qu'on eût eu moins de sujet de parler.

12. La Déclaration des trois évêques s'explique plus amplement : mais non pas encore avec toute l'étendue que demandait la matière. Chaque chose a ses mesures et son temps, et chacun, selon la grâce qui lui est donnée, doit tâcher à prévenir les erreurs, en attendant le jugement du Saint-Siége avec tout respect.

SECOND ÉCRIT

OU

MÉMOIRE DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

POUR RÉPONDRE A QUELQUES LETTRES, OU L'ÉTAT DE LA QUESTION EST DÉTOURNÉ.

I. *Dessein et nécessité de cet écrit.* — On me presse de répondre à deux ou trois lettres, dont la première, du 3 août, a pour titre : *Lettre de M. l'archevêque de Cambrai à un ami;* la seconde est de ce même prélat *à une religieuse qu'il conduit;* la troisième n'est pas de lui, mais de M. l'abbé de Chanterac, son grand-vicaire et son député à Rome. Sous ces titres, ces lettres sont en effet écrites à tout le public, puisque des mains cachées et officieuses les répandent en un instant et plus vite que l'impression, dans la Cour, dans la ville, et dans les provinces : la première même est déjà imprimée, et les autres apparemment le seront bientôt. Que ferai-je sur cette demande? Il faut poser pour fondement que je ne veux rien taire d'essentiel, ni aussi rien écrire que de nécessaire. Pour m'obliger à parler, on dit que ces lettres préviennent les esprits : le monde ne peut se persuader que l'erreur soit accompagnée de la modestie, de la soumission, de la tranquillité qu'on y fait paraître : mais je suis encore touché de raisons plus hautes. C'est qu'on y change insensiblement l'état de la question; et qu'une dispute, où il y va du tout pour la religion, ne paraît plus qu'un malentendu où l'on est d'accord dans le fond : en tout cas, une finesse d'école, une innocente subtilité, où il n'y va point de la foi, et qui aussi échappe des mains quand on la pénètre.

D'autre côté néanmoins la matière est grave. On souffre pour *l'oraison qui est en péril*, et pour le pur et parfait amour. « On a, dit-on, accoutumé » les chrétiens à ne chercher Dieu que pour leur » béatitude et par intérêt pour eux-mêmes. » Voilà donc déjà de grands maux qu'on se plaint de voir introduits dans l'Eglise, et la question n'est plus si légère : l'oraison, qui est l'âme de la religion, est non-seulement attaquée, mais encore en péril, et une pratique basse et intéressée à laquelle *les chrétiens s'accoutument, est mise* à sa place. *On défend*, ajoute l'auteur, *le parfait amour même aux âmes les plus avancées :* qui le pourrait croire dans l'Eglise de Jésus-Christ? Cependant il faut avouer qu'on se laisse facilement prévenir par ceux qui font entendre au public qu'ils ont tout sacrifié pour cette cause. Il n'est plus permis de se taire ; et à moins de trahir la vérité et sa conscience, il faut entrer dans ce parti, ou le combattre.

II. *Quelle obéissance promet l'auteur de ces lettres.* — Pour commencer par l'obéissance, qui sans doute est le bel endroit de la lettre à un ami, je ne la veux pas révoquer en doute : mais ici où je n'ai à considérer que les paroles d'un auteur, j'en dois représenter l'obéissance selon qu'il l'a lui-même circonstanciée. Il « demande (seulement) » au Pape qu'il ait la bonté de marquer précisé» ment les endroits qu'il condamne. » Ainsi l'on élude d'abord les condamnations générales, quoique utilement pratiquées dans l'Eglise pour donner comme un premier coup aux erreurs naissantes, et souvent même le dernier, selon l'exigence du cas et le degré d'obstination qu'on trouve dans les esprits. Mais la lettre passe plus avant : il faut que le Pape « marque précisément les endroits » qu'il condamne et les sens sur lesquels portent » les condamnations : » ainsi ce ne serait pas assez d'extraire des propositions selon la coutume, et de les noter par une censure : il faut prévoir tous les sens qu'un esprit subtil leur peut donner : « afin, » dit-il, que ma souscription soit sans réserve, et » que je ne coure jamais risque de défendre ni » d'excuser ni de tolérer un sens condamné : » de sorte que si la censure tombait sur quelque sens que par malheur on ne voulût pas abandonner, dès à présent on se prépare des défaites : le Pape, à qui on a déféré la cause, sera soumis à son tour aux *réserves*, aux restrictions de l'auteur; et l'on verra renaître les raffinements qui ont fatigué les siècles passés et le nôtre. Voilà comme on tourne l'obéissance : voilà ce qu'on répand de tous côtés avec une affectation surprenante : à ce prix on est prêt à s'humilier : « laissons-nous corriger, dit-on, » si nous en avons besoin, et souffrons la correc» tion quand même nous ne la méritерions pas. » On prépare déjà le public à tout événement : l'auteur s'attend bien que Rome, où il a porté l'affaire, ne se taira pas; et il voit venir la censure déjà contenue en substance dans celle de Molinos et de ses sectateurs : s'il résiste, ce qu'à Dieu ne plaise, il en a marqué le prétexte dans la différence des sens; s'il veut, il fera naître un nouveau procès. Se taira-t-il? il aura souffert *la correction qu'il n'aura point méritée*, et il réservera sa défense à un temps plus commode. Il pourra même ou avouer ou désavouer, malgré le style qui parle, des lettres qui distribuées avec tant de soin, et envoyées en tant de paquets par les maisons particulières, auront toujours fait leur effet. A la vérité nous avons vu les mêmes sentiments dans des originaux écrits de main sûre, et à des personnes qu'on ne dément pas. Mais enfin ce sera toujours un procès; il n'est pas permis d'exposer l'Eglise à ces incertitudes, et la charité aussi bien que la conscience nous pressent de mettre l'affaire en un état où tout le monde y voie clair.

III. *Si l'oraison est en péril.* — Venons donc au fond : *l'oraison*, dit-on, *est en péril :* quelle oraison, et de quel côté? est-ce l'oraison discursive et la méditation? Si cette oraison est en péril, c'est du côté des nouveaux mystiques qui la ravilissent; puisque même elle est renvoyée par notre auteur[1], *à l'exercice de l'amour intéressé.* Mais nous disons au contraire, malgré les nouveaux mystiques et avec tous les spirituels anciens et modernes, que cette oraison peut conduire au plus pur amour, et par là à la perfection du christianisme. La preuve en est constante par notre *Instruction sur les états d'oraison*, à laquelle nous renvoyons pour ne charger pas cet écrit de trop de remarques[2]. Quelle oraison donc encore un coup est un péril? est-ce celle qu'on nomme affective, à cause qu'elle s'exhale comme un encens en pieux désirs, en saintes affections? C'est cette oraison que nous avons défendue contre le P. la Combe qui la mettait en péril avec « les Psaumes, les lamentations des prophètes, » les plaintes des pénitents, la joie des saints, » toutes les hymnes de l'Eglise, et toutes les orai» sons, principalement l'oraison divine que Jésus» Christ nous a enseignée[3]. » J'en reviens donc toujours à demander quelle oraison est en péril? est-ce l'oraison de simple présence, de contemplation et de quiétude, ou peut-être les oraisons extraordinaires et même passives qui sont attaquées? elles à qui on a consacré un article exprès parmi les XXXIV d'Issy[4], où on met ces oraisons à couvert de toute attaque, sous l'autorité de saint François de Sales et des autres spirituels reçus *dans toute l'Eglise?* l'article XXIV établit aussi la contemplation, et lui propose les objets qui lui conviennent. Ce serait donc une calomnie de faire mettre l'oraison en péril à des prélats qui prennent tant de soin de la conserver dans tous ses états, dans toutes ses diversités.

IV. *Que ceux qu'on veut accuser d'être opposés à l'oraison en sont les défenseurs.* — S'il faut descendre aux particuliers? qui sont donc ces ennemis de l'oraison contre qui il la faut défendre? Est-ce M. l'archevêque de Paris, qui, dans la censure qu'il a publiée contre les mystiques de nos jours, étant évêque de Châlons[5], s'oppose également à ces deux excès, ou d'abuser de l'oraison, ou de la mépriser; et qui parle si dignement de l'onction qui nous l'inspire, et de l'esprit qui souffle où il veut? M. l'évêque de Chartres prend les mêmes précautions[6], et tout respire l'intérieur et la piété dans les ordonnances de ces deux prélats. Ce sera donc peut-être M. de Meaux qu'on accusera de mettre l'oraison en péril, lui qui a

1. *Art.* XXI, *p.* 165. — 2. *Préf.*, *n.* 7; *liv.* VII, *n.* 28, 29; *liv.* IX, *n.* 11, 12, 13. — 3. *Liv.* III, *n.* 18, 19, 139, 140. — 4. *Art.* XXI. *Inst. sur les états d'or.*, *liv.* X, *n.* 5. — 5. *Ordon. du* 25 *avril* 1695. — 6. *Ordon. du* 21 *novembre* 1695.

traité si amplement cette matière dans une instruction expresse, sans que personne y ait rien repris. Est-ce lui qu'on veut déclarer l'adversaire de l'oraison, après qu'il a tâché d'expliquer les plus beaux effets de la contemplation, dans le livre v[1]; qu'il a tiré dans le livre vii, des spirituels les plus approuvés, les principes de l'oraison qu'on nomme passive; et enfin, qu'il a rapporté avec tant de soin les maximes et les pratiques de saint François de Sales et de la Mère de Chantal sa sainte fille, aussi bien que celles de sainte Thérèse, et des autres saints[2]. L'oraison ne sera point en péril, quand on proposera ces grands exemples, et c'est un dessein surprenant de lui forger des persécuteurs pour s'en faire le martyr.

J'ai ici peine à nommer ceux qui se sont donnés pour défenseurs du libre arbitre, comme s'il était attaqué par les défenseurs de la grâce, pendant qu'ils le soutenaient de toute leur force, et qui ont pris sur ce fondement des tons plaintifs pour s'attirer la pitié des ignorants. Je veux bien ne point parler de tant d'autres, qui, pour s'ériger en défenseurs de la vérité, la supposaient combattue par les catholiques; si éloigné de leurs dispositions, pourquoi en renouvelle-t-on les exemples odieux, et nous contraint-on de les rappeler à la mémoire des hommes?

V. *Sentiments de M. de Meaux sur l'objet spécificatif de la charité.* — « On a, dit-on, accoutumé » les chrétiens à ne chercher Dieu que par intérêt » et que pour leur béatitude. » Mais, qui les y a accoutumés? ce n'est pas du moins M. de Meaux, qui s'est attaché à montrer par l'Ecriture, par les saints docteurs, et surtout par saint Augustin, que l'amour qu'on avait pour Dieu comme objet béatifiant, présupposait nécessairement l'amour qu'on avait pour lui à raison de la perfection et de la bonté de son excellente nature[3]; sans quoi la charité même destituée de son objet principal, et comme parle l'Ecole, spécifique et essentiel, ne subsistait plus.

VI. *Des motifs de la charité : doctrine de l'Evangile : décision expresse du concile de Trente.* — « On défend, ajoute l'auteur, aux âmes les plus » avancées de servir Dieu par le motif par lequel » on avait jusqu'ici souhaité que les pécheurs » revinssent de leur égarement; c'est-à-dire, la » bonté de Dieu infiniment aimable. » Qui le défend? Pour se donner le mérite de souffrir pour la défense du pur motif de l'amour, est-il juste, est-il permis de lui imaginer des ennemis? On veut encore, et on voudra toujours que le pécheur revienne de son égarement par le motif de la bonté de Dieu parfaite en elle-même : mais l'on ne croit point déroger à la pureté de ce motif, d'y ajouter avec David : « Louez le Seigneur, parce qu'il est bon, » parce que sa miséricorde est éternelle[4]. » Nous voyons tous les jours que les confesseurs se servent si utilement pour nous exciter à la pure et sincère contrition, de la longue patience de Dieu, qui nous a pardonné tant de péchés. Si ce motif dégradait l'amour, Jésus-Christ ne l'aurait pas proposé à celle à *qui il remettait beaucoup de péchés, parce qu'elle avait beaucoup aimé*[1]. Quand le concile de Trente a défini[2] que les justes qui *se devaient animer* eux-mêmes *principalement par le motif de glorifier* Dieu, y pouvaient, et y devaient ajouter *la vue de la récompense éternelle* pour *s'animer* davantage, il a défini en même temps que le motif de la récompense, bien éloigné d'affaiblir la charité, au contraire la rendait plus forte; et cela non-seulement dans les justes du commun, mais encore dans les plus parfaits, dont ce concile allègue l'exemple[3] : comme dans David, qui disait : « J'ai incliné mon cœur à vos justifica- » tions, à cause de la récompense[4] : » et dans Moïse, dont saint Paul a dit : « Qu'il regardait » à la récompense[5]. »

Il faut donc conclure de là, que le motif de la récompense est né pour animer ceux qui se proposent pour leur fin dernière la gloire de Dieu; et que ces motifs, loin de s'affaiblir ou de s'exclure l'un l'autre, sont subordonnés l'un à l'autre.

VII. *Autre décision expresse du même concile.* — Quand le même concile a prononcé « qu'il fal- » lait proposer la vie éternelle aux enfants de » Dieu, et comme une grâce qui leur était mi- » séricordieusement promise en Jésus-Christ, et » comme une récompense qui devait être fidèle- » ment rendue à leurs bonnes œuvres et à leurs » mérites[6]; » ce motif, *tanquam merces, comme récompense*, n'est-ce pas le motif commun de tous les enfants de Dieu? ou bien y a-t-il deux classes des enfants de Dieu, à l'une desquelles il faille proposer ce motif, et ne le pas proposer à l'autre? le proposer au commun des justes, et ne le proposer pas aux parfaits? Qui ne voit l'illusion manifeste d'une semblable doctrine? car le concile dit clairement, qu'il faut proposer la vie éternelle comme récompense, « *tanquam merces :* à ceux » qui persévèrent dans le bien jusqu'à la fin, et » qui espèrent en Dieu. » Il faut donc, ou dire que les parfaits ne sont pas de ceux *qui persévèrent dans le bien, et qui mettent en Dieu leur espérance :* ou avouer, comme un point de foi décidé par le concile de Trente, qu'on leur doit proposer la vie éternelle à titre de récompense, et cela en qualité d'enfants de Dieu, *filius Dei :* sans par là les rendre mercenaires, ou les dégrader du nom d'enfants de Dieu, ou le leur faire porter d'une manière imparfaite.

VIII. *Illusion de l'auteur.* L'auteur nous répondra, qu'aussi a-t-il dit, parlant en la personne des parfaits : « Je veux Dieu en tant qu'il est mon » bien, mon bonheur et ma récompense[7] : » il est vrai. Il ajoute même : « je le veux formellement » sous cette précision : » il fallait donc s'en tenir là, et n'ajouter pas aussitôt après, « mais je ne le » veux point par ce motif précis qu'il est mon » bien. L'objet et le motif sont différents : l'objet » est mon intérêt, mais le motif n'est point inté- » ressé; puisqu'il ne regarde que le bon plaisir de » Dieu : » ainsi ce qui est l'objet n'est pas le motif pour les parfaits : « Je veux Dieu, dit-il, sous » cette précision qu'il est mon bien; mais je ne le » veux point par cette raison précise. » Si cette

1. *Inst., liv.* v, *n.* 12, 13, 17, 18, 19 *et suiv., pag.* 176, 181 *et suiv.* — 2. *Idem, liv.* vii *et* ix. — 3. *Inst. sur les états d'or., Addition, n.* 2 *et suiv., p.* 464 *et suiv.* — 4. *Ps.*, cv. 1.

1. *Luc.*, vii. 47. — 2. *Sess.* vi, *cap.* xi. — 3. *Idem.* — 4. *Ps.*, cxviii. 112. — 5. *Heb* xi. 26. — 6. *Sess.* vi, *cap.* xvi. — 7. *Explic. des Maximes, etc., p.* 44, 45.

raison précise n'est plus mon motif, ne me meut plus, ne me touche plus, que me sert d'avoir un objet dont je ne suis plus touché? C'est, sous prétexte de reconnaître la décision de Trente, l'éluder manifestement : et en avouant de paroles, qu'on propose aux plus parfaits la vie éternelle, *en tant qu'elle est récompense*, *tanquam merces*, on cesse de la proposer comme un motif qui les touche.

C'est précisément s'opposer aux paroles du même concile, qui décide que tous les justes et même les plus parfaits « regardent la récompense » éternelle, principalement pour glorifier Dieu, » mais aussi pour exciter leur négligence, et pour » s'engager à courir dans leur carrière[1] : » ce qui bien assurément ne serait pas, si cette récompense ne les touchait plus, et n'était plus un motif pour eux capable de les animer, et d'exciter leur courage.

Il ne sert de rien de dire toujours : On ne m'entend pas; ce n'est pas ainsi que je le conçois; car, après tout, qu'est-ce qu'on entend, sinon qu'on ôte aux parfaits le motif qui touche les justes du commun, pendant que le concile de Trente, pour prouver que ce motif est bon à tous les justes, leur allègue l'exemple des parfaits?

IX. *Réflexion sur les exemples de Moïse et de David, allégués par le concile de Trente.* — Nous avons vu que ce saint concile appuie sa décision sur les exemples d'un David, qui dit : « J'ai incliné mon cœur à vos préceptes, à cause de la » récompense : » et d'un Moïse, dont l'apôtre a dit, « qu'il regardait à la récompense[2] : » pour montrer que dans les plus grands saints, dans les hommes inspirés de Dieu, il y a, pendant tout le cours de cette vie, un fonds de paresse qui a besoin d'être excité par la vue de la récompense éternelle; et que négliger ce secours, ou en un mot ne s'en servir pas comme par état, c'est raffiner sur l'Evangile, c'est se livrer à l'orgueil, et ne pas connaître l'infirmité et les tentations où nous sommes, durant tout le temps de notre pèlerinage.

X. *Doctrine de l'Ecole sur la nature et les motifs de la charité.* — Ainsi, quand l'Ecole dit, comme elle fait communément, « que la charité est l'a» mour de Dieu comme excellent en lui-même, sans » rapport à nous, » visiblement il faut entendre, » et tous aussi sans exception l'entendent ainsi, que l'on peut bien distinguer ou séparer par l'esprit ce rapport à nous de l'objet spécificatif de la charité; mais non pas l'exclure pour cela, ni séparer les bienfaits divins du rang des motifs pressants, quoique seconds et subsidiaires de la charité.

De cette sorte, la distinction de cet objet spécificatif d'avec les autres motifs est bonne en spéculative : mais cette séparation ne se fait que par la pensée, pendant que réellement et dans la pratique on s'aide de tout; et celui-là est le plus parfait, qui absolument aime le plus par quelque motif que ce soit.

La charité est une : la théologie n'en connaît pas de deux espèces. Saint Paul dit que « la cha» rité ne se perd jamais, *numquam excidit*[3]. » Et bien loin qu'il y ait une autre charité quand on passe de l'état imparfait au parfait, il est de la foi que la même charité demeure toujours, quand on passe de l'état présent à la patrie. L'auteur convient avec nous, dans les réponses qu'il nous a communiquées, qu'elle est la même et de même espèce dans le ciel et sur la terre, et ici-bas la perfection dépend des degrés. Il y a un degré connu de Dieu, où selon saint Jean, dans sa première Epître canonique, *la charité bannit la crainte*[1] : mais il n'y en a point où elle bannisse l'espérance ni son motif. La crainte n'a pas Dieu pour son objet immédiat : son motif essentiel, qui est la peine éternelle, ne fait qu'ôter les empêchements, et rabattre la concupiscence par une terreur salutaire : mais, comme dit excellemment saint Bonaventure, l'espérance a Dieu même pour objet immédiat, et son motif naturellement entre dans l'amour, l'excite et l'augmente. Ce sont là des vérités inébranlables, clairement révélées de Dieu, et dont toute la théologie est d'accord.

XI. *Vaine plainte dans la Lettre à un ami.* — Quand donc la lettre à l'ami se plaint qu'*on défend de servir Dieu par les purs motifs de sa bonté infinie*, on veut se faire pitié à soi-même et en faire aux autres en se donnant gratuitement des adversaires; et au lieu de prier pour eux, comme s'ils étaient dans l'erreur, il aurait été plus sincère de leur faire justice, en avouant qu'ils ne mettent en péril ni l'oraison, ni l'amour parfait, ni les motifs qui nous y portent.

XII. *La même doctrine plus précisément proposée.* — Et pour montrer à M. de Cambrai que c'est en vain qu'il prétend se faire valoir envers le public comme le défenseur particulier de l'amour désintéressé, on lui accorde sans peine avec le commun de l'Ecole, ce qu'il demande dans sa *Lettre à un ami*, « la charité est un amour de Dieu pour lui» même, indépendamment de la béatitude qu'on » trouve en lui : » on lui accorde, dis-je, sans difficulté cette définition de la charité : mais à deux conditions : l'une que cette définition est celle de la charité qui se trouve dans tous les justes, et par conséquent n'appartient pas à un état particulier qui constitue la perfection du christianisme : et l'autre, que l'indépendance qu'on attribue à la charité, tant de la béatitude que des autres bienfaits de Dieu, loin de les exclure, les laisse dans la pratique comme un des motifs les plus pressants, quoique second et moins principal de cette reine des vertus.

On assure sans crainte, et on met en fait, que jamais M. de Cambrai, avec la tradition qu'il a tant vantée, ne trouvera un seul auteur, ou parmi les Pères, ou parmi les scolastiques, ou parmi les mystiques, qui rejette ces deux conditions; et à l'ouverture du livre on lui en montrera cent qui expressément les admettent : ce qu'on aurait fait en sa présence, s'il n'avait si soigneusement évité la conférence réglée, qu'on lui proposait avec toutes les circonstances les plus favorables qu'il eût désirées.

XIII. *Que l'auteur de la Lettre détourne l'état de la question. Son erreur sur l'état parfait.* — Ainsi, quand il réduit dans sa Lettre, la question à deux points, dont l'un est cette indépendance de la cha-

1. *Concil. Trid.*, *sess.* VI, *cap.* XI. — 2. *Idem.* — 3. *I. Cor.*, XIII. 8.

1. *I. Joan.*, IV. 18.

rité, il donne le change aux théologiens; et il demande comme une merveille, qu'on lui accorde ce que personne ne lui a jamais disputé, et ce qui ne fait rien du tout à la question, comme on vient de voir.

Il ne réussit pas mieux dans la seconde chose, qu'il demande pareillement qu'on lui accorde, « qui est que dans la vie des âmes les plus par- » faites, c'est la charité qui prévient toutes les » autres vertus, qui les anime, et qui en com- » mande les actes pour les rapporter à sa fin : en » sorte que le juste de cet état, exerce alors d'or- » dinaire l'espérance et toutes les vertus, avec tout » le désintéressement de la charité même, qui en » commande l'exercice. » Tout cela, dis-je, ne sert de rien, puisque c'est là non-seulement une doctrine absolument inintelligible, mais encore une erreur manifeste.

C'est une doctrine inintelligible, puisque admettre une espérance qui soit exercée avec *tout le désintéressement de la charité*, c'est en admettre une, selon l'auteur même, qui, comme la charité, soit *indépendante de la béatitude :* et cela c'est une espérance qui n'espère rien, et une contradiction dans les termes.

Mais ce qui est inintelligible par cet endroit-là, en soi-même est une erreur manifeste pour deux raisons : l'une, que c'est ôter l'espérance, contre la parole expresse de saint Paul : « Maintenant ces » trois choses demeurent, la foi, l'espérance, et la » charité : *manent tria hæc*[1] *:* » l'autre, que c'est mettre une espérance qui n'excite point, contre la définition expresse du concile de Trente : ce qui retombe dans le défaut d'ôter l'espérance, puisqu'il est égal de l'ôter ou de la laisser sans effet.

XIV. *Vaine réponse de l'auteur, qui n'entend ni l'espérance ni la charité.* — Il ne sert de rien de dire que la charité prévient l'espérance, et la commande; puisqu'il doit toujours demeurer pour certain, selon la foi, qu'elle ne la peut commander que pour s'exciter elle-même; car pourquoi l'acte d'espérance est-il si précisément commandé de Dieu par ces paroles : *Espérez au Seigneur : Spera in Domino*[2] *:* et encore : *Attendez le Seigneur : agissez avec courage, et que votre cœur se fortifie*[3]*:* et par cent autres de cette force? pourquoi, dis-je, cet acte d'espérance est-il si soigneusement commandé, si ce n'est parce qu'il sert à la charité; qu'il est né pour l'exciter, pour la soutenir, pour l'accroître? conformément à cette parole de l'Apôtre[4] : *La fin du précepte,* c'est-à-dire, sans aucun doute, la fin de tout précepte, *c'est la charité : finis præcepti charitas.*

XV. *Que la distinction du quatrième et du cinquième état de l'amour, où l'auteur a constitué toute la doctrine de son livre, ne subsiste plus après sa Lettre, et que son pur amour est un fantôme.* — C'est aussi très-vainement que l'auteur suppose, que cette prévention de la charité ne convient qu'à son amour pur : car l'amour du quatrième degré, qui selon lui n'est pas encore l'amour pur, mais cet amour mélangé qu'il appelle partout mercenaire *ou intéressé*[5], encore qu'il soit *justifiant* et que la charité *y domine*[6], ne laisse pas d'être « un » amour de préférence de Dieu à soi; où l'âme » aime principalement la gloire de Dieu[1], et ne » cherche son bonheur propre que comme un » moyen qu'elle rapporte et qu'elle subordonne à » la fin dernière qui est la gloire du Créateur[2]. »

Tel est l'amour du quatrième degré, qui n'est pas encore *l'amour pur*, dont l'auteur fait un degré plus éminent, qu'il appelle dans son livre le cinquième amour, où non content de ne plus « aimer » son propre bonheur que comme un moyen subor- » donné à la gloire de Dieu, on aime Dieu sans » aucun mélange de motif intéressé ni de crainte » ni d'espérance[3]. »

Et néanmoins cet amour, qui n'est pas encore l'amour pur, ce qu'on ne peut pas assez répéter, prévient et commande toutes les vertus, par cette raison démonstrative. Ce qui est voulu comme fin est voulu par prévention devant les moyens : c'est un principe constant : or est-il qu'en cet état, qui est le quatrième et celui de la justice commune, la gloire de Dieu qui est l'objet de la charité, est voulue comme la fin, et au contraire la béatitude n'est voulue *que comme* un moyen qui lui est subordonné par la propre définition de l'auteur : donc cette prévention de la charité, dont la *Lettre à un ami* voulait faire l'état des parfaits, c'est-à-dire le cinquième état du livre, se trouve établie dès le quatrième : et ainsi ce cinquième état, encore que ce soit celui qui fait le sujet du livre, n'est plus qu'un fantôme.

Cette raison est démonstrative, puisque la définition de l'état parfait, qu'on fait consister dans la charité en tant qu'elle prévient l'exercice de l'espérance, est épuisée dès l'état de la justice commune, en sorte qu'il ne reste rien à mettre au-delà, que l'exclusion du motif de la béatitude en tout sens : ce qui emporte la suppression de l'espérance chrétienne, et par là, comme on a vu, une erreur manifeste contre la foi.

XVI. *Réflexions sur la distinction du quatrième et du cinquième amour posé par l'auteur: et nouvelle conviction de son erreur dans son pur amour.* — Dans certaines matières abstraites et qu'on affecte encore de subtiliser pour embarrasser la matière, il ne faut pas craindre de répéter ce qui fait la difficulté. Je répète donc que le fort de la difficulté dans cette matière consiste dans les deux amours que l'auteur appelle, dans son livre, le quatrième et le cinquième.

Le caractère du quatrième amour, qui est l'amour de charité et celui de la justice commune, selon l'auteur consiste en trois choses : la première, « que l'âme alors aime Dieu pour lui et » pour soi[4] : » la seconde, « qu'elle aime princi- » palement la gloire de Dieu, et qu'elle ne cher- » che son bonheur propre que comme un moyen » qu'elle rapporte à la fin dernière, qui est la gloire » de son Créateur[5] : » la troisième, que cet « amour » est encore mélangé d'un reste d'intérêt propre, » quoiqu'il soit un amour de préférence de Dieu à » soi[6]. » Ce reste d'intérêt propre, c'est ce qu'on venait d'appeler « le propre bonheur, qu'on ne » voulait plus que comme un moyen rapporté à la » fin dernière qui est la gloire de Dieu. »

1. *I. Cor.*, XIII. 13. — 2. *Ps.*, XXXVI. 3. — 3. *Ps.*, XXVI. 14. — 4. *I. Tim.*, I. 5. — 5. *Explic. des Max.*, p. 14, 15. — 6. *Id.*, p. 6, 8.

1. *Explic. des Max.*, p. 15. — 2. *Idem*, p. 9. — 3. *Ibid.*, p. 15. — 4. *Ibid.*, p. 8. — 5. *Ibid.*, p. 9. — 6. *Ibid.*, p. 15.

Ces trois caractères posés dans le quatrième amour, il reste que le cinquième, qui est le parfait, les doit exclure tous trois : autrement il ne serait point au-dessus. Or il n'y a rien au-dessus de ces caractères, que l'exclusion entière du motif du propre bonheur : au-dessus, dis-je, de l'amour où l'on aime Dieu *pour lui et pour soi*, il n'y a plus que l'amour où l'on ne l'aime que *pour lui* et plus pour soi : au-dessus de l'amour où l'on *n'aime son propre bonheur que comme un moyen* de glorifier Dieu ; il n'y a rien que de cesser de l'aimer de cette sorte et même comme moyen : enfin au-dessus d'un amour où il n'y a *plus qu'un reste de cet intérêt* qui est *le propre bonheur*, il n'y a plus que l'amour où *ce reste* même est ôté. Ainsi le pur et parfait amour que l'on établit au-dessus du quatrième degré et dans le cinquième, doit avoir pour caractère la totale extinction de ce qui restait du motif du propre bonheur et de l'espérance : et en effet il est ainsi défini[1] : « L'amour pour » Dieu seul considéré en lui-même et sans aucun » mélange du motif intéressé ou de crainte ou » d'espérance, est le pur amour ou la parfaite cha- » rité. » Voilà cet amour que j'appelle une illusion, l'extinction de l'espérance comme de la crainte, un amour qui se détruit par lui-même, dont j'ai dit et je dis encore, qu'on ne trouve rien dans aucun scolastique, dans aucun mystique, dans aucun théologien, dans aucun Père.

XVII. *Conséquence pour établir le vrai état de la question : première conséquence : Que l'auteur se perd dans des subtilités.* — De là résultent quelques conséquences, qui nous serviront à poser le véritable état de la question qu'on veut obscurcir.

La première, que l'auteur se perd dans de vaines subtilités, dans des finesses inintelligibles. Lorsqu'on est venu au point de n'aimer plus son propre bonheur que *comme un moyen* pour établir la gloire de Dieu, laquelle n'est en effet primitivement que dans la glorification de ses serviteurs, on a atteint la perfection du christianisme : Or, est-il que, par les propres définitions de l'auteur, on est arrivé à ce point dès le quatrième degré : par conséquent en allant plus loin, et poussant l'effort de l'esprit jusqu'à un certain degré supérieur, qui est le cinquième, on sort de mesure, on donne dans l'illusion, dans l'amusement, dans la présomption, et on se perd dans les nues, où l'on n'embrasse qu'une ombre au préjudice du corps de la religion.

XVIII. *Seconde conséquence : Inutilité de certaines thèses sur le pur amour.* — Secondement, je conclus que ceux qui semblent affecter depuis quelque temps de faire thèses sur thèses *sur le pur amour sans rapport à nous*, ne nous nuisent pas. Ils savent bien, en leur conscience, qu'on ne songe pas seulement à attaquer le désintéressement de la charité en tout état, même dans celui de la justice commune : ils ne sont pas assez malhabiles pour s'engager à soutenir le désintéressement aussi dangereux que chimérique du prétendu pur amour du cinquième état. Ainsi quelque officieuse que veuille être leur théologie, on veut bien la regarder comme indifférente.

XIX. *Troisième conséquence : Que l'auteur déguise l'état de la question dans sa Lettre à une religieuse.* — Je conclus en troisième lieu, que l'auteur instruit mal la religieuse à qui il écrit « que » ceux qui attaquent son livre, le prennent en un » sens qui n'a aucun rapport avec le sien[1]. » Le contraire paraît clairement par les remarques précédentes : ce qu'on attaque dans son livre est son amour pur du cinquième état, *qui pousse* l'amour au delà de celui *où le bonheur propre n'est* recherché que pour Dieu, et où l'on ne laisse aucun *mélange* ni aucun *reste* de cet intérêt. Or, est-il que cet amour est celui précisément qu'il veut défendre, comme on l'a démontré par ses paroles. Il est donc faux qu'on le prenne dans un sens opposé au sien, comme il le dit à la religieuse.

XX. *Quatrième conséquence : Qu'il n'est pas vrai que l'on convienne de la catholicité du sens de l'auteur.* — Il ne la trompe pas moins, en quatrième lieu, lorsqu'il l'assure que « ceux qui attaquent » son livre avouent eux-mêmes que son sens est » très-catholique ; » car ou il parle du sens de son livre considéré en lui-même ; et loin de lui avouer qu'il soit catholique, on vient de voir le contraire : ou il parle du nouveau sens qu'il lui a donné contre la naturelle signification des paroles ; et on lui dira bientôt, forcé par la vérité et par le service qu'on doit à l'Eglise, que ses explications ne sont pas meilleures que son texte ; mais chaque chose doit être dite à sa place et dans son temps.

XXI. *Cinquième conséquence : Que l'auteur déguise l'objet de son livre dans la même Lettre à une religieuse.* — En cinquième lieu, on le loue d'avouer franchement à la religieuse « que son livre, » supposé qu'il soit bon, n'est pas utile à tout le » monde : » mais quant à ce qu'il ajoute, « qu'il » n'est fait que pour ceux qui conduisent, et par » rapport aux âmes de l'état dont il parle ; » il suppose premièrement qu'il y ait des âmes au-dessus de celles qui ne veulent leur bonheur propre *que par rapport* à la gloire de Dieu ; et c'est ce qu'on lui conteste. Il suppose secondement, qu'il n'a écrit que pour les directeurs ; mais en même temps il oublie ce qu'il avoue dans son Avertissement, qu'il a voulu satisfaire *à une curiosité qui est devenue universelle*[2] ; et encore, qu'il n'a écrit que pour expliquer les principes de deux prélats dans les XXXIV Articles[3], qui certainement n'ont point eu la direction pour objet.

XXII. *Sixième conséquence : Qu'en réduisant la question à deux points, dans la Lettre à un ami, l'auteur dissimule les principales difficultés.* — En sixième lieu, je conclus que, lorsque dans sa *Lettre à un ami*, il réduit la question à deux points, dont l'un est la charité désintéressée, et l'autre est la charité toujours prévenante ; il ne songe pas à son étrange doctrine du sacrifice absolu de l'éternelle félicité et du simple acquiescement à sa réprobation, ni à celle de l'espérance, unie dans une même âme avec un invincible désespoir ; ni à l'union avec Jésus-Christ dans ce désespoir invincible ; ni aux troubles involontaires de la sainte âme de Jésus-Christ ; ni à cette séparation des deux parties dont les suites sont si terribles. Il se fait grâce à lui-même sur ces étranges doctrines,

1. *Expl. des Max.*, p. 15.

1. Extrait d'une lettre de M. de C. à une religieuse qu'il conduisait.
2. *Explic. des Max.*, p. 4. — 3. *Idem*, 16.

et sur beaucoup d'autres non moins importantes. Plût à Dieu que nous y pussions consentir; mais la vérité ne le permet pas.

XXIII. *On dit un mot de la lettre de M. l'abbé de Chanterac, et on conclut cet écrit.* — Quant à M. l'abbé de Chanterac, on entend avec plaisir dans sa lettre à madame de Ponchat, les louanges de la modération de M. l'archevêque de Cambrai dans l'incendie de son palais; mais qu'il s'emporte jusqu'à composer, des propres paroles de saint Jean sur Notre Seigneur, le témoignage qu'il rend à ce prélat, et qu'en même temps il fasse de ces divines paroles la chute de son compliment pour cette dame; qu'il attribue le soulèvement universel qui a paru tout-à-coup contre le livre au dedans et au dehors du royaume à des intérêts particuliers ou à la sublimité de sa doctrine, où le reste des théologiens, comme vulgaires esprits, ne peuvent atteindre; qu'il le compare aux apôtres, où la plénitude du Saint-Esprit parut ivresse, et le comble de la sagesse une folie, pendant qu'une contradiction si générale est l'effet visible des erreurs palpables d'une partie de ce livre, et des raffinements inouïs de l'autre : c'est quelque chose de si outré, qu'il fait peur à ceux qui savent ce qu'ont coûté à l'Eglise de semblables entêtements. Et pour la soumission qu'il vante dans le même auteur, nous la louerons avec joie quand il cessera de menacer l'Eglise de restrictions sur le jugement qu'elle attend, et qu'il a lui-même demandé.

Concluons donc de tout ce discours, que c'est inutilement qu'on se donne au monde comme un homme contredit pour la justice : ni l'oraison n'est en péril, ni l'amour désintéressé n'est attaqué, ni l'on en défend la pratique, ni on accoutume les âmes à ne chercher Dieu que par intérêt, ni on ne censure aucune opinion de l'École, comme on le voudrait faire accroire aux ignorants. Il ne faut point attendrir le monde en déplorant des maux qui ne sont pas; on sait en quoi l'auteur est à plaindre, et de quelle oraison il a voulu être le martyr : n'en disons pas davantage, prions que la vérité paraisse bientôt, sans que le beau nom d'amour pur serve à obscurcir. L'auteur demeure d'accord, dans sa *Lettre à un ami*, « qu'on abuse » du pur amour, et qu'il y en a qui renversent l'E- » vangile sous un si beau nom. » Le pur amour, dont il s'est rendu le défenseur particulier, ne peut être d'un autre genre, puisqu'il détruit, avec l'exercice et l'utilité de l'espérance et avec de si grands motifs de la charité, un des fondements de l'Evangile; sans parler ici davantage des autres inconvénients aussi essentiels de sa doctrine.

TROISIÈME ÉCRIT

OU

MÉMOIRE DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

SUR LES PASSAGES DE S. FRANÇOIS DE SALES.

J'AI justifié la doctrine du saint évêque de Genève dans les livres VIII et IX de l'*Instruction sur les états d'oraison;* et j'ai fait voir les principes de ce saint contraires à ceux des quiétistes, principalement sur le désintéressement de l'amour, et par conséquent sur l'indifférence et le désir du salut : mais comme l'auteur du livre produit de nouveaux passages, ou leur donne un tour particulier, par où il croit se mettre à couvert de toute censure, et qu'il les répand dans tout son ouvrage pour y servir de fondement, il importe, en les parcourant l'un après l'autre, de faire voir qu'il n'en marque aucun qui ne soit tronqué ou pris manifestement à contre-sens ou même entièrement supposé. L'accusation est griève; mais elle ne peut être dissimulée, et après tout, c'est un point de fait où l'on n'a besoin que de la simple lecture.

I. *Premier passage.* — Le premier passage tronqué, est celui où l'on allègue ce saint[1], pour montrer que le motif intéressé est encore dominant dans l'amour qu'on nomme espérance. L'on cite à cette occasion le ch. XVII du livre II de *l'Amour de Dieu;* mais l'on en retranche deux choses essentielles : l'une est que, dans l'espérance, *on aime Dieu souverainement*, ce que le saint répète par trois fois : l'autre, que ce qui empêche *d'observer les commandements*, *et d'obtenir la vie éternelle* par cet amour, c'est *qu'il donne plus d'affection que d'effet.*

II. *Second passage.* — On fait dire au saint, sans coter aucun endroit, quoiqu'on en récite la teneur comme ses propres paroles[2] : « La pureté » de l'amour consiste à ne vouloir rien pour soi » : après lui avoir fait dire six lignes plus haut ce qu'il a dit en effet, que « c'est une sainte affection » de l'épouse, de dire : J'aime Dieu pour moi[3] : » où l'auteur commet deux fautes : l'une, de citer un endroit qui ne se trouve pas; et l'autre, de faire avancer à saint François de Sales en sept ou huit lignes deux propositions contradictoires.

Si l'on dit *qu'aimer Dieu pour soi*, est selon lui un acte de l'espérance, et que l'acte *où l'on ne veut rien pour soi*, est l'acte du pur amour : on tombe dans l'inconvénient d'exclure de l'état du pur amour, l'acte où l'on dit : *J'aime Dieu pour moi :* c'est-à-dire, comme l'interprète saint François de Sales au même endroit[4] : « J'aime à avoir » Dieu : j'aime que Dieu soit à moi; j'aime qu'il » soit mon souverain bien : qui est, dit le même » saint, une sainte affection de l'épouse, laquelle » cent fois proteste par excès de complaisance : » Mon bien-aimé est tout mien, et moi je suis » toute sienne : il est à moi, et je suis à lui. »

1. *Expl. des Max., etc.*, p. 5. — 2. *Idem*, p. 12. — 3. *Ibid.*, p. 11. — 4. *Am. de Dieu, liv.* II, *ch.* 17.

Si l'on dit que ne *vouloir rien pour soi*, dans l'état du pur amour, c'est seulement exclure *le vouloir pour soi*, comme pour sa fin dernière, on confond les deux actes de saint François de Sales : *aimer pour soi*, *et aimer pour l'amour de soi :* dans lesquels on a voulu trouver *la plus exacte précision*, *et une précision si théologique*[1].

III. *Troisième passage.* — On fait dire au saint, par rapport au salut éternel, que « la sainte résignation a encore des désirs propres, mais soumis[2] : » ce qu'on répète à la page 49, 51, 135, et ailleurs.

On rapporte ici le sentiment de saint François de Sales d'une manière fort vague, sans citer ses paroles, et sans seulement marquer le chapitre d'où est tiré le passage dont on se sert : ce qui n'est guère exact. Mais la grande faute est de faire introduire la résignation à ce saint par rapport au salut éternel, en sorte qu'on se résigne à être damné; ce qui serait une erreur dans la foi.

C'est dans le chapitre troisième du livre IX de l'*Amour de Dieu*, que ce saint explique la résignation et lui donne deux objets : l'un est, *les afflictions et tribulations spirituelles*, comme le porte le titre, c'est-à-dire les privations et les sécheresses : l'autre est, *les afflictions même temporelles telles que celles du saint homme Job*. Or, en tout cela il ne s'agit point du salut. Quand donc on fait dire au saint, par rapport à la béatitude et au salut éternel, que *la résignation a des désirs*, *mais soumis*, pour insinuer qu'on se soumet et qu'on se résigne à la perte de son salut, on impose au saint : et la résignation qu'on lui fait introduire, contre sa pensée, ne peut être excusée d'erreur en la foi.

IV. *Autres passages.* — On produira ici tout ensemble les passages que l'auteur apporte[3] pour montrer « que saint François de Sales, qui a exclu » très-formellement, et avec beaucoup de répéti- » tions, tout motif intéressé de toutes les vertus » des âmes parfaites, a marché précisément sur » les vestiges de saint Augustin et de saint Tho- » mas qu'il a cités. »

Pour entendre la fausseté de cette allégation, il n'y a qu'à repasser sur les passages de saint François de Sales cités par l'auteur, et voir si on y trouvera l'exclusion du motif qu'il appelle *intéressé*, *de toutes les vertus des parfaits*.

Le premier passage de ce saint, qui est cité page 3, dit seulement que « l'âme qui n'aimerait » Dieu que pour l'amour d'elle-même, etc., ferait » un extrême sacrilége. » Il n'exclut ici que l'amour par lequel on rapporte Dieu à soi-même, comme à sa fin dernière : ce qui n'induit pas, dans les parfaits, l'exclusion du motif prétendu intéressé qu'ils pourraient subordonner à Dieu.

Le second passage de saint François de Sales, cité pages 4 et 5 de notre auteur, dit seulement « qu'il y a bien de la différence entre dire : J'aime » Dieu pour le bien que j'en attends; et : Je n'aime » Dieu que pour le bien que j'en attends : » ce qui n'exclut pas le bien qu'on attend, quand on l'attend par rapport à Dieu et avec subordination à sa gloire.

Le troisième passage est celui où il emploie saint François de Sales, pour montrer que le motif intéressé est dominant dans l'espérance[1] : mais nous avons vu qu'il est faux et tronqué.

Le quatrième passage, cité en la page 5, dit bien *que dans l'espérance*, *l'amour est imparfait;* mais il n'exclut pas ce motif imparfait, du moins comme subordonné.

Il est vrai qu'il dit *que l'amour souverain n'est qu'en la charité :* mais il ne s'agit point là des parfaits, puisqu'il s'agit uniquement de la charité, qui n'est pas seulement pour eux.

Le cinquième passage, cité page 11, est celui où le saint exclut, non point : *J'aime Dieu pour moi :* mais : *J'aime Dieu pour l'amour de moi :* ce qui ne se trouve dans aucun des fidèles justifiés, pas même dans les imparfaits, puisque c'est une *impiété*, selon l'auteur[2] : ainsi ce passage est hors de propos, et mal allégué pour exclure le motif prétendu intéressé de toutes les vertus des parfaits.

Le sixième passage est celui de la résignation : mais on vient de voir qu'il est pris directement contre l'intention du saint.

On peut donc dire, sans hésiter, que l'auteur en faisant exclure « à saint François de Sales, tout » motif intéressé, pour toutes les vertus des par- » faits, » impose à ce saint : à quoi il faut ajouter qu'il est faux aussi que saint François de Sales cite pour cette exclusion, saint Augustin et saint Thomas, puisqu'il n'en rapporte aucun endroit; et que ni ces saints ni lui-même n'ont jamais eu intention d'enseigner cette erreur.

V. *Autres passages sur l'indifférence du salut.* — On soutient de plusieurs passages de saint François de Sales cette proposition, que dans l'état de l'amour pur, *on ne veut pas Dieu en tant qu'il est notre bien*[3].

Le premier passage est celui où le saint dit, que « s'il y avait un peu plus du bon plaisir de » Dieu en enfer qu'en paradis, les saints quitte- » raient le paradis; » ce qu'on apporte pour conclure à l'indifférence du paradis : mais l'on y fait un mauvais usage des suppositions impossibles, qui ne produisent que de simples velléités, et non jamais de ces volontés qu'on nomme absolues et parfaites, comme il a été prouvé dans l'*Instruction sur les états d'oraison*[4].

Second passage[5] : « Le désir de la vie éternelle » est bon; mais il ne faut désirer que la volonté » de Dieu : » où l'on oppose le désir de la vie éternelle à celui de la volonté de Dieu, comme s'il était bon de supprimer le premier pour exercer l'autre.

Ce passage ne se trouve pas au lieu allégué en marge, ni dans tous les *Entretiens* de ce saint; ni enfin en aucun autre endroit qui nous soit connu, quelque soin qu'on ait pris de le chercher : mais on a trouvé partout le contraire, comme il paraît dans les livres VIII et IX du *Traité de l'Instruction sur les états d'oraison*.

On omet ici le troisième passage sur le mérite, aussi mal cité que le précédent; mais qu'on n'a point cherché, parce qu'au fond il ne conclut rien.

1. *Explic. des Max.*, *p.* 11, 46. — 2. *Idem*, *p.* 22. — 3. *Ibid.*, *p.* 40.

1. *Am. de Dieu*, *liv.* II, *ch.* 17. — 2. *Expl. des Max.*, *p.* 3, 4. — 3. *Idem*, *p.* 54. — 4. *Liv.* IX, *n.* 1 *et* 2; *Liv.* X, *n.* 19. — 5. *Max. des Saints*, *p.*55.

ne contenant autre chose qu'une simple velléité semblable aux autres, dont on a vu l'inutilité par rapport à la question dont il s'agit.

Le quatrième passage est celui de la résignation, qui a déjà tant été examiné; et où l'on a vu clairement que le saint n'a point compris le salut.

Le cinquième passage[1] est celui où l'on fait attribuer par le saint, à saint Paul et à saint Martin, l'indifférence pour le fond du salut, au lieu qu'il est clair qu'il ne s'agit que du plus tôt ou du plus tard, et du délai seulement : comme il est démontré ailleurs[2].

Le sixième passage n'est que la répétition du premier, qui, comme on a vu, ne conclut rien.

Le septième passage est celui où le saint dit « qu'il faut se reposer en la divine Providence, » non-seulement pour les choses temporelles, mais » encore et beaucoup plus pour les spirituelles, et » pour notre perfection : » ce qui est très-véritable, mais ne fait rien pour l'indifférence du salut, dont il s'agit : et en général il est faux que se reposer sur Dieu de quelque chose, soit la tenir pour indifférente; puisqu'on ne la fait jamais que sur ce fondement de saint Pierre[3] : *quoniam ipsi est cura de vobis;* parce que Dieu a soin de nous; ce qui n'est pas une indifférence, mais la remise expresse de notre intérêt en des mains plus sûres que les nôtres.

Par la même raison, le passage huitième[4] où le saint dit « qu'il ne faut rien vouloir, que ce que Dieu veut pour nous, » ne fait rien à l'indifférence du salut; tant à cause qu'il s'agit ici des événements temporels, comme la suite le fait voir, qu'à cause aussi qu'il ne s'ensuit pas, de ce qu'on ne veut que ce que Dieu veut, qu'on soit indifférent pour l'avoir, mais au contraire qu'on ne l'est pas; puisqu'on ne peut l'être à ce qu'on sait que Dieu veut; comme il est certain du salut.

Le neuvième et dernier passage[5], où l'on fait dire au saint, par rapport au salut dont il s'agit, « qu'il ne désire rien, etc., que si Dieu venait à » lui, il irait à Dieu; sinon, qu'il demeurerait là; » est une dépravation manifeste du texte : puisqu'on a remarqué ailleurs[6] que le saint ajoute, cinq lignes après, qu'il n'entend cette indifférence que des choses temporelles, et non des vertus; pour lesquelles dans le même endroit, il prouve par l'Evangile, qu'il est défendu d'être indifférent; à plus forte raison est-il défendu de l'être pour le salut, qui n'est autre chose que le comble, la perfection, la consommation des vertus.

Il a aussi été démontré, que l'aller ou le demeurer dont il s'agit, ne regarde que les visites, ou les privations dans les exercices spirituels.

Il n'a pas tenu à l'auteur, qu'il n'ait donné une grande atteinte à la réputation de saint François de Sales, en lui faisant tourner au salut, qui est la chose du monde la moins indifférente, ce qu'il a dit seulement de celles qui le sont en effet, ainsi qu'il a souvent été expliqué[7].

En d'autres endroits, l'auteur revient encore à cette matière; et il fait dire à ce saint[8], « que le » désir du salut est bon, mais qu'il est encore plus » parfait de ne rien désirer : » ce qui établit la perfection à ne pas désirer le salut. Mais ce passage ne se trouve pas : au contraire, il est réfuté par cent passages de ce saint rapportés ailleurs[1]; où le désir du salut le plus ardent se trouve avec l'amour le plus parfait.

Quand le saint dit, dans un de ses *Entretiens*[2], et qu'il le répète si souvent, « qu'il ne faut rien » demander, ni rien refuser : » loin qu'il le faille entendre du salut ou des moyens nécessaires pour y parvenir, ce discours se trouve toujours appliqué à d'autres choses, comme dans l'endroit qu'on vient de citer, sur les obédiences de la religion : « il est, dit-il[3], toujours meilleur de ne rien dési- » rer; mais se tenir prêtes pour celles que l'obéis- » sance vous imposera. »

Il dit ailleurs en conformité : « Ne demandez » rien, ne refusez rien de tout ce qui est en la vie » religieuse[4] » : c'est ce qu'il appelle *la sainte indifférence*[5], *etc.;* ce qu'il répète très-souvent dans les mêmes termes.

VI. *Règle du saint.* — Il décide tout par cette belle règle[6] : « Il ne faut vouloir que Dieu absolu- » ment, invariablement, inviolablement; mais les » moyens de le servir, (c'est-à-dire ceux qui ne » sont pas commandés,) il ne les faut vouloir que » faiblement et doucement, afin que si l'on nous » empêche en l'emplette d'iceux, nous ne soyons » pas grandement secoués. » Il faut donc vouloir Dieu, c'est-à-dire vouloir le posséder absolument et nécessairement, sans aucune indifférence à cet égard; et l'indifférence est seulement pour certains moyens.

Quand il se trouverait quelque léger embarras dans quelque passage du saint évêque, il vaudrait mieux l'expliquer bénignement, que de l'entendre contre l'Ecriture, contre les saints Pères, et contre lui-même. Ainsi l'on a droit de conclure que dans tous les passages de ce saint qu'on vient de voir, ou l'on en altère le sens, ou l'on en trompe la lettre, ou même on les allègue tout à fait à faux.

VII. *Autre passage sur l'indifférence du salut.* — « C'est, dit notre auteur[7], dans cette pure con- » templation, qu'on peut dire ce que dit saint » François de Sales : il faut que l'amour soit bien » puissant, pour se soutenir lui seul sans être ap- » puyé d'aucun plaisir ni d'aucune prétention : » il cote en marge, *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. 21, où l'imprimeur a mis 21 pour 11, ce qui n'est rien : mais ce qu'il y a d'essentiel, c'est qu'on cite ce saint évêque directement contre sa pensée.

On le cite pour faire voir que l'âme contemplative « n'a plus besoin de chercher, ni de ras- » sembler des motifs intéressés sur chaque vertu » pour son propre intérêt (c'est-à-dire pour celui » de son salut), et qu'elle trouve le motif de toutes » les vertus dans l'amour : » comme si les motifs particuliers ne subsistaient plus. Mais, sans parler de tout cela, le saint ne traite en ce lieu, que de l'état d'épreuve et de sécheresse. Le titre du chapitre est : *De la perplexité du cœur qui aime sans savoir qu'il plaît au bien-aimé :* toutes les paroles

1. *Max. des Saints*, p. 56. — 2. *Instr. sur les états d'or.*, liv. VIII, n. 10. — 3. *I. Petr.*, V. 7. — 4. *Max. des Saints*, p. 56, 57. — 5. *Idem.* — 6. *Inst. sur l'or.*, liv. VIII, n. 2 *et dans tout le reste du livre.* — 7. *Instr. sur les états d'or.*, liv. VIII, n. 2 *et* 17. — 8. *Max. des Saints*, p. 226.

1. *Inst. sur l'or.*, liv. VIII *et* IX. — 2. *Entr.* XXI, p. 904. — 3. *Idem*, p. 905. — 4. *Liv.* IV, p. 86. — 5. *Idem, ép.* 98. — 6. *Max. des Saints*, liv. III, *ep.* 42. — 7. *Art.* XXI, p. 167, 168.

reviennent à ce dessein : *n'avoir point de prétention*, ce n'est pas n'en avoir point pour le salut, à Dieu ne plaise; c'est n'avoir pas la consolation de voir qu'on sortira de cet état de privation, comme toute la suite le montre : encore le saint ajoute-t-il, « que la foi, qui est résidente en la cime de l'es» prit, nous assure bien que ce trouble finira, et » que nous jouirons un jour du repos : mais les » remontrances ne sont presque plus entendues : » remarquez ce, *presque*, qui exclut la totale extinction de l'espérance, même dans la partie inférieure, qui est celle qu'on représente dans ce pénible exercice.

VIII. *Autres passages sur l'amour des vertus.* — On allègue encore ce saint évêque[1], pour autoriser les paroles scandaleuses, *qu'on ne veut aucune vertu en tant que vertu.* Mais il ne les a jamais proférées, ni rien de semblable : il dit, sans seulement nommer la vertu, que l'*amour* des âmes parfaites desquelles il parle, « est bien pur, bien » net, et bien simple, puisqu'elles ne se puri» fient pas pour être pures, elles ne se parent pas » pour être belles : ainsi seulement pour plaire à » leur amant; lui donner du contentement, lui » obéir, etc.[2] : » ce qui au fond ne dit autre chose sinon que la beauté de ces âmes n'est pas la fin dernière qu'elles se proposent : parole qui, loin d'exclure le nom de vertu, en marquent seulement la fin.

Au lieu de ces paroles qui sont simples et très-véritables, l'auteur fait dire à saint François de Sales[3] que « l'âme désintéressée n'aime plus les » vertus parce qu'elles sont belles et pures, ni » parce qu'elles sont dignes d'être aimées, ni parce » qu'elles embellissent ceux qui les pratiquent, ni » parce qu'elles sont méritoires, ni parce qu'elles » préparent la récompense éternelle; mais seule» ment parce qu'elles sont la volonté de Dieu. »

On ne peut assez s'étonner que l'auteur ait ajouté de son crû, au texte du saint évêque, des paroles si considérables, dont aucune ne s'y trouve. Elles tendent toutes à déprimer les vertus, et tous les motifs qui y attirent; à quoi le saint n'a jamais pensé : ce qu'il dit véritablement, c'est que, sans songer à plaire à ses propres yeux, ou aux yeux des autres, on ne veut plaire qu'au céleste Epoux : ce qui en tout état est incontestable.

Dès qu'on lui veut plaire et le contenter, aussi bien que lui obéir, qui sont les paroles du saint, on ne se désintéresse non plus de la volonté d'en être aimé, que de celle de l'aimer : si on veut en être aimé, on veut le posséder, on veut être heureux : on veut toutes choses qui lui plaisent; on veut par conséquent la beauté et la régularité qu'il aime lui-même dans la vertu; on veut le mérite particulier de chaque vertu, et la récompense, qui n'est autre chose que la perfection de la vertu même.

C'est aussi à quoi aboutit le soin que le saint attribue « à ces colombes innocentes de se mirer » de temps en temps dans des eaux très-pures, » (par l'examen de conscience) pour voir si elles » sont bien agencées au gré de leur amant[4] : » bien éloignées de pousser le désintéressement jusqu'à tenir pour indifférent *d'être à son gré*, pour s'en tenir à la sèche disposition de ne chercher les vertus que comme voulues de l'amant céleste, sans avoir égard à l'excellence qu'il a voulu qui se trouvât dans leur objet propre aussi bien que dans leur fin commune.

1. *Max. des Saints*, p. 224. — 2. *Entr.* XII *de la Simp.* — 3. *Max. des Saints*, p. 224. — 4. *Entr.* XII.

On ne peut conclure autre chose du passage tiré par l'auteur[1], de la Vie de la Mère de Chantal : et ce qu'il en conclut, « qu'alors on exerce toutes » les vertus sans penser qu'elles sont vertus, » comme si le nom de vertu les rendait suspectes; c'est la mauvaise conséquence de l'auteur, et non pas le sentiment de ceux qu'il allègue.

Saint François de Sales a prévenu tous les abus qu'on pouvait faire de sa doctrine, lorsqu'il a dit[2] » qu'il ne fallait point tant pointiller sur l'exercice » des vertus ; mais y aller franchement et à la » vieille française, avec liberté et à la bonne foi, » *grosso modo.* » Les raffinements de l'auteur sur les motifs des vertus, sont trop pleins de réflexions subtiles et inutiles dans une matière « où il faut » aller franchement, rondement et simplement, » comme dit le même saint[3].

Ne nous laissons point éblouir par un son confus de paroles, que des oreilles peu délicates pourraient écouter comme approchantes. Les propositions qu'on reprend dans le livre dont il s'agit sont celles-ci : « qu'on ne veut aucune vertu en » tant que vertu[4]; » comme si le nom de vertu était odieux ou suspect : « qu'on aime les vertus » seulement parce qu'elles sont la volonté de Dieu; » comme si elles n'avaient pas leur beauté intérieure qui fait que Dieu les aime : « qu'on exerce toutes » les vertus sans penser qu'elles sont vertus; » contre le précepte de saint Pierre, qui nous or» donne d'aimer avec « toute sorte de soin, dans » notre foi la vertu, dans la vertu la science, » dans la science l'abstinence, dans l'abstinence » la patience, dans la patience la piété, dans la » piété l'amour de ses frères, dans l'amour de ses » frères la charité[5]; » et contre ce que dit saint Paul[6] : « Au reste, mes frères, toutes les choses » qui sont véritables, qui sont pudiques, qui sont » justes, qui sont saintes, qui sont aimables, qui » sont de bonne réputation : s'il y a quelque vertu, » et quelque chose de louable dans les mœurs, » c'est ce que vous devez penser. » Il n'est pas digne d'un théologien de chercher des restrictions à l'amour qu'on doit aux vertus, et encore aux vertus chrétiennes; en sorte qu'on ne sache plus s'il les faut aimer. On ne peut rien imaginer de plus opposé ni aux paroles ni à l'esprit de ces beaux préceptes des apôtres, que les propositions qu'on vient d'entendre, et encore, que celle-ci du même livre, « qu'on ne veut plus être vertueux, » et, « qu'on ne l'est jamais tant, que quand on » n'est point attaché à l'être[7] : » et ce qui est encore plus insupportable, « que les saints mysti» ques ont exclu de l'état de perfection les prati» ques de vertu[8] : » ce qui se trouvera dans le *Moyen court*[9], et dans Molinos[10], après les Béguards, comme nous l'avons démontré ailleurs[11] :

1. *Max. des Saints*, p. 225. — 2. *Liv.* III, *ep.* 11. — 3. *Liv.* IV *ep.* 54. — 4. *Max. des Saints*, p. 224. — 5. *II. Petr.*, I. 5, 6, 7. — 6. *Phil.*, IV. 8. — 7. *Max. des Saints*, p. 225. — 8. *Idem*, p. 253. — 9. *Moyen court*, p. 59. — 10. *Mol.*, *prop.* 32, *etc.* — 11. *Inst. sur les états d'or.*, *liv.* V, *n.* 37, *p.* 205; *liv.* X, *n.* 1, *p.* 381.

mais jamais dans saint François de Sales ni dans aucun des saints mystiques.

CONCLUSION.

Ainsi, dans les endroits fondamentaux, l'auteur en tout et partout abuse de l'autorité de ce saint; ce qui suffit pour montrer qu'il n'y a rien à attendre de la tradition des saints, que le même auteur promet sans en alléguer aucune preuve; puisqu'il altère en tant de manières le seul des saints qu'il a cité, et sur lequel il a fondé toute la doctrine de son livre.

QUESTION IMPORTANTE :

Si l'état d'une âme parfaite qui se croit damnée, est autorisé par l'exemple et par la doctrine de saint François de Sales, ou par les XXXIV *Articles d'Issy.*

I. *Dessein de ce discours.* — Je traite à part cette question, quelque rapport qu'elle ait d'ailleurs avec saint François de Sales, afin de la traiter plus à fond, et de pousser la démonstration à la dernière évidence.

Il s'agit d'examiner l'article X du livre de l'*Explication des Maximes des Saints*, etc. Il faut ici avant toutes choses, faire l'analyse de l'état qu'on y représente, et démontrer qu'il est plein d'erreurs. 2° Il faut répondre à ceux qui objectent que nous l'avons approuvé. 3° Il faut voir s'il est appuyé de l'exemple de saint François de Sales. Par ce moyen, la résolution de la question sera faite en forme démonstrative; et il en faut venir là pour fermer la bouche aux contredisants.

II. *Analyse de cet état : sept caractères.* — Cet état est représenté avec ces sept caractères dans l'art. X de l'*Explication des Maximes, etc.*, pag. 87 et suiv.

1. Les sacrifices des âmes désintéressées sur leur béatitude éternelle sont d'ordinaire conditionnels : celui-ci est absolu.

2. L'âme est invinciblement persuadée qu'elle est justement réprouvée de Dieu.

3. Il n'est pas question de lui dire le dogme précis de la foi sur la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, et sur la croyance où nous devons être qu'il veut sauver chacun de nous en particulier.

4. C'est dans cette impression involontaire de désespoir qu'elle fait son sacrifice absolu.

5. Le cas impossible lui paraît possible, et actuellement réel.

6. Il n'est pas question de raisonner avec elle; car elle est incapable de tout raisonnement.

7. Elle fait, avec le consentement de son directeur, un acquiescement simple à la condamnation juste où elle croit être de la part de Dieu.

Ce sont les propres paroles de l'auteur. Le terme d'intérêt propre, dont il se sert de temps en temps, est expliqué par les autres; il parle de béatitude et de réprobation ou condamnation dans le juste jugement de Dieu, et le terme *d'intérêt propre* est déterminé en ajoutant que c'est *l'intérêt propre pour l'éternité*[1], et comme l'auteur parle ailleurs, *l'intérêt propre éternel*[2].

1. *Explic. des Max. des Saints*, p. 90. — 2. *Idem*, p. 73.

III. *Quatre erreurs dans ce système.* — Il y a quatre erreurs capitales dans ce système :

La première, de mettre une âme sainte dans une hérésie formelle :

La seconde, de la faire succomber à la tentation du désespoir :

La troisième, de faire une âme sainte incapable de toute raison :

La quatrième, de la mettre dans un état d'impiété et de blasphême.

IV. *Démonstration : première erreur.* — L'hérésie formelle est dans ces paroles du cinquième caractère : « Le cas impossible lui paraît possible : » et l'hérésie s'en démontre en cette sorte.

Le cas impossible, selon que l'auteur le définit, est « que Dieu condamne une âme aux peines de » l'enfer, sans perdre son amour. » Or de croire de cet état qu'il soit possible, et encore plus, de croire qu'il soit réel, c'est une hérésie contraire directement à toutes les promesses de l'Evangile, qui promettent le bien aux bons, et réservent le mal aux méchants; contraire en particulier à cette parole du Sage : *Vous trouvez indigne de votre justice de punir un innocent*[1]. C'est encore une autre hérésie de croire *invinciblement que Dieu nous laisse tenter au-dessus de nos forces* : ce qui est expressément selon la parole de l'Apôtre[2], *contre la fidélité de Dieu.* C'est encore une hérésie anathématisée par tous les conciles, que Dieu commande des choses impossibles, et qu'il nous ordonne d'espérer, pendant qu'il nous livre invinciblement au désespoir (par le second et quatrième caractère). Il y a donc dans ces caractères, des hérésies manifestes; l'âme y adhère invinciblement, puisque même elle ne veut ou ne peut rien écouter au contraire (par le troisième et sixième caractère), et y donne son consentement simple et absolu, même avec conseil (par le septième) : elle est donc formellement hérétique, pendant qu'on la suppose sainte et parfaite.

V. *Seconde erreur.* — C'est de faire succomber une âme à la tentation du désespoir. La tentation du désespoir consiste à induire l'âme à croire invinciblement qu'il n'y a point de salut pour elle. Or, une âme sainte est représentée comme tombée dans cet état par le second caractère, qui emporte une invincible persuasion qu'elle est justement réprouvée de Dieu; laquelle persuasion n'en est que plus mauvaise, parce que selon l'auteur elle est *réfléchie :* à quoi il faut ajouter, que (par le quatrième caractère) vaincue de *l'impression involontaire* de désespoir, elle sacrifie absolument sa béatitude éternelle : et enfin que (par le septième) elle *acquiesce simplement* à la juste condamnation où elle croit être de la part de Dieu; ce qui est le comble du désespoir, puisqu'elle le croit invinciblement. Donc une âme sainte est représentée comme plongée dans le désespoir, sans y voir aucune ressource.

VI. *Troisième erreur.* — C'est qu'une âme sainte et parfaite soit en même temps incapable d'entendre la vérité, et d'écouter la raison, (par les propres termes du sixième caractère :) ce qui ne peut arriver à ceux qui sont appelés enfants de lumière que dans le cas d'actuelle et véritable folie,

1. *Sap.*, XII. 13. — 2. *I. Cor.*, X. 13.

où l'on présuppose que l'âme n'est pas, puisqu'on la suppose au contraire dans une épreuve surnaturelle, et dans la sublimité d'un état divin.

VII. *Quatrième erreur.* — C'est qu'une âme sainte et parfaite soit livrée à l'esprit d'impiété et de blasphême comme celle-ci (par les propres termes du troisième caractère;) où non-seulement on est incapable de recevoir de la bouche des ministres de l'Eglise, l'assurance de la bonté générale de Dieu envers tous les hommes, principalement envers les fidèles; mais encore celle de la bonté particulière de Dieu envers elle : elle n'en veut pas écouter la proposition; elle y renonce par son désespoir : ce qui n'est rien moins qu'un blasphème et une impiété contre un Dieu infiniment bon, et toujours prêt à pardonner.

VIII. *Objection tirée des articles d'Issy.* — On objecte que nous avons à répondre aux mêmes inconvénients, et qu'on en trouve même de plus grands encore dans les Articles signés à Issy, que dans l'article x de l'auteur, puisqu'il se contente de dire, qu'un directeur *peut laisser faire* l'acquiescement à sa damnation; au lieu que dans le XXXIII[e] article d'Issy, nous nous servons du terme *d'inspirer*, qui est bien plus fort : mais il y a, entre les Articles d'Issy et le x[e] de l'auteur, quatre différences trop grandes pour pouvoir être ignorées.

IX. *Réponse. Quatre différences entre les Articles d'Issy, et l'article X de l'auteur. — Première différence.* — Premièrement, l'article XXXIII d'Issy, qui est celui dont on se prévaut, ne parle de soumission aux tourments éternels sans être privée de la grâce, que par *impossible* et par une très-fausse supposition[1] : au lieu que, dans l'article x de l'auteur, le sacrifice de la béatitude éternelle est absolu, et l'acquiescement à sa condamnation est simple.

X. *Seconde différence.* — De là naît une seconde différence entre le XXXIII[e] article d'Issy, et l'article x de l'auteur; *que la soumission et le consentement* dont parle l'article d'Issy n'est qu'une velléité, et non pas une volonté absolue et proprement dite; au lieu que l'article x de l'auteur établit un sacrifice *absolu*, un acquiescement *simple*, un consentement véritable à sa perte.

XI. *Troisième différence.* — La troisième différence, qui est la plus essentielle, est que dans l'article XXXIII d'Issy, l'âme demeure toujours renfermée dans le cas de la supposition impossible; au lieu que l'article x de l'auteur fait paraître invinciblement à une âme sainte, que le *cas impossible* est devenu *non-seulement possible*, mais encore *actuellement réel*, qui est l'hérésie formelle où nous avons vu que l'auteur engage une âme sainte.

XII. *Quatrième différence.* — Une quatrième différence, qu'on ne peut assez remarquer, c'est que l'article x de l'auteur fait permettre par un directeur, à l'âme parfaite, un *acquiescement simple* à sa juste condamnation; au lieu que dans l'article XXXI d'Issy, qui est relatif au XXXIII, il est expressément porté « qu'il ne faut pas permettre » aux âmes peinées d'acquiescer à leur désespoir » et damnation apparente : mais avec saint Fran» çois de Sales, les assurer que Dieu ne les aban» donnera pas. » Tant s'en faut donc que l'article de l'auteur convienne avec ceux d'Issy, qu'au contraire on a affecté dans celui-là le terme d'*acquiescement*, qui est expressément défendu dans ceux d'Issy, comme celui qui met le comble au désespoir.

Après quatre différences si essentielles, si l'on veut dire que les Articles d'Issy sont de même sens que le x[e] du livre de l'*Explication*, il n'y a plus ni de sincérité ni de bonne foi dans ces discours.

XIII. *On vient à saint François de Sales : savoir, s'il a été, comme dit l'auteur, dans une persuasion invincible de sa juste réprobation.* — Cependant, pour autoriser cet affreux état, où une âme qu'on suppose sainte, est livrée au désespoir, on se sert de l'exemple de saint François de Sales; et après avoir dit que dans cet état « une âme est invinci» blement persuadée qu'elle est justement réprou» vée de Dieu[1], » on ajoute : « C'est ainsi que » saint François de Sales se trouva dans l'église » de Saint-Étienne des Grès. » Voyons donc si l'on pourra montrer que le saint fût dans cette *persuasion invincible*, en conséquence de laquelle il fût inutile de lui parler de la bonté de Dieu envers tous les hommes, et envers lui en particulier; ou de lui alléguer aucune raison, parce qu'il en *était incapable* : car ce sont là les suites infaillibles qu'on attache à cette *invincible persuasion*; et il faut montrer que le saint ait été en cet état, ou avouer qu'on ne prouve rien.

XIV. *Que cet état est contraire à la doctrine du saint.* — Mais loin que le saint ait approuvé cet état, il le combat directement par ces paroles : « Vous me direz que l'on ne peut pas être emmi » ces grandes ténèbres faire ces considérations, » vu qu'il semble que nous ne pouvons pas seu» lement dire une parole à Notre Seigneur[2]. » Voilà du moins l'objection bien clairement proposée : mais le saint la repousse en cette sorte : « Certes vous avez raison de dire qu'il vous sem» ble; d'autant qu'en vérité cela n'est pas : le » sacré concile de Trente a déterminé cela, et nous » sommes obligés de croire que Dieu et sa grâce » ne nous abandonne jamais; » et le reste qu'on pourra voir dans le même endroit : mais il nous suffit de montrer, que bien loin de croire, avec l'auteur, qu'il n'est pas *question de dire à cette âme le dogme précis de la foi*, c'est au contraire ce *dogme précis*, que le saint lui propose ici par le concile de Trente. Il est donc extrêmement question de soutenir ces âmes désolées, par les principes de la foi : et si en disant qu'il n'en est pas question, l'auteur veut faire entendre que cela ne leur sert de rien, il se trompe encore; car si cela ne servait de rien, *si la persuasion était tellement invincible* qu'elle fût en même temps irrémédiable, et que ces *âmes fussent incapables de tout raisonnement*, saint François de Sales ne leur tiendrait pas le sage discours qu'on vient d'entendre.

XV. *Autre passage du saint.* — Il dit ailleurs à une âme dans une semblable épreuve[3] : « Ma » chère fille demeurez en paix, dedans votre amer» tume; vous savez bien cela en la pointe de votre

1. *Inst. sur les états d'or., liv.* X. *n.* 5 *et* 19, *p.* 424; *Explic. des Maxim., art.* X, *p.* 90, 91; ci-dessus, 1[re] *erreur.*

1. *Explic. des Max., etc., art.* X, *p.* 87, 88. — 2. *Entr.* V, *p.* 821; *édit. de Toulouse*, 1637. — 3. *Liv.* III, *ép.* 26; *en d'autres éditions*, 29.

» esprit, que Dieu est trop bon pour rejeter une » âme qui ne veut point être hypocrite, etc. Cependant, soupirez souvent devant lui doucement » vos intentions. Je suis vôtre, ô Seigneur, sauvez-nous. Il le fera, ma très-chère fille; qu'à » jamais son saint nom soit béni. »

Celle à qui il écrit ainsi est la même à qui il venait d'écrire dans la même lettre[1] : « Quand par » une entière soumission et résignation à la Providence, vous vous dépouillerez du soin du succès de votre vie, même éternelle, ès mains de » sa douceur et de son bon plaisir, il vous délivrera de cette peine, ou vous donnera tant de » force pour la supporter, que vous aurez sujet » d'en bénir la souffrance. » Il en revient toujours *à la douceur*, aux bontés de Dieu, qui ne délaisse jamais ceux qui ne *veulent point être hypocrites*. Pourquoi? parce qu'il sait que cet abandon, par où l'on remet avec saint Pierre tous ses soins et toutes ses sollicitudes, même celle de son salut, entre les mains de Dieu, est appuyée sur ce fondement du même apôtre[2] : *Quoniam ipsi cura est de vobis; parce qu'il a soin de vous.* De là vient qu'il met à la bouche de ces âmes désolées : *Seigneur, je suis à vous, sauvez-moi.* Parole de confiance, s'il en fût jamais, dont le fondement est dans ce mot : *Je suis à vous;* non content de leur faire dire : *Je suis à vous, sauvez-moi*, il ajoute, *il le fera;* c'est le vrai ministère des pasteurs évangéliques, de faire sentir aux âmes la bonté de Dieu, et leur appliquer les promesses qui nous en assurent. Loin donc des ministres de Jésus-Christ la dureté et la sécheresse des nouveaux directeurs, qui ne parlent aux âmes peinées, que d'acquiescer à leur damnation comme juste : leur pratique n'est pas celle de notre saint; aussi posent-ils pour fondement dans les âmes *une persuasion invincible de leur juste réprobation*, que ce bon pasteur ne connaissait pas.

XVI. *Autre passage du saint, où il parle de sa propre épreuve.* — Pour consoler un gentilhomme, qui, après une longue et dangereuse maladie, « était surchargé d'une violente mélancolie, d'une » triste humeur, par la crainte de la mort soudaine, et des justes jugements de Dieu[3], » il lui allègue en termes exprès les rudes épreuves où il s'était trouvé lui-même : « Hélas! c'est un étrange » tourment que celui-là! mon âme qui l'a enduré » six semaines durant, est bien capable de compatir à ceux qui en sont affligés. » Voilà donc cette dure épreuve dont il est parlé dans sa vie. Le saint en parle assez souvent ; mais ces paroles impies autant que barbares, *de persuasion invincible*, de *sacrifice absolu*, d'*acquiescement simple* à sa damnation, ne sortent jamais de sa bouche : il ne parle que d'espérance à ce gentilhomme alarmé; il lui fait dire avec le Psalmiste : *Mon âme, pourquoi es-tu triste, espère en Dieu*[4]. Pour le reste des duretés qu'on trouve dans les nouveaux directeurs, le saint homme ne les connaît ni dans lui ni dans les autres.

XVII. *Conséquence de cette doctrine : nouveau genre de tentation proposé par l'auteur, et inconnu au saint évêque.* — Il résulte de cette doctrine, que le saint homme ne connaissait pas le nouveau genre de tentation, et d'*une nature*, comme dit l'auteur, *si différente des tentations communes*, puisqu'il y faut acquiescer, comme on fait acquiescer une âme parfaite, mais peinée, par *un acquiescement simple* à sa juste condamnation, *ce qui d'ordinaire*, ajoute l'auteur, *sert à la mettre en paix et à la calmer, parce que la tentation n'est faite que pour cet effet.* Voilà donc ce nouveau genre de tentation auquel on ne remédie qu'en y consentant : voilà, dis-je, ce nouveau genre de tentation qu'on met au rang des grâces, en sorte que leur résister, c'est résister à la grâce : *Le moyen de les apaiser, c'est de n'y point chercher d'appui aperçu*, tel que serait celui de la résistance. Il n'y a donc *qu'à acquiescer;* et c'est là ce *qu'on appelle se laisser purifier de tout intérêt* jusqu'à celui du salut *par l'amour jaloux*[1].

Telles sont ces tentations qui sont insinuées et enveloppées dans l'article VIII[2], mais qui sont enfin, après avoir bien tourne, proposées en termes précis dans l'article X, comme on vient de voir.

Ces tentations, encore un coup, sont inconnues au saint évêque de Genève. La tentation du désespoir n'est jamais invincible non plus que les autres : c'est une tentation, où, de même que dans les autres, la chair convoite contre l'esprit, et l'esprit contre la chair. On leur oppose comme aux autres, la raison avec le dogme de la foi : les vrais spirituels reconnaissent ces tentations, et en savent le remède; et ils renvoient aux quiétistes et aux autres faux spirituels, les tentations à qui on n'oppose ni la raison ni la foi, et qu'on ne guérit qu'en y consentant.

XVIII. *L'article* XXXI *d'Issy est tiré de cette doctrine du saint.* — On voit maintenant que ce n'est pas sans raison qu'on a proposé l'article XXXI comme tiré de la doctrine et construit des propres paroles du saint évêque. On a déjà rapporté cet article décisif en cette matière[3], et il ne reste plus qu'à rappeler en notre mémoire, que l'auteur, qui l'a signé, affecte trop visiblement de le contredire.

XIX. *On vient aux paroles de M. l'évêque d'Evreux, et on examine s'il est vrai que je me sois contredit en les rapportant.* — Mais enfin, dit-on, c'est ici un fait : ce fait est décidé par les paroles de M. l'évêque d'Evreux, auteur de la Vie du saint; je les ai moi-même rapportées avec approbation dans le livre de l'*Instruction*[4] : et je me suis contredit quand j'ai souscrit avec M. de Paris et M. de Chartres dans notre commune Déclaration[5], le contraire de ce que j'ai dit dans mon livre. Voilà l'objection dans toute sa force, telle qu'elle est publiée par cent bouches préoccupées; et si je n'y réponds clairement, ma bonne foi deviendra suspecte.

XX. *Paroles de M. d'Evreux, et quelle explication l'on y a donnée.* — Cet auteur, après avoir représenté « dans les frayeurs de l'enfer, dont le » saint homme fut saisi, *les effets* d'une noire mélancolie et des convulsions qui, lui faisant perdre » le sommeil et le manger, le poussèrent si près de » la mort, qu'on ne croyait point de remède à son

1. *Instr. sur l'or., liv.* IX, *n.* 8, *p.* 369. — 2. *I. Petr.*, v. 7. — 3. *Liv.* V, *ep.* 27; *en d'autres édit.*, 30. — 4. *Ps.*, XLII. 5, 6.

1. *Max. des Saints, p.* 77, 91, 92. — 2. *Idem, art.* VIII, *p.* 74 *et suiv.* — 3. Ci-dessus, *n.* XII. — 4. *Instr. sur les états d'or., liv.* IX, *n.* 3, *p.* 353. — 5. *Déclar., p.* 276.

» mal; ajoute, qu'il fallut enfin, dans les dernières » presses d'un si cruel tourment, en venir à cette » terrible résolution, que puisqu'en l'autre vie il » devait être privé pour jamais de voir et d'aimer » un Dieu si digne d'être aimé, il voulait au moins, » pendant qu'il vivait sur la terre, faire tout son » possible pour l'aimer de toutes les forces de son » âme. » Au reste, on ne voit point là de persuasion invincible, de sacrifice absolu, d'acquiescement simple, qui était pourtant ce qu'il y fallait trouver pour me faire contraire à moi-même. Le saint aussi n'a fait nulle mention de toutes ces choses dans la lettre qu'on vient de voir, où il parle de cette cruelle épreuve[1] : mais seulement d'une *triste humeur*, d'une *violente mélancolie*, *de la crainte d'une mort soudaine et des justes jugements de Dieu*. Pour moi, insistant toujours aux mêmes principes, j'ai dit en trois mots[2], « que le saint » homme agissait par cette supposition visiblement » impossible, qu'après avoir aimé toute sa vie, il » n'aimerait plus dans l'éternité. » Ainsi, j'ai donné ce sens nécessaire et naturel aux paroles de l'homme de Dieu comme son historien les a rapportées, que *puisque* (par supposition) *il serait privé d'aimer* Dieu dans la vie future, il voulait l'aimer toujours dans celle-ci : qui est un sens si simple et si droit, que tout lecteur en va convenir.

XXI. *Démonstration.* — En effet, en parcourant tous les sens qu'on peut imaginer dans le discours du saint, l'on aperçoit d'un coup d'œil qu'il n'y a que celui-ci qu'on puisse souffrir. Si l'on pense qu'il ait pu croire sérieusement que ne devant plus aimer Dieu dans l'éternité, il l'aimera du moins durant toute la suite de sa vie, on lui fait croire une hérésie, qui est qu'en persévérant dans l'amour de Dieu on soit damné.

Il y aurait un égal inconvénient à faire, en quelque sorte que ce fût, consentir un saint à déchoir du saint amour. Qu'ainsi ne soit : si l'on prétend faire dire à saint François de Sales absolument, « Puisque je n'aimerai plus dans l'autre vie, » je veux du moins aimer tant que je pourrai dans » celle-ci; » l'acquiescement que contiendrait la première partie de ce discours, ou ne serait rien, ou serait un acquiescement à ne plus aimer : chose si absurde et si impie qu'on ne la peut supporter, puisque dans les autres suppositions impossibles, par exemple dans celle-ci de l'auteur[3] : « Si par » impossible Dieu me voulait condamner à l'enfer » sans perdre son amour, je l'ne aimerais pas » moins, » ceux à qui on les attribue du moins réservent l'amour, au lieu, chose abominable, que ce serait de l'amour même que saint François de Sales se laisserait dépouiller.

Ainsi l'auteur aurait mieux fait de supprimer tout cet endroit, que d'en tirer avantage : mais puisqu'il en voulait parler, pour en faire l'analyse, il devait dire que la première partie, qu'on ne veut plus répéter, était, comme on parle, une concession de chose non avouée, et pour me faire mieux entendre, *un transeat* de l'École. Le vrai acte d'amour du saint était de vouloir toujours aimer dans le temps présent : dans le reste, que

1. Ci-dessus, *n*. XVI. — 2. *Inst.*, *liv.* IX, *n*. 3, *p*. 353. — 3. *Max. des Saints*, *p*. 87.

l'auteur propose d'une manière odieuse et insoutenable, il n'y a rien à prendre au pied de la lettre : tout consiste en suppositions absurdes et impossibles : l'acquiescement qu'on suppose ne fût jamais en effet, et n'a pu être ni dans saint François de Sales, ni dans aucune âme pieuse : ce qu'on appelle acquiescement et sacrifice est une peine, une tentation qu'il faut faire détester à l'âme; qu'elle déteste en effet dans son fond, encore que dans la peine elle s'imagine qu'elle y consent, ainsi qu'il arrive en tant d'autres tentations, surtout aux âmes peinées et scrupuleuses : mais on ne peut sans impiété supposer qu'elle y consente, ni appeler sacrifice ce qui est une tentation ou un crime.

XXII. *On explique quelques expressions.* — Il se faut bien garder de croire, lorsque je dis que le saint *portait dans son cœur comme une réponse de mort*[1], que je l'entende d'une réponse de réprobation : c'est que le saint en effet était à la mort, comme parle son historien, et comme il parle lui-même dans sa lettre qu'on a rapportée[2] : ainsi cette *réponse de mort* s'entend comme dans saint Paul[3], et signifie à la lettre, *qu'ennuyé de la vie* il crut mourir, *afin* dit-il, *qu'il apprît à ne plus mettre sa confiance en lui-même; mais en Dieu qui ressuscite les morts* : ce qu'il y eut de particulier dans cet accident de saint François de Sales, c'est que la tentation le portait à croire que la mort qu'il voyait présente serait le sceau de sa perte, à quoi pourtant une âme si sainte ne pouvait pas adhérer.

Après tout, quand M. d'Evreux n'aurait pas assez expliqué cet endroit de la vie du saint, ce n'est pas de ces minuties que dépend la vérité, et il ne m'est pas permis de dissimuler le grand péril de la religion dans l'abus d'un si grand exemple.

XXIII. *Si la doctrine de l'article X peut être excusée.* — On voudra *peut être* excuser l'auteur sur ce que « la persuasion et la conviction qu'il » nomme invincible est réfléchie, apparente, et » n'est pas le fond intime de la conscience : » et qu'après tout, pour se conformer au XXXIe article d'Issy, il dit « qu'on ne doit jamais ni conseiller » ni permettre à l'âme peinée, de croire positive» ment par une persuasion libre et volontaire » qu'elle est réprouvée[4]. »

Mais la vérité me force à dire que ces excuses sont pires que le mal même. Car c'est par où nous serons contraints à reconnaître qu'on peut être *invinciblement* et même avec *réflexion* dans le désespoir, sans néanmoins que le désespoir *soit dans le fond intime de la conscience* : toute autre tentation, à cet exemple, induira des acquiescements qui ne seront *qu'apparents*, encore qu'ils soient *invincibles*[5]. Il nous faudra reconnaître ces tentations dont le remède est d'y céder; et il n'y aura plus de vertu qui ne puisse subsister avec une adhérence actuelle, invincible, et réfléchie à l'acte que la loi défend.

Quant au refus de la permission « de croire po» sitivement par une persuasion libre et volontaire » qu'on est réprouvé[6], » que sert-il à l'âme peinée, si on y reconnaît d'ailleurs une persuasion *invin-*

1. *Instr.*, *etc.*, *p*. 353. — 2. Ci-dess., *n*. 16. — 3. *II. Cor.*, I. 8, 9. — 4. *Max. des Saints*, *p*. 87, 90, 92. — 5. Ci-dessus, *n*. XVII. — 6. *Max. des Saints*, *p*. 92.

cible et involontaire, à laquelle on n'ose opposer ni la raison ni la loi de Dieu et le dogme précis de la foi : si l'on permet d'y acquiescer par un acquiescement simple, et qu'on appelle cet acquiescement un sacrifice, comme l'acte le plus parfait de la religion?

Voilà des nouveautés contre lesquelles on ne peut assez s'élever, tant à cause des maux qu'elles contiennent qu'à cause de ceux qu'elles attirent par des conséquences infaillibles. Le sage lecteur jugera si l'on a tort d'en souhaiter le désaveu; et si cette doctrine est contradictoire en elle-même, comme elle l'est nécessairement par son propre excès, il ne faut que se souvenir que la contradiction n'est pas une excuse.

QUATRIÈME ÉCRIT

OU

MÉMOIRE DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

SUR LES PASSAGES DE L'ÉCRITURE.

Ce qui marque le plus clairement le mauvais caractère de la nouvelle spiritualité, est l'abus manifeste et perpétuel de la parole de Dieu; et ce discours fera voir le même défaut dans le livre dont il s'agit.

Deux parties de ce discours. — Il y a ici deux choses à considérer : l'une, que pour établir l'amour qui s'aide des motifs de la récompense éternelle, l'auteur allègue toute l'Ecriture, soutenue comme il dit lui-même de toute la tradition, de toutes les prières de l'Eglise; et ce qui rend la preuve complète, d'un décret exprès du concile de Trente[1], où la pratique des plus grands saints est établie par l'exemple de Moïse et de David : toutes preuves qui selon les règles de l'Eglise, et même du concile de Trente, rendent cette vérité incontestable.

L'autre chose à considérer, est au contraire, que pour exempter les parfaits de l'obligation de ce motif, et pour établir la perfection dans cette exclusion ou séparation, les passages que l'auteur produit, sont, par un abus manifeste, détournés de leur sens naturel à un sens étranger et faux, dont aussi on n'allègue aucun garant parmi les saints Pères.

PREMIÈRE PARTIE,

Où le motif de la récompense est établi par l'Écriture et la tradition constante.

I. Quelques *réflexions sur les passages de l'Ecriture, qui proposent le motif de la récompense. Première réflexion : qu'ils sont proposés en termes généraux, et sans exception.* — Pour entrer d'abord en matière, sans rechercher avec soin les passages où l'Ecriture nous propose ce saint et cher intérêt, si on veut l'appeler ainsi, de l'éternelle béatitude; puisque l'auteur demeure d'accord qu'ils sont répandus partout, nous remarquerons :

1. *Max. des Saints*, *p.* 19, 21; *sess.* VI, *cap.* XI.

1° Que ce motif est également proposé à tous dans les termes les plus généraux, sans aucune restriction : de sorte qu'on n'en peut excepter personne. Il n'y a point de restrictions dans les huit béatitudes : il n'y en a point dans cette parole : *Réjouissez-vous, parce que vos noms sont écrits dans le ciel*[1] *:* ni dans toute l'Epître aux Hébreux, où la cité permanente nous est proposée; ni en aucun des endroits de l'Ecriture, où toute l'Eglise, sans distinction de parfaits et d'imparfaits, est mise en mouvement vers le ciel.

II. *Remarque sur le précepte de la charité.* — Ce motif nous est proposé avec le grand et premier commandement, qui est celui d'aimer Dieu; ce qui paraît par ces paroles du Deutéronome[2] : « Ecoute Israël, et prends garde à observer les » commandements que te donne le Seigneur ton » Dieu, afin que tu sois heureux (*ut bene sit tibi*), » que tu sois multiplié, et que tu possèdes la terre » coulante de lait et de miel, comme le Seigneur » te l'a promis. » Cette terre coulante de lait et de miel est pour nous la patrie céleste, qui est la terre des vivants, et le royaume de Dieu : à quoi le Seigneur attache le commandement en ces termes[3] : « Ecoute Israël, le Seigneur notre Dieu » est un seul Dieu : Tu aimeras le Seigneur ton » Dieu de tout ton cœur, et de toute ton âme, et » de toute ta force. »

III. *Tous les motifs de l'amour de Dieu sont compris dans ce commandement.* — Il n'est pas ici question de discuter les motifs de l'amour de Dieu spécificatifs, principaux, immédiats, subsidiaires, ou autres, dont on dispute dans l'Ecole; mais seulement de considérer les choses que Dieu veut qui marchent ensemble en quelque manière que ce soit; qui sont d'aimer Dieu à titre *de Seigneur;* ce qui est un titre relatif à nous : à titre de *notre Dieu*, *Deum tuum*, d'un Dieu qui veut être à nous en toutes manières, et autant par ses parfaits que par son empire naturel : et enfin avec le motif de désirer d'être heureux, et de posséder la terre qu'il nous a promise.

IV. *Preuve de la vérité par la suite du précepte.* — Ces annexes inséparables du premier commandement ont la même étendue que le commandement même, et entrent dans les motifs, sinon spécificatifs, de quoi il ne nous importe pas à présent, du moins excitatifs de l'amour de Dieu, ainsi qu'il paraît encore dans ces paroles du Deutéronome[4] : « Regarde que le ciel, et le ciel des cieux, est au » Seigneur ton Dieu, avec la terre et tout ce » qu'elle contient : et toutefois le Seigneur ton » Dieu s'est attaché et collé à tes pères (*conglutinatus est*), et les a aimés et leur postérité après » eux : » pour en venir à conclure[5] : « Aime donc » le Seigneur ton Dieu; » ce qui montre que l'union de Dieu avec nous pour nous rendre heureux, et son amour bienfaisant, entre en quelque manière que ce soit dans le motif de l'aimer, et ne peut pas en être absolument séparé.

V. *Les béatitudes.* — Ce motif de notre béatitude n'entre pas seulement dans le culte de l'Ancien Testament, comme il paraît par ces passages : « Heureux l'homme qui ne marche point

1. *Luc*, X. 20. — 2. *Deut.*, VI. 3, 4. — 3. *Idem*, 4. — 4. *Ibid.*, X. 14, 15. — 5. *Ibid.*, XI. 1.

» dans le conseil des impies : Heureux ceux dont » les péchés sont remis : Heureux ceux qui mar» chent sans tache dans la voie du Seigneur; » et cent autres de cette nature : mais il est encore présupposé comme un fondement de la nouvelle alliance, dès le sermon sur la montagne, où Jésus-Christ commence à établir la loi nouvelle par les huit célèbres béatitudes, qui sont le fondement de ce grand édifice.

VI. *Comment Jésus-Christ propose la béatitude.* — Jésus-Christ, en proposant ce motif, n'use point de paroles de commandement, mais il procède en présupposant que de soi il est voulu de tout le monde, et le donne aussi pour motif commun de tous les commandements qui doivent suivre dans les ve, vi^e^ et viie chapitres de saint Matthieu.

VII. *Tout cela regarde les parfaits comme les autres.* — Ces commandements regardent les parfaits comme les autres, et même plus que les autres, puisque Jésus-Christ y établit l'excellence de l'Evangile par-dessus la loi : ainsi les béatitudes, qui en sont le fondement et les motifs, les regardent aussi.

VIII. *Jésus-Christ propose la récompense comme motif à ceux qui aiment.* — Le motif de la récompense est clairement exprimé dans ces paroles adressées à tous : Quoi, « vous ne voulez pas » venir à moi pour avoir la vie[1]? » Qu'est-ce que venir à lui, sinon s'y unir par une foi vive, ce qui revient à cette parole : « Maître, que ferai-je pour » posséder la vie éternelle[2]? Celui qui parle en cette sorte, déclare assez de quel motif il est poussé; et loin de l'en détourner, le Maître céleste, après lui avoir fait réciter le commandement de la charité, le confirme dans son intention, en lui disant : « Faites cela, et vous vivrez. »

IX. *Ce motif est proposé nommément aux plus parfaits.* — Pour exclure toute exception, ce motif est proposé nommément aux plus parfaits; à ceux qui font les plus grands miracles, lorsqu'on leur dit[3] : « Ne vous réjouissez pas de ce que les » mauvais esprits vous sont assujétis; mais ré» jouissez-vous de ce que vos noms sont écrits dans » le ciel : » à ceux « qui souffrent persécution » pour la justice[4], » qui sont au plus haut degré de la *perfection chrétienne*, auxquels on dit néanmoins : « Réjouissez-vous, et triomphez de joie, » parce que votre récompense est grande dans le » ciel; » ce que Jésus-Christ confirme, lorsqu'il promet « le centuple avec la vie éternelle[5] » à ceux qui ont pour lui un si grand amour, qu'il leur fait « quitter pour son nom leurs maisons, » leurs frères, leurs sœurs, leur père, leur mère, » leur femme, leurs enfants, leurs terres; » qui sont sans doute les plus parfaits : et toutefois il ne trouve pas indigne d'eux, ni de lui, de les exciter par la récompense éternelle.

X. *Toute l'Ecriture se rapporte à la charité : principe de saint Augustin.* — Si on répond que ce motif doit être proposé à tous les justes et même aux plus parfaits, mais non pas précisément comme le motif de leur charité : on oublie cette parole de saint Paul : « La fin du précepte est la charité[6] : » ce qui montre que Dieu se propose, dans tous les préceptes, de la faire régner en nous de plus en plus : et c'est aussi ce qui a fait dire à saint Augustin, « que l'Ecriture ne défendait que la con» voitise, et ne commandait que la charité : *Non* » *vetat nisi cupiditatem, non præcipit nisi charita*» *tem.* »

XI. *Exemple d'Abraham.* — Les exemples secondent les préceptes : Abraham est le père des croyants et le modèle de la justice chrétienne, même dans les plus parfaits : son premier pas a été de tout quitter pour l'amour de Dieu et de le suivre à l'aveugle; et néanmoins Dieu ne juge pas indécent d'attirer par la récompense un homme si parfait, en lui disant : « Je suis ton protecteur et » ta trop grande récompense[1] : » à quoi Abraham consent en disant : « Seigneur, que me donnerez» vous? » parce qu'on ne peut mieux répondre à la libéralité de Dieu qu'en l'acceptant.

XII. *Moïse, selon saint Paul, en exerçant le plus grand amour de Dieu regardait à la récompense.* — Moïse est si parfait, que lorsque Dieu lui promet Jésus-Christ, il se sert de ces paroles[2] : « Je leur » donnerai un prophète comme vous : *sicut te;* » ce qui montre qu'il devait être la plus parfaite image de Jésus-Christ : et néanmoins saint Paul ne croit pas le rabaisser en disant[3], « que s'il pré» férait à tous les trésors de l'Egypte l'opprobre » de Jésus-Christ, c'est à cause qu'il regardait à la » récompense. »

XIII. *Si l'on peut dire qu'alors Moïse n'était point parfait, ou que ce n'était pas là sa plus parfaite action.* — Si l'on répond que lorsqu'il agissait par cette vue, il n'était pas encore si parfait, ou qu'en tout cas ce n'était pas là sa plus parfaite action : il faudrait rendre raison pourquoi c'est celle-là que saint Paul remarque, et demander s'il voulait par là dégrader Moïse, un si parfait ami de Dieu, qui dès lors « étant devenu grand ne voulut plus être » le fils de la fille de Pharaon[4], » ni changer à cette naissance royale la sienne si méprisée et si haïe dans l'Egypte. Il faudrait aussi expliquer si ce n'est pas au plus haut état de la perfection qu'il disait à Dieu : « Si j'ai trouvé grâce devant vos » yeux, montrez-moi votre face[5] : » et encore : « Montrez-moi votre gloire : et Dieu répondit : Je » vous montrerai tout bien[6]. » Que ne disait-il une fois à ces parfaits, qu'ils étaient encore trop intéressés, et que contents de l'aimer sans rien désirer de lui, ils ne devaient point demander de voir sa face?

XIV. *Exemple de David.* — J'en dis autant de David, cet homme selon le cœur de Dieu qui confesse qu'il « a incliné son cœur à observer ses » commandements, à cause de la récompense[7]. » Je me suis souvent étonné de quelques auteurs scolastiques, qui, pour éluder ce passage, remarquent qu'il est couché un peu autrement dans l'hébreu : sans considérer qu'il est cité précisément selon la version Vulgate par le concile de Trente[8] pour établir le motif de la récompense. Les LXX y sont conformes : saint Jérôme, en traduisant selon l'hébreu, et pour en mieux prendre

1. *Joan.*, v. 40. — 2. *Luc.*, x, 25, 28. — 3, *Idem*, x, 20. — 4. *Matth.*, v. 12. — 5. *Idem*, xix. 29. — 6. *I. Tim.*, i. 5.

1. *Gen.*, xv. 1, 2. — 2. *Deut.*, xviii. 18. — 3. *Heb.*, xi. 24, 26. — 4. *Idem*, 24. — 5. *Exod.*, xxxiii. 13. — 6. *Idem*, 18, 19. — 7. *Ps.*, cxviii. 112. — 8. *Sess.* vi, *cap.* xi.

l'esprit, a mis, *propter æternam retributionem :* cette version est conforme à l'esprit de David, qui dans tout ce psaume, l'un des plus parfaits comme l'un des plus profonds, ne cesse de s'exciter par tous les motifs à aimer Dieu, comme il paraît par ces mots : *Retribue servo tuo : récompensez votre serviteur*[1] *:* et par ceux-ci au milieu de la sécheresse : *Quand me consolerez-vous ? quando consolaberis me*[2]*?* et par cent autres semblables, pour ne point ici parler des autres psaumes où il disait : « Le Seigneur est mon partage et mon héritage ; » et encore : « Je ne lui demande qu'une seule chose, » que je ne cesserai de lui demander ; » et encore : « Que désirerai-je dans le ciel, et qu'est-ce que » j'ai voulu sur la terre ? Vous êtes le Dieu de mon » cœur, et Dieu est mon partage à jamais[3] ; » et ainsi des autres endroits, qui sont infinis. Il ne reste plus qu'à dire qu'Abraham, Moïse et David étaient de ces saints qu'il fallait laisser dans ces motifs parfaits et intéressés.

XV. *Décret du concile de Trente.* — On ne peut donner un autre sens à ces exemples de Moïse et de David sans encourir la condamnation du concile de Trente qui les rapporte expressément pour montrer qu'on « peut exciter sa paresse et » s'encou- » rager par la vue de la récompense, quoique ce » soit principalement pour glorifier Dieu[4]. » ce qui montre qu'il reste toujours dans la nature, et même dans les plus grands saints, un fonds de paresse qu'il faut exciter par le motif de la récompense.

XVI. *Les saints, à l'exemple de David, font concourir tous les motifs à l'amour de Dieu.* — Il y a donc plusieurs motifs d'aimer Dieu : l'excellence de sa nature, comme quand on dit : *Le Seigneur est grand; magnus est Dominus :* sa bonté communicative, ou, ce qui est la même chose, sa magnificence, comme quand on dit et qu'on répète avec un sentiment si vif : « Louez le Seigneur, » parce qu'il est bon et que sa miséricorde est » éternelle : *quoniam in æternum misericordia » ejus;* » le bienfait particulier de la création, comme quand on dit : « Il nous a faits, et nous ne » nous sommes pas faits nous-mêmes : *ipse fecit » nos, et non ipsi nos;* » tous les bienfaits ramassés, comme lorsqu'on dit : « Je vous aimerai, Sei- » gneur, qui êtes ma force : le Seigneur est mon » appui, mon refuge, et mon libérateur, mon » Dieu, mon secours, et j'espérerai en lui ; » où l'on prend pour motif de son amour les grâces qu'on en a reçues et celles qu'on en espère.

XVII. *Jésus-Christ décide en termes formels que la rémission des péchés est un motif de la charité.* — Surtout c'est un grand motif de l'aimer que la rémission des péchés : et si elle n'était pas l'un des motifs les plus naturels d'un grand amour, Jésus-Christ n'aurait pas décidé que « celui à qui » on remet plus, aime plus : et que celui à qui on » remet moins, aime moins[5]. » Il s'agit bien certainement de l'amour de charité, puisqu'il s'agit de l'amour à qui les péchés sont pardonnés. « Plu- » sieurs péchés, dit-il, lui sont pardonnés, parce » qu'elle a beaucoup aimé ; » c'est donc s'opposer directement à l'intention et à la parole de Jésus-Christ, que d'ôter ce motif à la charité.

1. *Sess.* VI, *cap.* 17. — 2. *Idem*, 82. — 3. *Ps.*, XV, 5; XXVI. 14; LXXII. 25. — 4. *Sess.* VI, *cap.* 11. — 5. *Luc.*, VII. 43, 47.

XVIII. *Autre motif dans l'amour de Dieu prévenant.* — C'est encore un grand motif d'aimer Dieu, que d'être prévenu de son amour ; et le disciple bien-aimé en est si touché, lui dont l'amour était si parfait, qu'il s'unit à tous les fidèles pour dire avec eux d'une commune voix[1] : « Aimons » donc Dieu puisqu'il nous a aimés le premier : » *quoniam ipse prior dilexit nos :* » *quoniam;* par cette vue, par ce motif.

XIX. *Les motifs sont infinis.* — La charité a donc, encore un coup, plusieurs motifs nécessaires en tout état : elle en a une infinité, puisqu'elle en a autant qu'il y a, pour ainsi parler, de grandeurs en Dieu et de bienfaits envers l'homme.

XX. *L'Oraison dominicale.* — Tous ces motifs sont compris dans l'Oraison dominicale, qui n'est pas moins l'oraison des parfaits que des imparfaits : et l'on y ajoute l'excellence de la nature divine à la grandeur de ses bienfaits, dès l'abord sous le nom de père, dans la suite en le regardant *dans les cieux* où il jouit de sa grandeur et où il en fait jouir ceux qu'il aime : toute la tradition reconnaît que par la première demande *son nom saint* en lui-même devait *être sanctifié en nous;* que son règne en lui-même toujours invincible devait nous arriver ; que sa volonté toujours accomplie dans le ciel, le devait être en nous et par nous, en sorte que nous fussions saints et heureux ; et ainsi du reste, où la parfaite charité nous fait joindre la grandeur de Dieu à notre bonheur et à ses bienfaits.

XXI. *Dessein de l'Ecole dans la distinction des motifs.* — Quand donc, en considérant tous ces motifs de la charité, on demande en théologie quel est le premier et le principal, ou, ce qui est la même chose, quel est l'objet spécifique de cette vertu : on demande quel est l'objet sans lequel elle ne peut ni être, ni être entendue, l'objet qu'on ne peut séparer d'elle, pas même par abstraction et par la pensée, et on répond que c'est l'excellence et la perfection de la nature divine : mais en pratique on ne prétend pas dire qu'on puisse négliger les autres motifs, ou les regarder comme faibles, ou, ce qui serait encore plus faux, les exclure d'entre les motifs de la charité ; ce serait contredire directement l'Ecriture. On peut bien n'y pas penser toujours, et le seul objet qu'on ne peut pas séparer absolument des autres, même par la conception et par la pensée, c'est celui de l'excellence et de la perfection divine, car qui peut songer seulement à aimer Dieu sans songer que c'est à l'être parfait qu'il se veut unir ? C'est la première pensée qui vient à celui qui l'aime, et sans elle on ne connaît même pas les bienfaits de Dieu, puisque ce qui en fait la valeur est qu'ils viennent de cette main divine et parfaite qui donne le prix à ses présents.

XXII. *S'il est vrai qu'on est d'accord dans le fond, et qu'il n'y a qu'à s'entendre.* — Si après cela on nous répond qu'on ne prétend pas autre chose, et qu'enfin on ne s'entend pas les uns les autres ; entendons-nous donc : car c'est mauvais signe de dire toujours qu'on n'est pas entendu par les chrétiens. Je demande à l'auteur ce qu'il entendait par ces paroles[2] : « Il faut laisser les âmes dans l'exercice

1. *I. Joan.*, IV. 10, 19. — 2. *Max.*, *pag.* 33.

» de l'amour qui est encore mélangé du motif de » leur intérêt propre, tout autant de temps que » l'attrait de la grâce les y laisse? » Ne suppose-t-il pas par ce discours, qu'il viendra un temps où la grâce ne laissera plus les âmes dans l'usage de ces motifs, et qu'alors il faudra les en tirer, comme on ôte le lait à l'enfant qu'on sèvre? car c'est précisément la comparaison dont on se sert. Hé bien donc! viendra le temps de sevrer l'enfant : mais si l'on demande de quoi donc il faut sevrer les chrétiens, on répondra, selon la méthode des nouveaux spirituels, que c'est des motifs répandus partout dans l'Ecriture : un des motifs, par exemple, dont il faudra les sevrer, c'est celui de la vue de Dieu à laquelle nous sommes préparés par la purification du cœur. Est-ce là entendre l'Ecriture? n'est-elle que pour les imparfaits? y a-t-il un autre évangile pour les autres? en est-on quitte pour dire toujours : On ne nous entend pas : sans jamais vouloir parler nettement? Car enfin que signifient « ces motifs répandus partout qu'il faut révérer, et » dont il faut se servir pour réprimer les passions, » pour affermir toutes les vertus, et pour détacher » les âmes de tout ce qui est renfermé dans la vie » présente? » Voilà ces motifs répandus partout : et quand est-ce qu'on cesse d'en avoir besoin? quand est-ce, dis-je, qu'on n'a plus besoin de réprimer ses passions, ou d'affermir ses vertus, ou de se dégoûter du siècle présent par ces motifs dignes d'être révérés? Mais est-ce les révérer que de les juger indignes des parfaits, ou dire en tout cas qu'ils y ont recours par pure condescendance? C'est un nouvel évangile : ces motifs, dignes en effet d'être révérés, sont les bienfaits et les récompenses : et le besoin n'en cessera jamais.

XXIII. *Que le prétendu amour pur, qui bannit les motifs de la récompense, est une illusion.* — Il ne cessera pas, dira-t-on, mais il cessera d'être dominant. Je le veux : ce sera l'état du quatrième « degré de l'amour, où l'on ne cherche son bon-» heur propre que comme un moyen subordonné » à la gloire de Dieu[1]. » N'est-ce pas là un vrai amour désintéressé? sans doute, dès que c'est un amour de charité : et vous ne sauriez le désintéresser davantage qu'en poussant la chose jusqu'à empêcher les chrétiens de s'intéresser dans leur salut. C'est aussi à quoi l'on déclare qu'on les veut porter : c'est ce qu'on réserve au cinquième degré d'amour, où l'on suppose que l'âme s'épure, même de la vue du bonheur uniquement rapporté et subordonné à la fin dernière, qui est la gloire de Dieu. C'est donc alors qu'il se faut sevrer de tous les motifs du salut et du bonheur éternel : mais qui bannira ces motifs? qui aura l'autorité d'exempter les âmes d'un motif répandu partout dans l'Écriture? Sera-ce dans la tradition des saints que se trouvera cette exception? Mais l'auteur avoue que ces motifs ne sont pas moins répandus dans la tradition que dans l'Ecriture même, et que l'Eglise ne retentit d'autre chose dans ses prières; ce qui est, selon saint Augustin, et selon toute la théologie, la preuve la plus constante de la tradition.

XXIV. *Conclusion démonstrative.* — De là se forme la démonstration, qui fera la réduction de

1. *Max.*, *p.* 8.

tout le discours précédent, et la conclusion de cette première partie. La règle pour entendre l'Écriture est de l'entendre selon la tradition, par le concile de Trente[1], qui établit ce principe. Or, est-il que le motif de la récompense, qui est enfermé dans celui des bienfaits, se trouve par toute l'Écriture, de l'aveu de l'auteur : du même aveu, l'explication que nous donnons aux passages est conforme à la tradition, dont nous avons pour preuve invincible, comme parle le même auteur, *les monuments les plus précieux* de la même tradition; c'est-à-dire, les plus beaux endroits des saints, et encore toutes les prières de l'Eglise, où tout le monde est d'accord que reluit principalement sa foi, comme nous l'avons démontré ailleurs[2]. Cette explication de l'Ecriture est donc comprise dans la foi de l'Eglise, et ne peut être niée sans erreur.

SECONDE PARTIE.

Les passages de l'Ecriture, allégués pour le sentiment contraire, sont un abus manifeste de la parole de Dieu.

XXV. *Premiers passages : David et Daniel.* — La vraie interprétation des passages de l'Ecriture, pour le motif de la récompense sans exception ni restriction, étant établie, tout ce qu'on peut alléguer au contraire ne peut être qu'une erreur où l'on commet l'Ecriture avec l'Ecriture, et un abus manifeste de la parole de Dieu. En effet, les premiers passages qu'on allègue contre nous sont ces deux-ci[3] : « La sainte indifférence, qui n'est que » le désintéressement de l'amour, est le principe » réel de tous les désirs désintéressés. C'est ainsi » que Daniel fut appelé l'homme de désirs; c'est » ainsi que le Psalmiste disait : Tous mes désirs » sont devant vous. » Mais rien n'est plus éloigné de l'indifférence que ces deux endroits. David demandait que Dieu détournât sa colère, et sous la figure d'une maladie, qu'il le délivrât de ses péchés et de ses tentations. Et après cela, au lieu de dire : Mon indifférence vous est connue, il dit : *Mon désir est devant vous*[4]; vous voyez ce que j'ai reçu, et ce que j'attends de vos bontés infinies : *Soyez attentif à mon secours, Seigneur, vous qui êtes l'auteur de mon salut*[5]. Voilà comme il y est indifférent.

Pour Daniel, tout occupé du désir du rétablissement de Jérusalem marqué par le prophète Jérémie, et occupé sous cette figure de la délivrance future des enfants de Dieu par Jésus-Christ, il est appelé non pas l'homme d'indifférence, que la restauration de Jérusalem et la rédemption par Jésus-Christ ne touchât pas, ce qu'on ne peut penser sans impiété; mais au contraire : *l'homme de désirs*, à qui aussi ses désirs ardents obtiennent la révélation du temps précis du mystère[6]. L'auteur, qui ne peut trouver en aucun endroit son indifférence du salut, inouïe parmi les saints, est si prévenu en sa faveur, qu'il croit la trouver partout.

XXVI. *Troisième passage, le seul nécessaire.* —

1. *Sess.* IV. — 2. *Inst. sur les états d'or.*, *liv.* VI, *n.* 2, 3, *p.* 210, *etc.* — 3. *Max.*, *p.* 60. — 4. *Ps.*, XXXVII, 10. — 5. *Idem*, 23. — 6. *Dan.*, IX. 16, *etc.*, 23.

« Il n'y a plus pour cette âme qu'un seul néces- » saire[1] ; » c'est-à-dire, comme on l'avait expliqué deux lignes auparavant, « qu'elle n'a plus » besoin de rassembler des motifs intéressés sur » chaque vertu pour son propre intérêt; » ce qu'on soutient d'un passage de saint François de Sales[2], où il dit « qu'il faut que l'amour soit bien puissant, » puisqu'il se soutient lui seul sans être appuyé » d'aucun plaisir ni d'aucune prétention. » Nous avons vu que le passage de ce saint auteur est pris à contre-sens ; nous remarquerons ici qu'il est employé pour ôter aux âmes parfaites toute *prétention*, c'est-à-dire, toute vue de son salut, tout le motif de l'espérance chrétienne : c'est à quoi on rapporte le seul nécessaire que Jésus-Christ a proposé aux sœurs de Lazare[3].

Voici une étrange interprétation : *le seul nécessaire*, n'est pas dit par opposition à la multiplicité de désirs vains et corrompus que nous inpire la triple concupiscence, où saint Jean a renfermé tout l'esprit du monde[4]; il est dit encore par opposition au motif de l'espérance chrétienne : il n'est pas permis aux parfaits de se servir de ce motif pour s'exciter à aimer et à servir Dieu. Moïse et David, allégués par le concile de Trente, comme ayant besoin de s'exciter par ce motif, sont sortis de cette unité, se sont écartés du seul nécessaire : lequel des saints l'a jamais pensé, et où Jésus-Christ a-t-il marqué ce sens? Mais il fallait bien, en cet endroit comme en tant d'autres, dire quelque chose en faveur des nouveaux mystiques, et de l'auteur du *Moyen court*, où nous avons trouvé et repris cet abus des paroles de l'Evangile[5].

XXVII. — *Quatrième passage : la mort et la résurrection spirituelle.* — « *Vous êtes morts.* La » mort spirituelle n'est que l'entière purification » ou désintéressement de l'amour[6] ; » c'est-à-dire, que c'est la mort des prétentions, comme on voulait tout à l'heure le faire dire à saint François de Sales, et du motif de l'espérance. On oublie donc que saint Paul ajoute à ces mots : « Vous êtes » morts; et votre vie est cachée en Dieu avec Jé- » sus-Christ : quand Jésus-Christ, qui est votre » vie, paraîtra, alors vous paraîtrez en gloire » avec lui[7]. » Et après cela on voudra nous faire accroire que saint Paul, en disant : *Vous êtes morts*, nous veut séparer du motif de l'espérance chrétienne?

Saint Paul venait de parler de la résurrection spirituelle, en disant[8] : « Si vous êtes ressuscités » avec Jésus-Christ, cherchez ce qui est en haut, » où est Jésus-Christ à la droite de son Père ; » ce qui est sans doute l'exercice des parfaits, qui désirent, comme on vient de voir, d'être unis avec Jésus-Christ dans sa gloire. Mais l'auteur ajoute à saint Paul, que « la résurrection spirituelle n'est » que l'habitude du pur amour[9], » d'où l'on sépare tous les autres motifs chrétiens : remarquez, elle n'est *que cela*, et tout le reste n'agit plus en nous.

XXVIII. *Erreur commune, d'attribuer, dans tous les passages, à des états particuliers ce qui est commun à tous les fidèles.* — Tous ces passages, et en général tous ceux que l'auteur produit, regardent tous les justes; et on ne peut les déterminer à des états particuliers, ou les restreindre aux seuls parfaits, sans les détourner de leur sens naturel. C'est cependant ce que l'auteur fait partout, et il n'en faut pas davantage pour détruire toutes ses interprétations pour son prétendu pur amour, qu'il élève dans son cinquième degré sur la ruine de l'espérance, et de son motif : car, au reste, le pur amour de la charité demeure toujours inébranlable, et nous avons souvent repris l'auteur de l'avoir fait mercenaire.

XXIX. *Autres passages de saint Paul, et après lui des martyrs.* — Il applique encore à son pur amour ces passages de saint Paul : « Que toutes » vos actions se fassent en charité, » et les autres de même nature qu'il cite en ce lieu[1]; mais c'est en vain qu'on veut les restreindre au seul état des parfaits : ils regardent tous les chrétiens, et ainsi on n'en peut conclure l'exclusion des motifs de l'espérance qui est commune à tous les états.

J'en dis autant de celui-ci[2], « où l'âme (par- » faite) dit en simplicité après saint Paul : Je vis, » non plus moi, mais Jésus-Christ en moi; » et, « Jésus-Christ se manifeste dans sa chair mor- » telle; » ce que saint Paul répète à toutes les pages, et toujours pour conclure que sa mort paraît en nous, afin que sa résurrection y paraisse aussi : mais la nouvelle théologie nous veut faire accroire que l'amour de Jésus-Christ absorbe cette idée, et ne lui laisse dans les parfaits aucune action. Pour ces mots : *Je vis, non plus moi*[3]; voudrait-on que le *moi* auquel on ne vit plus, fût le *moi* qui cherche à posséder Jésus-Christ, et qui dit : « Jésus-Christ » est ma vie, et ce m'est un gain de mourir pour » être avec Jésus-Christ[4]. » C'est le gain qu'il cherche, et il a toujours en vue ce cher intérêt : il est suivi par tous les martyrs. Saint Ignace, allant au supplice, avec un amour que rien ne surpassait, ne laissait pas de dire : « Pardonnez-moi, » mes enfants, je sais ce qui m'est utile : » et c'était là une utilité dont il ne voulait jamais se désintéresser.

XXX. *Autres passages sur l'abandon, marqué par saint Pierre.* — Mais le plus grand abus qu'on ait jamais fait de l'Evangile est dans ces paroles : « La sainte indifférence devient l'abandon, c'est-à- » dire, que l'âme désintéressée s'abandonne tota- » lement et sans réserve à Dieu pour tout ce qui » regarde son intérêt propre[5]; et pour ne laisser aucun doute, on ajoute, *même éternel*[6], ce qui ne peut être que le salut, puisque l'auteur nous apprend à le regarder *comme le plus grand de nos intérêts*[7]; là-même, « cet abandon n'est autre » chose que l'abnégation de soi-même, que Jésus- » Christ nous demande dans l'Evangile... pour » l'intérêt propre[8]. » Ainsi, par le précepte de l'abnégation, l'intention de Jésus-Christ serait, en nous portant à la prétendue *sainte indifférence*, de nous faire renoncer au motif de l'espérance chrétienne, qui sans doute est notre avantage et notre intérêt éternel. Qu'on nous montre un seul auteur qui l'ait jamais entendu de cette sorte; et si l'on n'en peut montrer aucun, qu'on reconnaisse qu'on

1. *Max.*, p. 167. — 2. *P.* 168. — 3. *Luc.*, x. 41. — 4. *I. Joan.*, II. 16. — 5. *Inst. sur les états d'or.*, l. III, n. 13, p. 132. — 6. *Max.*, p. 228. — 7. *Col.*, III. 3, 4. — 8. *Idem*, I. — 9. *Max.*, p. 229.

1. *Maxim.*, p. 179. — 2. *Idem*, p. 232. — 3. *Gal.*, II, 20. — 4. *Phil.*, I. 21, 23. — 5. *Max.*, p. 72. — 6. *Idem*, p. 73. — 7. *Ibid.*, p. 46. — 8. *Ibid.*, p. 72, 73, 107.

interprète l'Ecriture sainte contre la règle du concile de Trente[1] et la profession de foi des catholiques.

XXXI. *Abus de l'abandon, prouvé par saint Pierre.* — Pour l'entendre plus clairement, faisons l'analyse des propositions de l'auteur. Il nous dit[2] que par l'abandon, l'on ne voit plus « aucune ressource ni aucune espérance pour son intérêt propre, même éternel; » ce qui comprend le salut, puisqu'il n'y a point d'autre intérêt éternel que celui-là.

Qu'ainsi ne soit, il est clair, par toute la suite de la doctrine de l'auteur, qu'il veut élever les parfaits au-dessus de *leur bonheur propre*, même *comme subordonné à la gloire de Dieu*[3], puisqu'en le recherchant de cette sorte, on demeurerait dans le quatrième degré, et que l'auteur ne tend dans son livre qu'à nous en proposer un *cinquième*, où, libre de tout *motif intéressé de crainte ou d'espérance*, on exerce *le pur amour ou la parfaite charité*[4]. Or, cet abandon est condamné par ces paroles de saint Pierre : *rejetant en lui toute votre sollicitude, parce qu'il a soin de vous*[5]; où cet apôtre nous donne pour motif de notre abandon, non point une volonté de renoncer à tout avantage; mais au contraire cet inébranlable fondement, *que Dieu a soin de nous*, où tout avantage est compris.

XXXII. *L'abus de l'explication du renoncement, démontré par les paroles du précepte même.* — L'explication du renoncement, que nous propose l'auteur avec tous les mystiques, n'est pas seulement contraire aux autres paroles expresses de l'Ecriture, mais encore au propre commandement de l'abnégation, où Jésus-Christ expliquant son intention, ajoute à ces mots : *qu'il se renonce soi-même* : « Celui qui perd son âme, la trouvera. » Que sert à l'homme de gagner le monde, s'il » perd son âme? Le Fils de l'homme viendra pour » rendre à chacun selon ses œuvres[6]. » Ce qui montre que son intention est qu'on veuille gagner son âme; en sorte que le salut nous est proposé comme un motif qui nous presse à ce nécessaire renoncement, loin de nous en éloigner. Mais si, selon la nouvelle interprétation, renoncer à soi-même, c'est renoncer au motif de son intérêt éternel, qui n'est autre que son salut; la première moitié de la sentence de Jésus-Christ nous fait renoncer à la seconde.

XXXIII. *Démonstration du même abus par le dénombrement que fait Jésus-Christ de toutes les choses auxquelles il faut renoncer.* — Jésus-Christ explique ailleurs tout ce qu'il faut renoncer en renonçant à soi-même : « Il faut, dit-il[7], abandonner » sa maison, ses frères, ses sœurs, son père, sa » mère, sa femme, ses enfants, ses terres; » et il n'a rien oublié, sinon qu'il fallait encore renoncer *au centuple* qu'il nous promet *avec la vie éternelle*, pour avoir renoncé à toutes ces choses, et encore *à son âme* propre, comme il l'explique en un autre endroit[8], c'est-à-dire, à ses sens, à sa convoitise; et enfin à tout ce qui fait une vie humaine.

XXXIV. *Autre remarque sur l'abnégation; et contradiction manifeste de l'auteur.* — Ce qui rend l'interprétation plus insoutenable, c'est qu'elle se contredit elle-même. Le précepte du renoncement est conçu en ces termes : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même[1] : » c'est donc une obligation qu'il impose sans exception à tous ses disciples : et il la confirme en ajoutant, *que celui qui veut sauver son âme*, *la perd*; ce qui ne fait qu'expliquer en d'autres termes le renoncement commandé, et l'établir *sous peine de perdre son âme*, qui est la marque la plus certaine du commandement absolu. C'est en vertu de cette parole de Jésus-Christ, qu'on prétend que nous devons faire l'abnégation de *notre intérêt propre*, *même éternel*, ce qui est appelé ailleurs la propriété du second rang; c'est-à-dire, *la propriété qui n'est point un péché véniel*, ni même absolument *une imperfection*[2] : ainsi ce qui répugne au commandement exprès de Jésus-Christ, loin d'être *un péché* du moins *véniel*, n'est pas même *une imperfection* dans le commun des fidèles, *mais seulement pour les âmes actuellement attirées par la grâce, au parfait désintéressement.*

Il est vrai que, pour éluder l'autorité du commandement de Jésus-Christ, l'auteur se sert d'un terme ambigu; et qu'au lieu de dire simplement que Jésus-Christ *commande* cette abnégation, il croit se sauver en disant qu'*il la demande*[3] : comme si ce qu'il demande, sous les conditions que nous avons remarquées, pouvait jamais être autre chose qu'un commandement précis; ou que, pour établir le nouveau système, il fût permis d'inventer tout ce qu'on voudra.

XXXV. *Deux réponses : la première combien vaine.* — Il est bien aisé, quand on est pressé par des vérités manifestes, d'en revenir à dire toujours qu'on ne nous entend pas; car cela même c'est ce qu'on entend encore moins : et rien n'est plus inintelligible que de mettre la perfection à n'être plus touché des saints motifs que le Saint-Esprit propose dans son Ecriture à tous les justes.

Je ne vois ici que deux réponses : l'une, en avouant qu'à la vérité, tous les passages qu'on allègue en faveur de l'état parfait conviennent en effet à tous les justes, et que ce qui donne lieu à les attribuer particulièrement aux parfaits, c'est qu'ils les observent d'une façon particulière; mais si par une *façon particulière* on entend qu'ils les observent dans un degré de perfection plus éminent, j'en conviens, et ce n'est rien dire; mais si l'on entend avec l'auteur l'exclusion du motif commun de la récompense éternelle; c'est précisément l'erreur qu'il faut détruire.

XXXVI. *Seconde réponse : s'il nous est permis de séparer la gloire de Dieu d'avec les bienfaits. Passages de saint Grégoire de Nazianze.* — L'autre réponse est de dire qu'on prétend seulement exclure le salut comme voulu de l'homme et pour son bien, mais non pas comme voulu de Dieu dans son ordre et pour sa gloire. Mais c'est là en effet précisément ce que nous n'entendons pas, qu'on entreprenne de séparer de la volonté de Dieu les saintes volontés qu'il nous inspire et qu'il nous commande, qui sont celles de notre éternelle félicité, dont lui-même il fait le fond : nous n'entendons pas, encore un coup, qu'on entreprenne de

1. *Sess.* IV.— 2. *Max.*, p. 73. — 3. *Idem*, p. 8, 9. — 4. *Ibid.*, p. 15. — 5. *I. Petr.*, V. 7. Voy. *Inst. sur les états d'or.*, liv. X, n. 18, p. 418. — 6. *Matt.*, XVI, 24; *Luc.*, IX. 23. — 7. *Idem*, XIX. 29. — 8. *Luc.*, XIV. 26.

1. *Matth.*, XXI. 24. — 2. *Maxim.*, p. 133, 134. — 3. *Idem*, p. 72.

séparer la gloire de Dieu d'avec notre bien, pendant qu'il a révélé, dans toute son Ecriture, qu'il met sa gloire à nous bien faire : il veut s'intéresser à notre salut, puisqu'il y met sa grande gloire; il veut nous intéresser à sa grande gloire, puisqu'il la met dans notre salut. Nous louons Dieu dans cet esprit, et nous n'augmentons sa gloire qu'en profitant de ses grâces.

C'est ce que saint Grégoire de Nazianze, un si sublime contemplatif, a exprimé par ces paroles : « Quand les anges louent Dieu, dit ce grand » homme[1], ce n'est pas afin que par leurs louanges » il lui arrive quelque bien, à lui qui est plein, et » qui est la source de tout; mais c'est afin que la » nature angélique, qui est la première après » Dieu, ne soit privée de ses bienfaits : » c'est là qu'il faut mettre la gloire de Dieu : aimer ses bienfaits en nous, c'est aimer sa gloire; c'est l'aimer souverainement, que d'aimer l'état bienheureux où notre amour sera immuable. Ce qui fait dire encore au même saint[2] : « Embrassons le » Verbe par les plus étroits embrassements; et » pour tout bien, désirons de posséder Dieu, qui » est le bien perpétuel, et qui est le nôtre : » ne séparons pas ce qu'il a uni dans son Ecriture, et ne cessons de joindre sa gloire à notre bonheur.

CINQUIÈME ÉCRIT

OU

MÉMOIRE DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX.

DES TROIS ÉTATS DES JUSTES,

Et des motifs de la charité; où sont donnés des principes pour l'intelligence des Pères, des scolastiques et des spirituels.

I. PAROLES *de l'auteur, où il pose les trois états des justes, esclaves, mercenaires et enfants.* — En relevant les endroits où un auteur manque, il ne serait pas de bonne foi d'oublier ceux qui semblent le soulager. Dans le livre de l'*Explication des Maximes des Saints, etc.*, le principal fondement est la distinction des trois états, que l'auteur explique en cette sorte. « C'est, dit-il[3], ce que » tous les anciens ont exprimé, en disant qu'il y a » trois états (des justes) : le premier est des justes » qui craignent encore, par un reste d'esprit » d'esclavage. Le second est de ceux qui espèrent » encore pour leur propre intérêt, par un reste » d'esprit mercenaire : » cet intérêt est celui que l'auteur appelle ailleurs « l'intérêt propre éternel, » ou l'intérêt propre pour l'éternité. Le troisième » état est de ceux qui méritent d'être nommés les » enfants, parce qu'ils aiment le père sans aucun » motif intéressé ni d'espérance ni de crainte[4]; » c'est ce qu'il venait d'expliquer, en disant que « par cet amour purement désintéressé, on aime » sans aucun autre motif que celui d'aimer uniquement en elle-même et pour elle-même la souveraine beauté de Dieu. » Ainsi la distinction de ces trois états semble nous conduire naturellement à un amour qui exclut le motif de la récompense avec celui de la peine : et voilà sans rien déguiser ce qu'on nous objecte.

1. *Orat.* XXXIV. — 2. *Epist.* LVII. — 3. *Maxim.*, p. 23. — 4. *Idem*, p. 73, 90.

II. *Illusion de l'auteur dans la distinction des trois états.* — Quelque spécieuse que soit cette distinction des états, de la manière dont l'auteur nous les représente, l'illusion en est manifeste.

Il erre avant toutes choses, en ce qu'il omet que l'amour désintéressé est de tous les trois états, puisque la charité qui est essentiellement désintéressée, *non quærit quæ sua sunt*[1], y est dominante : ainsi, en réduisant le désintéressement au seul état des parfaits, il pose un mauvais fondement et donne une fausse idée.

Il n'erre pas moins dans les caractères qu'il donne à chaque état particulier. Il met avant toutes choses, *un reste d'esprit d'esclavage;* c'est-à-dire un reste de crainte des peines dans le premier état : et cela pourrait passer, si premièrement l'impression de la crainte n'y était si forte, qu'on ne la pût pas nommer *un reste*, et secondement si cette impression ne durait encore au second état; de sorte qu'on la donne en vain pour le caractère du premier.

Le défaut du second état consiste donc en ce qu'on le met dans *l'esprit mercenaire*, c'est-à-dire dans le désir des récompenses, dans cet intérêt éternel qu'on vient de voir : en quoi il y a deux erreurs; l'une, en ce que dès cet état, on semble exclure la crainte; ce qui est directement contre l'apôtre saint Jean qui n'attache cette exclusion de la crainte qu'à la charité parfaite, *qui*, dit-il[2], *bannit la crainte;* l'autre erreur est de ne mettre dans cet état qu'un reste de ce désir de la récompense qu'on appelle *l'esprit mercenaire :* au lieu que ce désir y est très-fervent, de l'aveu même de l'auteur.

De là s'ensuit l'illusion du troisième état, où l'on ôte tout à fait la crainte de la peine et le désir de la récompense. Car, puisque dans les deux états précédents on n'a pu trouver qu'un *reste* du motif de la peine non plus que de celui de la récompense, il s'ensuit qu'il n'y en a pas même *un reste*, c'est-à-dire qu'il n'y en a plus du tout dans le dernier état, qui est celui des parfaits et des enfants.

Ainsi cette distinction des trois états, qui semblait si favorable à l'auteur, aussitôt qu'elle est pénétrée, découvre la fausseté et l'illusion de son système, qui consiste principalement en ce qu'il fait décroître avec la crainte de la peine, le désir de la récompense à mesure qu'on avance dans la perfection : ce qui est absurde et contradictoire, puisque la perfection qui rabat la crainte, en même temps et par la même raison, doit faire monter l'espérance : de sorte qu'il n'est pas possible que l'un et l'autre décroissent ensemble.

III. *Ce qu'il y a de vrai dans ces trois différents états, et quels en sont les inconvénients, à les prendre à la rigueur.* — Il faut donc examiner cette distinction des saints Pères, et convenir, avant toutes choses, qu'encore que l'auteur en tire de mauvaises conséquences, le fait qu'il allègue ne laisse

1. *I. Cor.*, XIII. — 2. *I. Joan.*, IV. 18.

pas d'être véritable. Saint Clément d'Alexandrie, qui a le premier exposé ces trois états, est suivi en termes formels, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Basile, de Cassien parmi les Latins, et de beaucoup d'autres.

Pour établir l'état le plus bas et le plus servile, où la crainte agissait encore, ils se servaient des passages de l'Écriture où l'esprit de crainte est appelé un esprit de servitude. Ils fondaient l'état de mercenaires sur ces paroles de l'enfant prodigue : « Combien de mercenaires ont du pain en abon- » dance dans la maison de mon père ; » et encore : « Faites-moi comme l'un de vos mercenaires[1] ; » et pour l'état des enfants, qui est un état d'amour parfait, ils le trouvaient dans toute l'Écriture.

Il n'y a personne qui ne sente les inconvénients où l'on tomberait en poussant à bout cette doctrine : car à la rigueur, elle introduirait des justes où la crainte serait dominante : d'autres qui seraient justifiés par la seule espérance, sans amour : d'autres enfin où l'amour n'aurait plus besoin de regarder à la récompense : toutes choses incompatibles avec la saine théologie : il faut donc chercher des principes pour débrouiller tout cela.

IV. *Principes des Pères : deux sortes de récompenses : laquelle fait les mercenaires.* — Le premier principe qu'il faut établir, c'est qu'on appelle récompense, ou les biens qu'on reçoit de Dieu, ou lui-même. Cette dernière sorte de récompense est celle qu'a proposée saint Clément d'Alexandrie, en disant *qu'il faut désirer Dieu*, et le désirer *pour s'unir à lui*[2].

Un second principe, c'est que la vue de cette dernière récompense n'est jamais regardée par ces saints docteurs, comme faisant des mercenaires. Ceux qu'ils appelaient mercenaires étaient ceux qui, plus touchés des biens qu'on reçoit de Dieu que de lui-même, ne goûtaient pas assez cette vraie et substantielle récompense qui aussi était la plus inconnue au sens humain. L'esprit de saint Clément d'Alexandrie paraît clairement dans ces paroles où il fait consister le désintéressement des gens de bien, en ce qu'ils « aiment à faire le bien » à cause que cela est bon en soi, et non pour la » gloire ou la bonne réputation ou pour quelque » autre récompense qu'ils puissent recevoir ou des » hommes ou de Dieu[3]. » On voit qu'il regarde Dieu comme celui qui donne la récompense, plutôt que comme celui qui est lui-même la récompense qu'il faut rechercher.

V. *Quelques expressions de saint Clément d'Alexandrie.* — La manière dont il s'explique est remarquable. Il est vrai qu'il répète toujours que le véritable vertueux désire le bien, non pour l'utile et le délectable, mais pour le bien même, et que c'est aussi pour ce bien-là qu'il assure qu'on *veut être chaste*[4]; mais pour s'expliquer, il ajoute aussitôt après, que ce beau, ce bon, *cet honnête* qu'il oppose à l'utile et au délectable, *c'est le royaume des cieux;* c'est la béatitude éternelle.

Et on ne peut assez remarquer que ce plaisir et cet intérêt dont il parle distinctement, est celui *du dehors*[5]; ce qui n'exclut, en tout cas, que les ré-

1. *Luc.*, XV. 17, 19. — 2. *Strom.*, *lib.* II, *edit. Par.*, *pag.* 403; *lib.* IV, *pag.* 533. — 3. *Idem*, *lib.* IV, *pag.* 529. — 4. *Ibid.*, *lib.* III, *p.* 451. — 5. *Ibid.*, *p.* 531, 532.

compenses extérieures et comme étrangères à la vertu.

Il faut donc soigneusement observer, que les vertus sont perfectionnées dans leur intérieur par cette récompense qui est Dieu même; parce que lorsqu'on le possède on est à la source du bien, de sorte que les vertus sont consommées.

La vertu en général est consommée, quand elle est portée à la perfection, qui empêche de succomber jamais au vice. La charité est consommée, lorsqu'elle est immuablement unie à Dieu sans pouvoir en être séparée. Il en est de même des vertus particulières, qui toutes sont consommées par l'immuable union qu'on a avec Dieu ; cette union, qui fait la perfection de la vertu, en est en même temps la récompense. La vraie récompense de la bonne volonté, est de la rendre éternelle : toute autre récompense, comme la gloire, la réputation et les voluptés, qui ne sont pas dans la vertu même, lui sont étrangères et extérieures ; mais cette récompense de la bonne volonté ou de la vertu, qui la rend éternelle et immuable, ne lui est pas étrangère, puisque ce n'est qu'elle-même dans sa perfection. Ainsi quand saint Clément d'Alexandrie exclut d'entre les motifs de la vertu, la récompense avec cette note, que la récompense qu'il exclut est seulement celle du dehors; il a pris garde à n'exclure pas la récompense de la vertu qui en est la perfection; et c'est en celle-là que consiste la béatitude essentielle.

VI. *Passage de ce même Père sur l'espérance.* — Il y avait alors, comme aujourd'hui, des chrétiens plus grossiers, que saint Clément pour cette raison, a traités d'*enfants*[1]*;* qui outre les grands biens que Dieu promettait de donner, hors en quelque façon de lui-même, se faisaient mille petites espérances. Ceux qui, trop touchés de ces biens ou véritables ou imaginaires distingués de Dieu, les ressentaient plus que Dieu possédé en lui-même, pouvaient être considérés comme ayant l'esprit mercenaire. Mais ce Père n'avait pas la même pensée de ceux qui cherchaient à posséder Dieu, puisqu'il fait dire aux vierges prudentes, dont les lampes toujours allumées, faisaient voir la perfection de leur charité : *Seigneur, nous vous désirons pour jouir de vous*[2].

VII. *Passage de saint Grégoire de Nazianze.* — Saint Grégoire de Nazianze parle dans le même sentiment, lorsqu'il dit que « le vrai amour est » d'aimer à être uni au souverain bien pour l'a- » mour de lui-même, et non pas pour les honneurs » de l'autre vie[3]. » Il ne se trouvera jamais dans les saints Pères, qu'ils appellent l'amour de cette récompense increée, comme l'appelle saint Bonaventure, du nom d'amour mercenaire et intéressé; au contraire, c'est un tel amour que saint Augustin l'appelle cent fois, chaste ou pur, désintéressé, gratuit; et quand on traitera la matière à fond, il ne sera pas malaisé de montrer que les autres Pères sont de même esprit.

VIII. *Autre passage de saint Clément d'Alexandrie sur la crainte.* — Pour ce qui regarde la crainte, saint Clément d'Alexandrie dit, que celui qui a la vraie crainte de Dieu « ne craint pas Dieu,

1. *Strom.*, *lib.* VII, *pag.* 788. — 2. *Idem*, *pag.* 742. — 3. *Orat.* III, *pag.* 72.

» mais qu'il craint de perdre Dieu[1]. » Il ne se trouvera jamais que ni lui ni aucun autre Père ait appelé cette crainte, intéressée, quoique celui qui craint de perdre Dieu, aime nécessairement à le posséder. Et voilà en abrégé les principes de dénouement pour les passages des Pères.

IX. *Les trois différents états expliqués selon ces idées. Que c'est par un pur amour de charité, que saint Paul a dit : Je désire d'être avec Jésus-Christ.* — Il est maintenant aisé d'entendre les trois états de justice ou de charité, marqués par les saints. L'amour désintéressé s'y trouve partout, puisqu'ils sont dans la charité, qui est la véritable justice; et que la charité dont saint Paul a dit, qu'*elle ne cherche point ses propres intérêts*[2], est essentiellement désintéressée, ayant pour son objet spécifique Dieu comme bon en lui-même. Ainsi le désintéressement est commun, et ce n'est point par cet endroit-là que ces trois états diffèrent. En voici donc la vraie différence. Au premier, qui est le plus bas, on a besoin d'être soutenu par l'état servile, lorsqu'on est encore troublé et inquiété par les terreurs qu'inspire la peine éternelle. Au degré qui suit, on est élevé à quelque chose de plus noble, lorsqu'on y est soutenu par les récompenses que nous avons nommées étrangères, après saint Clément d'Alexandrie. Le troisième et le dernier état est tout ensemble le plus solide et le plus parfait, puisque Dieu s'y soutient tout seul en lui-même et par lui-même : ce qui constitue l'état de la parfaite charité.

En même temps il faut observer que la récompense qui est Dieu même, non-seulement n'est point étrangère à la charité, mais encore lui appartient à la manière que nous avons expliquée; ce qui fait que selon les idées des saints, dont nous avons produit les autorités, elle ne nous rend point mercenaires.

Si le langage a varié dans la suite, et que quelques-uns aient appelé du nom d'intérêt la béatitude consommée par la jouissance de Dieu, la doctrine n'a pas varié pour cela, comme nous avons souvent promis de le démontrer; et quoi qu'il en soit, tous les docteurs anciens et modernes rapportent à la charité, et même à la charité parfaite, le désir de jouir de Dieu

Saint Thomas y est exprès, lorsqu'expliquant la distinction des commençants d'avec ceux qui profitent, et d'avec les parfaits, par l'application à la charité, il dit[3] que « le troisième soin des » vertueux (*tertium studium*) est d'avoir pour in- » tention principale d'être uni à Dieu et d'en » jouir; ce qui appartient aux parfaits qui désirent » d'être séparés de leurs corps, et d'être avec » Jésus-Christ. » Saint Bonaventure enseigne précisément la même doctrine[4]; et sans ici rechercher d'autres témoignages, la pratique de saint Paul, qui est parfait entre les parfaits, le démontre assez.

X. *Vraie pratique du parfait amour.* — Il faut donc entendre ici ce que nous répéterons souvent, et ce qui ne peut être assez répété : qu'encore que Dieu, bon en soi, soit l'objet spécificatif de la charité, cette notion n'exclut pas, mais renferme plutôt en pratique, celle de Dieu bienfaisant et aimant les hommes, parce qu'être ainsi bienfaisant, est en Dieu une bonté, une perfection, une excellence digne d'être aimée. L'amour que Dieu a pour nous, est en lui, pour ainsi parler, une spéciale *amabilité*, comme saint Thomas, comme saint Bonaventure, comme Scot, etc., comme Suarez, comme tous les scolastiques anciens et modernes l'enseignent unanimement[1] : ce qui aussi par soi-même est de la dernière évidence.

Nous avons marqué ailleurs[2] une grande partie des passages, tant des Pères que des scolastiques, et nous pourrons les recueillir plus commodément en un autre lieu, s'il est nécessaire. Sylvius, qui est un des auteurs qu'on nous objecte le plus, décide[3], qu'encore que l'amour de Dieu (il parle de l'amour de charité) conçu par le motif de la perfection, qui est le principal, soit en lui-même plus excellent et plus digne que celui qui serait conçu par le motif de la récompense; il ne s'ensuit pas qu'il y ait plus de perfection de n'avoir que l'un des motifs, c'est-à-dire le principal, que de les avoir tous deux ensemble, en sorte que le dernier enferme et suppose l'autre.

Les mystiques sont de même avis : témoin Rusbroc[4], témoin Harphius[5], qui donnent pour motif au plus pur et plus vif amour, *d'aimer l'amour qui nous aime éternellement : amorem æternaliter nos amantem :* d'aimer comme ils parlent, *l'amour abyssal : abyssalem amorem;* c'est-à-dire, selon leur langage, l'amour intime, infini, profond, qui en Dieu n'est autre chose que Dieu même.

C'est ainsi, dans la pratique, sans tant raffiner sur la distinction des objets et des motifs de l'amour; c'est ainsi, dis-je, qu'ont aimé ceux qui se sont signalés dans l'exercice du divin et pur amour. On peut mettre parmi ceux-là dans les premiers rangs, sainte Catherine de Gênes, qui ne parle que de l'amour pur et net, et cependant je trouve à l'ouverture du livre[6] : « Elle vit ce que c'était » que l'amour pur et net, qui se verse et se répand » dans l'âme, et vit qu'il était si pur, droit et net, » qu'elle comprenait bien dès ce monde-ci, que » ce n'était autre chose que Dieu même, lequel » était amour béatifique, et non autre; c'est-à-dire » la seule cause de notre béatitude : et ce sien pur » amour est tel, qu'il ne peut faire autre chose, » sinon qu'aimer, etc.; » ce qu'elle répète sans cesse, et ne donne d'autre objet à son amour pour le rendre pur, que l'amour si pur de Dieu, qui nous aime, qui nous béatifie, nous sauve sans intérêt : mais tout désintéressé qu'est son amour, à l'exemple de celui de Dieu, elle sait bien dire « que le divin amour ne craint rien, que de perdre » la chose aimée[7]. » Qu'on ne nous parle donc point de cet amour qui se croit plus pur en ne craignant plus de perdre cette chose aimée, et tenant tout, jusqu'à son salut, pour indifférent.

XI. *Expressions des scolastiques, qui veulent qu'on aime Dieu sans rapport à nous.* — Il faut donc entendre sagement et sainement les expressions des scolastiques, lorsqu'ils disent que Dieu,

1. *Strom.*, *lib.* II, *pag.* 276. — 2. *I. Cor.*, XIII. 5. — 3. 2, 2, *q.* 24, *art.* 9. — 4. *In* 3. *dist.* 27, *art.* 2, *q.* 2, *conclus.*

1. *S. Thom.*, 2, 2. *q.* 23, 4. *c.*; *S. Bon.*, *in* 3. *dist.* 26, *art.* 1, *q.* 1, *art.* 5 : *d.* 27, *a.* 2, *q.* 2; *Scot.*, *in* 3. *dist.* 27, *q. un.*, *n.* 8; *Suar.*, *de Char.*, *disp.* 1, *sect.* 2, *n.* 3. — 2. *Inst. sur les états d'or.*, *liv.* X, *n.* 19, *Addit.*, etc. — 3. *In* 2. 2, *q.* 27, *art.* 3. — 4. *Rusbr.*, *lib. de* VII *grad. amoris.*, *edit. Colon.* 1552, *p.* 301. — 5. *Harph.*, *lib.* III; *Theol. myst.*, *cap.* 28, *édit. Rom.* 1586, *p.* 786. — 6. *Vie de sainte Cath. de Gênes*, *ch.* 21. — 7. *Idem*, *ch.* 25.

bon en soi, sans rapport à nous, est l'objet spécificatif de la charité : car à pousser à bout cette expression, il s'ensuivrait qu'on ne pourrait aimer par la charité, Dieu comme bienfaisant, comme créateur, comme rédempteur; pensée absurde et insoutenable, contre laquelle réclame toute l'Ecriture; et non-seulement tous les passages, mais encore tout l'esprit et toute la pratique des saints. Il faudrait encore s'empêcher de regarder en aimant, la propre amabilité de Dieu, qui serait l'absurdité des absurdités : il faudrait exclure jusqu'à la bonté de Dieu : je dis cette bonté excellente et transcendentale par laquelle on l'appelle bon, ainsi qu'on l'appelle vrai, puisque cette notion si simple et si pure, en présupposant que Dieu est parfait, l'exprime selon saint Thomas[1], comme désirable, de même que l'idée de vrai l'exprime comme intelligible. A la fin donc on aimerait tellement Dieu comme bon en soi, que même le mot de bon ne conviendrait plus à l'objet de la charité. Entendons plutôt que l'École, quand elle donne pour objet à la charité, Dieu comme bon en lui-même *sans rapport à nous*, outre les autres explications que nous avons déjà données à ce terme, veut dire encore qu'il ne faut pas regarder Dieu comme chose qui soit relative à nous, puisqu'au contraire c'est plutôt nous qui par notre fond devons lui être rapportés, et l'aimer plus que nous-mêmes; et concluons, après toutes nos spéculations, qu'en pratique il entre deux sortes de motifs dans l'amour quelque pur qu'il soit : l'un est l'excellence de la nature divine en elle-même; et l'autre, en la supposant, d'y ajouter que cette parfaite et excellente nature nous aime éternellement, ce qui fait qu'elle nous crée, qu'elle nous rachète, et qu'elle nous rend heureux : d'où il s'ensuit que l'objet total de l'amour, même le plus pur, est Dieu comme excellent en lui-même, et par là infiniment communicatif : en sorte que séparer ces deux idées autrement que par abstraction, comme nous l'avons dit souvent, c'est une doctrine contraire à la piété, à toute la théologie, et à toute l'Ecriture sainte.

XII. *Que l'espérance et la charité regardent différemment la jouissance de Dieu.* — Pour ceux qui après cela seront en peine comment on distinguera l'espérance, de la charité, si la charité comme l'espérance, peut produire le désir de posséder Dieu; ils devraient penser que la charité, qui est la vertu universelle, comprend en soi les objets de toutes les autres vertus qui lui sont subordonnées, pour s'en servir à s'exciter et à se perfectionner elle-même; à quoi nous ajouterons ce beau principe, que l'espérance et la charité regardent la jouissance de Dieu chacune d'une manière différente : l'espérance comme un bien absent et difficile à acquérir; et la charité, comme un bien déjà si uni et si présent, que nous n'aurons pas un autre amour quand nous serons bienheureux; selon ce que dit saint Paul[2] : *La charité ne périt jamais; soit que les prophètes s'anéantissent, soit que la science soit abolie* avec tout *ce qui est imparfait*, et que tout cela soit absorbé dans la claire vue.

C'est ce qui fait dire quelque part à saint Clément d'Alexandrie, qu'il n'y a plus pour la charité,

1. 1. *p.*, *q.* 5, *art.* 1, 2, 3. — 2. *I. Cor.*, XIII. 8, 10.

ni d'espérance, ni de désir, ni d'absence, parce qu'elle nous unit au bien qui nous est promis, par une jouissance anticipée; en sorte qu'en un certain sens, il nous est présent, et qu'à l'instant de la mort, notre amour, sans y rien ajouter, devient jouissant et béatifiant.

De là vient que la charité, qui de sa nature a la force de nous unir immuablement et inséparablement à Dieu, par là est incompatible avec l'état de péché; ce qui ne convenant pas à l'espérance, il n'en faut pas davantage pour mettre une éternelle différence entre les opérations de ces deux vertus.

C'est aussi cette différence qui est marquée en termes précis par saint Thomas[1]; et il en conclut que la charité ne regarde pas le bien éternel comme difficile, ainsi qu'il est regardé par l'espérance; parce que ce qui est présent et uni n'est pas considéré comme difficile.

XIII. *Objection tirée de la pratique des spirituels; et premièrement de Rodriguez.* — Je ne sais pourquoi l'on nous objecte certaines façons de parler des spirituels tirées principalemeht de Rodriguez[2].

« L'accomplissement de la volonté de Dieu, » donne, dit-il, plus de joie à l'homme parfait que » son bonheur propre. » Ce passage conclut pour nous, puisque, loin d'exclure la joie du bonheur, il ne fait que la subordonner à la volonté de Dieu, de quoi nous sommes d'accord, et ne condamnons seulement que l'exclusion établie au cinquième état du livre de l'*Explication*, comme il a souvent été dit.

J'en dis autant de l'autre passage, où il est dit, que les bienheureux se réjouissent davantage de l'accomplissement de la volonté de Dieu, que de leur élévation à la gloire; ce qui est pour ainsi parler, ordinaire des deux motifs, et non pas exclusif d'un des deux, qui est la seule chose que nous condamnons.

Mais voici qui semble tendre à l'exclusion : « Moïse et saint Paul s'oublient eux-mêmes, et ne » se soucient point de leur propre béatitude[3]. » Ce qui regarde Moïse et saint Paul sera examiné à part avec les suppositions impossibles. En attendant, si Rodriguez dit qu'ils ne *se soucient point de leur béatitude*, son discours serait outré, n'était qu'il entend et qu'il explique lui-même, que pour éviter le relâchement et la nonchalance dans la recherche des choses spirituelles comme des temporelles, sous le nom de souci, il ne faut exclure que le *trouble*, *l'inquiétude*, *et le trop grand empressement*, en laissant non-seulement *le désir*, mais encore l'*effort*.

Ces passages de Rodriguez sont proposés par M. l'archevêque de Cambrai dans ses explications manuscrites, comme parties de la tradition qu'il nous a promise; et il insiste beaucoup sur ce qu'il est dit qu'on ne se soucie point de sa béatitude, en supprimant la réponse de Rodriguez même, qu'on vient de rapporter.

C'est à cette condition que ce pieux auteur enseigne qu'il faut abandonner à Dieu le soin de son âme comme celui de son corps; où il faut toujours

1. 2. 2, *q.* 23, *art.* 6, *ad.* 3. — 2. *I. p.*, 8e *tr.*, *ch.* 31, *tom.* I, *p.* 639, *de la traduct. de M. l'abbé Régnier.* — 3. *I. p.*, 8e *tr.*, *ch.* 31, *tom.* I, *p.* 639, *etc.*

se souvenir que cet abandon, tiré de saint Pierre, a pour fondement ces paroles du même apôtre, *que Dieu a soin de nous : ipsi cura est de vobis*[1]; de sorte que rejeter en lui tous nos soins, et même celui du salut comme il nous l'ordonne, ce n'est pas l'abandonner, à Dieu ne plaise, mais le mettre en des mains plus sûres.

Il faut entendre selon ces règles ce que dit le même Rodriguez, qu'il est *de la perfection consommée de ne chercher aucunement son intérêt :* ce qui ne peut être supporté qu'avec les explications et les tempéraments qu'on vient d'entendre de la bouche de ce pieux auteur.

On insiste beaucoup sur cette pieuse dispute rapportée par le même Rodriguez[2], entre le Père Lainez et saint Ignace son père : le premier voulant accepter d'abord la vue de Dieu si elle lui était présentée, et l'autre consentant à la différer avec le péril de son salut si ce délai lui donnait l'occasion de « rendre à Dieu quelque service si» gnalé ; à quoi le saint ajoutait, qu'il ne considé» rait purement que Dieu, sans aucun retour sur » soi-même. »

Saint Ignace rendait néanmoins cette raison de son choix, « que dans le parti qu'il prenait de de» meurer sur la terre, son salut eût été également » indubitable, et sa récompense plus grande, étant » impossible de se pouvoir figurer d'un aussi bon » maître que Dieu, qu'il nous laissât choir dans le » précipice, parce que nous aurions différé pour » l'amour de lui de jouir de lui-même. »

On voit donc *que ce retour sur soi-même*, qui est exclu par saint Ignace, n'est déjà pas le désir de son éternelle béatitude : ce retour n'est point *désintéressé* au sens que le propose l'auteur, puisque le saint ne consent à ce délai qu'en présupposant *son salut également assuré*, *et l'impossibilité* en cette occasion, *d'être abandonné* de Dieu jusqu'à le perdre.

XIV. *Autre objection tirée d'un livre intitulé :* FONDEMENTS DE LA VIE SPIRITUELLE. — On m'objecte en dernier lieu un passage tiré d'un livre qui porte pour titre : *Fondements de la vie spirituelle*, que j'ai approuvé il y a trente ans, où l'on prétend que sont enseignées avec la plus grande force les maximes que je condamne aujourd'hui.

Avant que de relire ce livre, dont les traces presque effacées depuis tant d'années ne tenaient plus guère à mon cœur, non plus qu'à ma mémoire, il me semble que j'ai résolu sous les yeux de Dieu, si j'étais tombé dans quelque erreur sur une matière alors peu examinée, de confesser franchement ou ma surprise ou mon ignorance; et si j'avais quelque chose à craindre dans cette résolution, ce serait peut-être de l'exécuter avec trop de complaisance.

Après cette confession que je fais à mon lecteur, je lui exposerai maintenant en toute simplicité, que l'endroit que l'on m'objecte est tiré, comme je l'apprends, du chapitre v du livre III de cet ouvrage, dont le titre est : *Sur ces paroles du livre de l'Imitation de Jésus-Christ : Où est-ce qu'on trouvera quelqu'un qui veuille servir Dieu gratuitement?*

La méthode de ce livre est de procéder, comme dans un catéchisme, par demandes et par réponses, et la demande est : « En quoi consiste le service » gratuit qu'on rend à Dieu? » Il répond, qu'il consiste à vouloir « agir par le motif de lui plaire, » et par son amour duquel ils sont pleins, n'étant » véritablement poussés que par l'extrême estime » qu'ils ont de sa majesté, et par l'attrait qui les » touche vers sa bonté et son mérite. Cela les » excite de telle sorte, qu'ils n'ont besoin d'aucun » autre aiguillon pour bien faire, que de savoir » que Dieu est bon et libéral et généreux, opérant » et faisant du bien par pure charité et généro» sité : » où l'on voit, en paroles claires, que l'amour que l'on porte à Dieu, comme *bienfaisant*, *libéral et généreux*, fait partie de ce service gratuit que l'auteur voulait expliquer : ce qui, loin d'exclure les bienfaits de Dieu, de l'amour gratuit et pur, n'en pose que ce fondement.

C'est donc sur ce fondement inébranlable qu'il établit trois degrés d'amour et de service gratuit, dont le dernier et le plus parfait est « de ceux qui » ont même abandonné entre les mains de Dieu » leur salut et leur éternité, sans vouloir conserver » en eux aucune inquiétude ni vue aucune, sinon » pour voir ce que Dieu veut d'eux : » ce qu'il explique assez au long et conclut enfin, qu'on ne peut parvenir à ce degré, « sans un long effort de » renoncer à soi-même en l'oraison, disant à Dieu » mille fois qu'on ne veut que lui. » On le veut donc, et dans le plus haut point du *désintéressement*, on ne se *désintéresse* pas de la volonté de le posséder. Qui jamais en a désiré davantage? et d'ailleurs cet amour de Dieu comme *bon, libéral et généreux*, étant posé pour fondement commun des trois degrés, il est clair qu'il se doit trouver dans les trois, et qu'ainsi les bienfaits de Dieu à recevoir et reçus, sont un motif naturel du plus pur amour; surtout si l'on met sa possession comme le plus grand de tous ses bienfaits, et le fondement de tous les autres.

C'est à quoi insistait perpétuellement ce pieux auteur : et dans le chapitre suivant il veut toujours que celui qui aime « cherche Dieu en soi, le » cherche dans son intérieur, y établisse son re» pos ; » ce qui se trouve répandu dans tout le livre.

Quand donc il dit si souvent dans l'endroit qu'on nous objecte, qu'il faut être « sans inquiétude et » sans vue pour son intérêt, pour sa récompense, » pour ses mérites mêmes; sans du tout penser à » soi; » ou c'est en présupposant, selon le précepte de saint Pierre, que Dieu y pense et prend soin de nous : *Quoniam ipsi cura est de vobis;* ou c'est que ce qu'il appelle *intérêt*, ne comprend pas ce grand intérêt de posséder Dieu qui mérite un nom plus relevé : ou c'est que le soin que nous en prenons doit être sans inquiétude, ou en tout cas que nos mérites étant un don de Dieu, il faut être plus attentif à sa libéralité qu'à notre coopération, à la source plus qu'aux ruisseaux, au principe plus qu'aux effets; et quoi qu'il en soit, lui donner tout, attendre tout de sa grâce, lui attribuer tout, et reconnaître de lui par un abandon parfait tout le bien qu'on a, comme nous l'avons exposé dans notre *Instruction sur les états d'oraison*[1], après saint Cyprien et saint Augustin.

1. *I. Petr.*, v. 7. — 2. *Dans la même explication. Ms. Rodrig.*, *ibid.*, *ch.* 31.

1. *Inst. sur les états d'orais.*, *liv.* X, *n.* 18.

Voilà les vaines recherches qu'on a faites dans ce pieux livre pour nous y rendre approbateur de la nouvelle spiritualité, sans y avoir pu trouver un mot qui marque l'indifférence du salut, ni l'exclusion du motif de la perfection, du bonheur, de la récompense. On n'y trouve non plus dans les épreuves, dont cet auteur a parlé si divinement[1] après les avoir expérimentées, ni l'acquiescement à sa damnation, ni le sacrifice absolu de son éternité, ni l'invincible persuasion de sa perte, ni l'union dans son désespoir avec le délaissement de Jésus-Christ, ni ses troubles involontaires, ni les autres choses qui font, dans le livre dont nous improuvons la doctrine, le juste sujet de nos plaintes.

XV. *Conclusion de ce discours; et cinq vérités pour établir les motifs de l'amour divin.* — Pour conclure ce discours, nous pouvons réduire à cinq vérités, les règles ou les maximes qui établiront les motifs du divin amour.

La première : le parfait amour a pour motif la plus grande perfection et la plus haute excellence.

La seconde vérité : c'est une excellence en Dieu d'être bon, libéral, bienfaisant, communicatif, aimant ceux qui l'aiment, les prévenant de son amour, et les comblant de tous biens quand ils y répondent, jusqu'à se donner lui-même à eux.

La troisième : il n'appartient qu'à Dieu seul d'aimer sans besoin; notre besoin essentiel nous attache et nous assujétit à lui comme à celui qui nous rend heureux en se donnant lui-même, et hors duquel nous ne pouvons trouver que trouble et malheur.

La quatrième : rien ne nous peut arracher du cœur le désir d'être heureux; et si nous pouvions gagner sur nous de ne nous en pas soucier, nous cesserions d'être assujétis à Dieu, qui ne pourrait nous rendre heureux ni malheureux, nous récompenser ni nous punir, si ce n'est peut-être en nous anéantissant; ce qui encore serait incertain, si on supposait que cela même nous pût être indifférent.

La cinquième et dernière vérité : la béatitude essentielle n'est autre chose que la perfection ou la consommation de la charité : la vision de Dieu en rend l'amour le plus pur et le plus parfait qu'il puisse être, en le rendant immuable; l'amour même fait une partie de la possession. Ainsi, dire que le désir de posséder Dieu empêche la pureté et la perfection de l'amour, c'est dire qu'elle est empêchée par le désir d'arriver où l'amour est immuable et parfait.

Ces cinq vérités sont évidentes par la raison, indubitables par la foi, incontestables dans l'Ecole : on ne peut montrer un auteur qui les ait jamais révoquées en doute, et tout ce qui s'y oppose est digne de condamnation. C'est la preuve, c'est l'abrégé, c'est le résultat de ce discours.

1. *Cat. spir.*, 2. *p.*, *ch.* 6, *etc.*; 4. *p.*, *ch.* 6, *etc.*

PRÉFACE
SUR L'INSTRUCTION PASTORALE
DONNÉE A CAMBRAI LE 15e DE SEPTEMBRE 1697.

SECTION PREMIÈRE.

Proposition du sujet.

I. DESSEIN *de l'Instruction pastorale et de cette Préface. Deux questions qu'on y doit traiter.* — Pendant que cette impression était à sa fin, et qu'on allait publier ces cinq écrits, il a paru une *Instruction pastorale*, donnée à Cambrai le 15 de septembre 1697, qui en a suspendu la publication, et changé un peu mes mesures. Je ne voulais ici regarder le livre intitulé *Explication des Maximes des Saints*, que dans les premières idées que la lecture en inspire; mais l'*Instruction pastorale* déclare d'abord qu'elle est donnée en explication de ce livre, et je ne puis m'empêcher de considérer avant toutes choses ce que cette explication aura de nouveau.

Il semblait qu'une *Explication* qui dès sa préface promettait tant de précision, tant d'évidence, une scolastique si rigoureuse, si éloignée de toute équivoque et de toute ambiguité[1], devait s'entendre d'elle-même, sans avoir besoin d'une autre explication beaucoup plus longue que le texte : mais ce qui surprend davantage, c'est qu'en lisant cette seconde explication, malgré les douces et coulantes insinuations dont elle est remplie, on n'est pas longtemps sans s'apercevoir, qu'en effet cette explication est un autre livre construit sur d'autres principes directement opposés à ceux du premier, et qui ont eux-mêmes besoin d'explication. Il faudra désabuser ceux qui mal informés de ce qui se passe, ou amusés par des questions inutiles, s'imaginent qu'il s'agit ici de quelques disputes de mots, ou en tout cas de quelques finesses indifférentes d'école : mais la vérité nous force à dire avec la sincérité et la liberté qu'elle inspire à ses défenseurs, qu'il y va du tout pour la religion. La démonstration en sera aisée. Pour la réduire en méthode, nous traiterons ces deux questions : la première, si l'explication proposée dans l'*Instruction pastorale* excuse le livre; la seconde, si elle-même elle est excusable.

II. *Sur la longueur nécessaire de cette Préface.* — Ce dessein va produire un ouvrage fort irrégulier; une préface beaucoup plus grande que le livre même : mais apparemment le lecteur se souciera peu du titre, pourvu que, sous quelque titre que ce soit, on le mène au fond des matières. Il entrera nécessairement dans ce discours beaucoup de ces saintes vérités qui éclaircissent la nature de la charité et l'effet de la grâce chrétienne : mais il faut avant toutes choses nous dégager des minuties où l'on voudrait réduire une cause si grave.

1. *Explication des Maximes, etc.; Avertissment, p.* 7, 11, 26, 28, 29, *etc.*

SECTION II.

Première partie : question : Si l'instruction pastorale justifie l'Explication des Maximes des Saints.

III. *Plan général des deux livres qu'on se propose de comparer.* — Il faut supposer d'abord que les deux livres dont il s'agit, c'est-à-dire celui des *Maximes*, et celui de l'*Instruction pastorale*, roulent sur ce qui s'appelle *intérêt* : l'Ecole le prend en un sens, et l'*Instruction pastorale* en prend un autre. Dans l'*Explication des Maximes*, on avait suivi naturellement les idées de l'Ecole, où la commune opinion est de prendre la béatitude et le salut pour un intérêt : ce qui fait que l'espérance est intéressée, parce qu'on y regarde Dieu comme bon pour nous, et par cet amour qu'on appelle de concupiscence, *amor concupiscentiæ :* au lieu que la charité qui est un amour d'amitié, *amor amicitiæ,* où l'on regarde ce divin objet comme bon en soi, est appelée pour cette raison un amour désintéressé. Telle est l'idée de l'Ecole, et on n'a jamais songé à blâmer l'auteur de s'y être attaché : mais comme il l'a outrée, et qu'à force de désintéresser les parfaits, il a voulu leur ôter tout intérêt, il s'est trouvé à la fin, qu'à suivre les idées de l'Ecole qui étaient les siennes, il leur ôtait l'espérance, ou ce qui est la même chose, il en supprimait les motifs. Mais ce dessein réussissant mal et soulevant tout le monde, on prend aujourd'hui d'autres mesures, et c'est ce qui a produit les nouvelles subtilités de l'*Instruction pastorale*.

IV. *Plan particulier de l'Instruction pastorale : définition de l'intérêt.* — Pour d'abord en proposer toutes les parties : la première chose qu'il y fallait faire était de donner une idée nouvelle de ce qui s'appelle intérêt, et la voici dès les premières pages[1] : « Le terme d'intérêt peut être pris en » deux sens ; ou simplement, pour tout objet qui » nous est bon et avantageux ; ou bien pour l'at» tachement que nous avons à cet objet par un » amour naturel de nous-mêmes. » C'est donc là que l'on commence à nous faire voir, que vouloir l'intérêt de quelqu'un, ce n'est pas lui vouloir un bien ou un avantage ; c'est le lui vouloir par un désir naturel. Si nous nous désirons quelque avantage, par exemple la béatitude éternelle, par un motif naturel, c'est intérêt ; si nous le voulons par un motif surnaturel, ce n'en est pas un ; et notre intérêt dépend non pas de l'objet utile que nous recherchons, mais du principe naturel ou surnaturel qui nous pousse à le rechercher. Voilà déjà une nouvelle idée et une nouvelle finesse que l'Ecole ne savait pas ; et on y croyait simplement qu'on pouvait appeler intéressé tout désir naturel ou surnaturel que nous avions de notre avantage, de notre gain, de notre profit.

V. *Suite du plan de l'Instruction pastorale : équivoque du mot* INTÉRÊT. — C'est là en effet dans l'*Instruction pastorale* un des sens du mot *intérêt :* mais pourquoi l'auteur l'abandonne-t-il, et s'en tient-il à ce second sens, où l'on appelle intérêt, l'attachement par un amour naturel de nous-mêmes pour un objet qui nous est avantageux ? Il nous le va dire. *Dans le premier sens*, dit-il[2], c'est-à-dire dans le sens où l'intérêt se prend pour tout objet qui nous est bon ; « chacun peut dire comme » j'ai fait, que la béatitude est le plus grand de » tous nos intérêts[1]. Mais suivant le second sens, » qui est le plus naturel et le plus ordinaire dans » notre langue, le terme d'intérêt exprime une » imperfection, en ce que l'âme, au lieu d'agir » par un amour surnaturel pour soi, agit par un » amour naturel d'elle-même, qui est très-différent » de l'amour surnaturel d'espérance. C'est pour» quoi, continue-t-il, après avoir dit[2] : *L'objet de* » *mon intérêt;* j'ai ajouté, *mais le motif n'est point* » *intéressé.* » Ainsi l'auteur nous avoue, qu'en deux lignes consécutives, le mot *intérêt* se prend en deux sens : *l'objet est mon intérêt;* c'est-à-dire, c'est mon avantage : *le motif n'est pas intéressé;* le sens change là tout à coup, et le motif intéressé veut dire un motif qui nous pousse à un amour naturel.

VI. *Demande importante : Pourquoi le terme d'intérêt étant ambigu, l'auteur ne l'a pas défini d'abord : définition de l'amour qu'il appelle naturel.* — Il vient ici d'abord une pensée : pourquoi ce terme *d'intérêt* nous étant donné comme ambigu, et l'auteur l'employant lui-même, comme il en demeure d'accord, en deux divers sens, pourquoi, dis-je, il ne l'a pas défini dans le livre des *Maximes,* lui qui promettait sur toutes choses des définitions si exactes[3] ? D'où vient que son dictionnaire, qui devait être si riche contre toutes les équivoques, demeure court en celle-ci ? La question, si l'on prend la peine de la bien entendre, est un peu embarrassante ; mais l'auteur s'échappe en cette sorte : « Les âmes parfaites, poursuit-il[4], veulent » pleinement leur souverain bien, en tant qu'il est » tel ; mais elles ne le veulent pas d'ordinaire par » une affection mercenaire. » Que ce terme ne nous embarrasse pas : *mercenaire et intéressé*, selon l'auteur[5], *c'est la même chose;* entendons donc par affection *mercenaire*, une affection *intéressée*, et continuons notre lecture[6] : « les termes » d'*intérêt propre* et de *motif intéressé* sont encore » plus déterminés dans notre langue que le terme » simple *d'intérêt*, à signifier cette affection im» parfaite. Ainsi quoique j'aie dit en deux ou trois » endroits que le souverain bien est notre intérêt, » je ne me suis néanmoins jamais servi du terme » d'*intérêt*, en y ajoutant celui de *propre*, que pour » signifier ce seul amour naturel de nous-mêmes, » ou affection mercenaire, qui fait ce que les saints » ont appelé *propriété :* » ce qu'il conclut en cette sorte, « c'est ce qu'il importe de bien observer » dans toute la suite de mon livre, dont le système » entier roule sur le vrai sens de ce terme que j'ai » employé, comme tous les auteurs spirituels les » plus approuvés l'avaient employé avant moi. »

Ainsi le grand dénouement, l'*Instruction pastorale*, est compris dans ces minuties : il s'agit de la différence qu'on voudrait trouver, non pas entre l'intérêt et le désintéressement ; car elle semble palpable, mais ce qui est bien plus fin entre *l'intérêt* et *l'intérêt propre :* chose si subtile et si fine qu'on la perd de vue.

Il semblerait qu'un système qu'on réduit à ces

1. *Instr. past.*, *n.* 3. — 2. *Instr. past.*, *ubi sup.*

1. *Explic. des Max.*, *p.* 46. — 2. *Idem*, *p.* 45. — 3. *Ibid.*, *Avert.*, *p.* 26. — 4. *Inst. past.*, ubi sub. — 5. *Idem*, *n.* 20. — 6. *Ibid.*, *n.* 3.

finesses de discours aurait peu de solidité : mais laissons ces réflexions, il ne s'agit pas encore de combattre le nouveau système, mais de le prendre tel qu'il est; et pour être entièrement au fait, voici ce qu'il y faut ajouter.

VII. *Une condition importante de cet amour naturel c'est qu'il soit délibéré.* — L'auteur veut donc, et c'est en ceci que consiste tout son système, que cet amour naturel qui en fait le dénouement soit délibéré[1] : cet amour n'est pas l'instinct naturel à la béatitude, puisqu'on n'en délibère pas, et que l'*Instruction pastorale* le reconnaît pour invincible : il n'est pas l'amour vertueux qu'on appelle charité, puisque celui-là est surnaturel : il n'est non plus cet amour vicieux qu'on appelle *concupiscence :* « c'est un amour naturel et délibéré de nous-» mêmes, et qui est imparfait sans être péché[2]: » c'est pourquoi « il est bon quand il est réglé par la » droite raison et conforme à l'ordre : il est néan-» moins une imperfection dans les chrétiens, quoi-» qu'il soit réglé par l'ordre; pour mieux dire, » c'est une moindre perfection, parce qu'elle de-» meure dans l'ordre naturel qui est inférieur au » surnaturel[3]. » Le système est complet par ces paroles : tout est expliqué : outre les amours de nous-mêmes que tout le monde connaît : le nécessaire, qui nous fait aimer notre béatitude; le surnaturel, qui est l'amour de nous-mêmes pour l'amour de Dieu, que la charité nous inspire; le vicieux qui est l'amour-propre et la concupiscence déréglée : il faut encore reconnaître un amour de nous-mêmes *non vicieux*, comme la concupiscence, puisqu'il est du fond de la nature, et seulement imparfait : *délibéré* pourtant, *et de soi ni bon ni mauvais*, comme on vient d'entendre; et c'est de là que vient toute la perfection chrétienne. Telle est la cause qu'on voudrait porter au Saint Siége : voilà de quoi on espère éblouir l'Eglise romaine; et par ces subtilités on croit lui avoir ourdi un tissu, qu'avec toute sa lumière, elle ne pourra jamais démêler.

VIII. *L'amour pur change de figure, et devient impie au sens qu'on l'avait proposé d'abord.* — Cependant la bonne cause que nous défendons tire d'ici un grand avantage : on éblouissait le monde par ces grands mots d'amour pur, d'amour désintéressé, qui ne regarde ni la peine ni la récompense, et les faibles étaient éblouis par cette idée apparemment noble et généreuse : cependant on voit maintenant que ce sont là seulement de belles paroles, et que le sens naturel que tout le monde y donnait est insoutenable.

L'*Instruction pastorale* nous apprend qu'on peut unir l'amour pur avec celui de la récompense, pourvu qu'il soit surnaturel : on n'a qu'à renoncer seulement à une idée assez inconnue d'amour naturel de la récompense, dont la perte ne coûtera guère à qui sera en possession et dans l'exercice du motif surnaturel. Au reste, on ne défend plus cette fausse générosité qui fait craindre d'être imparfait en s'attachant à la récompense, et on la trouve si déraisonnable, que, comme on verra dans la suite, on n'y revient plus que par un détour.

Non-seulement elle est mauvaise et insoutenable, mais encore elle est impie. L'auteur le prononce ainsi aux endroits cités à la marge[1], où il dit qu'il y aurait *de l'impiété*, et non-seulement de *l'erreur*, mais encore du *blasphème; un désespoir impie et brutal, une indifférence impie et monstrueuse, un affreux désintéressement*, et ainsi du reste, à se détacher dans l'amour de la récompense, d'autre chose que de ce désir naturel. Ce n'est donc pas sans raison que nous condamnons d'impiété tout autre détachement de la récompense.

IX. *Quel usage on fait du prétendu amour naturel.* — Comme le système est nouveau, et qu'il importait de le bien comprendre, il y a fallu donner tout ce temps : afin de ne rien omettre, peut-être faudrait-il encore expliquer quel besoin a eu l'auteur d'appeler à son secours ce dernier amour naturel, délibéré et non vicieux, qui après tout ne paraît pas être de grand usage dans la vie : mais c'est que se trouvant embarrassé à découvrir quelque chose d'où il pût tirer la différence d'entre l'état des parfaits et des imparfaits, il a vu premièrement que ce n'était pas la charité, puisqu'elle est commune aux uns et aux autres; secondement, que ce n'était pas la concupiscence, puisqu'elle reste dans les plus saints jusqu'à la fin de la vie comme la matière de leurs combats. Il a donc recours à cet amour naturel, qu'on ne sait jamais si l'on a, ou si l'on ne l'a pas, (car qui sent la grâce jusqu'à la discerner d'avec la nature?) pour en faire le motif de pur intérêt qui se trouve dans les imparfaits, et qui, dit-il[2], d'ordinaire ne se trouve plus dans l'état de perfection.

X. *On démontre qu'il n'y avait aucune raison de ne point définir le terme d'intérêt propre.* — Hélas! si le dénouement de l'intérêt propre pris pour un amour « naturel, délibéré, innocent en soi, et seu-» lement imparfait, » est si décisif; combien faut-il déplorer que l'auteur n'ait pas voulu s'en expliquer dans ce livre? Tout y roule sur ce seul mot *intérêt propre;* et cependant l'auteur qui voulait tout définir, n'a oublié que ce terme d'où dépendait tout : « Plus vous lirez le livre, dit-il[3], plus » vous verrez que tout son système dépend du » terme d'intérêt propre. » L'auteur a-t-il défini un terme si essentiel? il avoue que non : « Si ce » terme n'est pas expliqué dans le livre, c'est que » nous avons supposé que tout le monde le prendrait comme nous; » et un peu après; « nous » avons supposé ce sens comme établi par tous les » meilleurs auteurs de la vie spirituelle qui ont » écrit en français, ou dont les livres ont été tra-» duits en notre langue. » Pour moi, j'entends bien que l'auteur fait tout rouler là-dessus; car il ne cesse de le répéter : et ce qu'il demande le plus à la fin comme au commencement de son *Instruction pastorale*, c'est qu'on « se ressouvienne que l'in-» térêt propre n'est qu'un amour naturel de nous-» mêmes[4], » tel qu'on vient de le proposer, délibéré, innocent, et seulement imparfait; car il le faut répéter jusqu'à ce qu'on se soit bien mis ces qualités dans l'esprit. Mais, en vérité, je ne connais point cette propriété du français; je connais encore moins cette notion particulière des spiri-

1. *Inst. past.*, *n.* 20. — 2. *Idem*, *n.* 9. — 3. *Ibid.*, *n.* 3.

1. *Instr. past.*, *p.* 18, 23, 37, 49, 51, 55, 82, 84, 92, 104, *etc.*, *édit. in-4°*. — 2. *Idem*, *n.* 3. — 3. *Ibid.*, *n.* 20. — 4. *Ibid.*, *p.* 100.

tuels; on nous découvre de nouveaux mystères dans notre langue : cette détermination du terme d'intérêt propre, nous est inconnue : quoi qu'il en soit, qu'aurait-il coûté de l'expliquer en un mot : et pourquoi n'éviter pas à si peu de frais tant de trouble et tant de scandale? D'où vient que jamais on n'en avait entendu parler? d'où vient que les spirituels qui ont tant recherché les différences des parfaits et des imparfaits, n'ont pas touché celle-ci? Comment l'apôtre saint Jean, au lieu de dire que *la charité parfaite bannit la crainte*[1], n'a-t-il pas dit plutôt qu'elle bannit l'amour naturel et délibéré de soi-même? C'est le sujet de l'étonnement de tous les lecteurs.

SECTION III.

Le dénouement de l'auteur détruit par ses propres termes.

XI. *Notion de l'intérêt propre éternel; ce que c'est selon l'auteur.* — Mais pourquoi entrer dans ces discussions, puisque l'affaire se peut trancher en un mot? Tout le dénouement de l'auteur, « c'est » dit-il, qu'il ne s'est jamais servi du terme d'in- » térêt propre que pour signifier ce seul amour » naturel de nous-mêmes[2], » délibéré et imparfait seulement, mais non vicieux : afin qu'on ne pense pas qu'il parle ainsi par mégarde, il répète en un autre lieu, qu'*il n'a jamais pris qu'au même sens ce terme* d'intérêt *en y ajoutant celui de* propre[3]. Mais contre un fait si précisément articulé, je trouve ces mots exprès dans l'*Explication des Maximes des Saints*[4] : « Les épreuves extrêmes où » cet abandon doit être exercé, sont les tentations, » par lesquelles Dieu jaloux veut purifier l'amour, » en ne lui faisant voir aucune ressource ni au- » cune espérance pour son intérêt propre même » éternel. » Voilà sans doute le terme de *propre* bien précisément uni à celui *d'intérêt :* or est-il que *l'intérêt propre* ne signifie pas en ce lieu cet amour naturel, délibéré, imparfait, et non vicieux, qui ne peut jamais être *éternel;* qui ne se trouve point, du moins ordinairement, dans les parfaits de cette vie, loin qu'il se puisse trouver dans l'éternité. Je lis encore, dans un autre endroit, que dans les dernières épreuves « on fait le sacrifice » absolu de son intérêt propre pour l'éternité[5]. » Ce qu'on sacrifie *pour l'éternité* doit pouvoir être éternel : on sacrifie l'intérêt propre *pour l'éternité;* donc l'intérêt propre est éternel; et ce n'est pas cet amour délibéré, naturel, imparfait, et non vicieux, qui ne peut être que dans le temps. Ainsi tout ce qu'on nous dit de la notion de l'intérêt propre, qui n'est jamais employé que pour cet amour naturel, est faux manifestement, et en deux mots, tout le dénouement de l'*Instruction pastorale* s'en va en fumée.

XII. *Que cette notion convainc l'auteur d'avoir enseigné le désespoir.* — Mais il faut passer plus avant, et de peur qu'on ne nous réponde qu'après tout, quelle que soit cette erreur, on ne s'est trompé que dans les mots : voici la démonstration qui fait voir que la question est vidée au fond dans le point le plus important, qui est celui du désespoir parmi les épreuves. L'intérêt propre éternel

1. *I. Joan.*, IV. 18. — 2. *Instr. past.*, *n.* 3. — 3. *Idem*, *n.* 10. — 4. *Max. des Saints*, *p.* 73. — 5. *Idem*, *p.* 90.

ne peut être que le salut, tout autre intérêt étant temporel et passager ; or est-il que les dernières épreuves ne laissent aux saints et aux parfaits *aucune ressource, aucune espérance, pour leur intérêt propre éternel*[1], qui est le salut : ils n'ont donc *aucune espérance de leur salut*, et ne voient *aucune ressource* à la perte qu'ils croient en avoir faite : ils sont donc dans ce désespoir que l'auteur appelle *impie*[2], et il ne faut que joindre son livre avec son *Instruction pastorale*, pour ne lui laisser à lui-même aucune ressource.

XIII. *Suite de la même démonstration.* — Qu'ainsi ne soit, écoutons d'abord ce qui est dit dans l'*Instruction pastorale :* « Si on entendait par intérêt, » le souverain bien, le sacrifice absolu de l'intérêt » serait un acte de vrai désespoir, et le comble de » l'impiété[3]. » Or est-il que c'est cela qu'on entend dans les *Maximes des Saints*, puisqu'on ôte toute ressource et toute espérance pour *l'intérêt propre éternel*[4], qui ne peut être que le salut. Le *sacrifice absolu* que l'on y fait, *est celui de l'intérêt propre pour l'éternité*[5], qui n'est encore que le salut même. Donc par le résultat manifeste et inévitable des deux livres, le sacrifice absolu du premier *est un acte de vrai désespoir et le comble de l'impiété.*

XIV. *Il demeure clair, par les paroles de l'auteur, que le sacrifice absolu est celui du salut.* — Ainsi (car il faut le dire à peine de trahir la vérité), ainsi, dis-je, le château de verre plus fragile que brillant, que l'auteur construit avec tant d'art dans son *Instruction pastorale*, est mis en poudre. Il s'agit de sortir de l'embarras du *sacrifice absolu et de l'acquiescement simple à sa juste condamnation;* l'auteur suppose pour cela qu'il y a un sacrifice conditionnel, et qu'il y a aussi un sacrifice absolu. Car, dit-il, *dans l'état ordinaire*, *les âmes éminentes peuvent faire à Dieu* (par supposition impossible) *un sacrifice conditionnel sur leur béatitude éternelle;* c'est le sacrifice qu'il attribue *à Moïse*, *à saint Paul, et au gnostique ou parfait contemplatif de saint Clément d'Alexandrie.* Mais il ajoute[6], qu'il y a outre cela « le cas unique des » plus extrêmes épreuves, où l'on ne parle plus » dans les termes conditionnels, mais dans une » forme absolue, on ne dit plus : Je voudrais; » mais on dit : Je veux. » C'est ce sacrifice absolu qu'on a prétendu attribuer à saint François de Sales et à quelques autres. Sur cette distinction, l'on construit ce raisonnement : « Dans le premier » cas où le sacrifice n'était que conditionnel, il re- » gardait réellement ce que les théologiens appel- » lent la béatitude formelle ou créée, en tant que » séparée de l'amour divin. » Passons tout cela, quoique faux, puisque jamais les théologiens n'ont seulement songé à séparer la béatitude de l'amour divin : passons néanmoins, encore un coup, et voyons où l'auteur en veut venir. « Mais, ajoute- » t-il, dans le second cas, où les termes ont une » forme absolue, le sacrifice ne tombe plus sur la béatitude même créée. » Sur quoi donc? Voici l'illusion : « Il ne tombe que sur l'intérêt propre pour » l'éternité. » Mais *l'intérêt propre pour l'éternité*, qu'est-ce autre chose en d'autres termes que *l'in-*

1. *Maxim. des Saints*, *p.* 73. — 2. *Instr. past.*, *n.* 10 *et* 20, *p.* 18, 59, 92, *etc.* — 3. *Idem*, *n.* 10. — 4. *Max.*, *p.* 73. — 5. *Idem*, *p.* 90. — 6. *Inst. past.*, *n.* 10.

térêt propre éternel; et encore, en d'autres termes, que le salut qui n'a point de fin? Ainsi ce sacrifice absolu, qui ne tombe plus sur la béatitude créée et éternelle, y retombe sous l'autre titre *d'intérêt propre éternel, ou d'intérêt propre pour l'éternité;* et le sacrifice absolu qu'on voudrait sauver redevient *impie*, puisque c'est, mal gré qu'on en ait, le sacrifice du salut, que l'auteur lui-même reconnaît pour tel.

XV. *Que le sacrifice absolu et le sacrifice conditionnel ont et n'ont pas le même objet : contradiction manifeste de l'auteur.* — C'était en effet une étrange illusion que celle-ci : Que le sacrifice conditionnel et le sacrifice absolu tombent, et ne tombent pas sur deux objets différents : d'un côté, ces objets sont différents par la définition qu'on vient d'entendre; d'autre côté, le sacrifice conditionnel bien certainement tombe sur le salut, et l'auteur l'avoue. « On dit, ce sont ces paroles[1] : » Mon Dieu, si vous me vouliez condamner aux » peines éternelles de l'enfer, je ne vous en aime- » rais pas moins. » Par ces termes, ce qu'on sacrifie et à quoi l'on se soumet pour l'amour de Dieu, c'est l'enfer même : cela n'est que conditionnel, et l'auteur voit bien que rendre absolu un tel sacrifice, ce serait absolument introduire le renoncement au salut : à quelque prix que ce soit, il faut détourner une si funeste pensée; mais comment faire? Quand on a voulu expliquer le sacrifice absolu, on en a posé le fondement sur la croyance certaine que *le cas impossible devenait réel*[2], et que la perte du salut était effective : ainsi les deux sacrifices, le conditionnel et l'absolu ont le même objet; c'est de part et d'autre, le salut que l'on sacrifie : voilà ce qu'il faudrait dire, à parler naturellement; on ne le peut, on ne l'ose : il suivrait de là trop clairement, que le salut éternel serait l'objet du sacrifice absolu comme du conditionnel. Il ne faut donc pas s'étonner si ce qu'on dit est insoutenable et contradictoire.

XVI. *Que la persuasion invincible que l'auteur voulait attribuer à l'imagination, selon lui, en propres termes, est dans la raison.*— Mais ce qu'avance l'auteur sur *la juste réprobation et condamnation*, n'est pas moins étrange : dans ce funeste acquiescement à sa condamnation, « l'âme est invinciblement persuadée qu'elle est réprouvée de Dieu[3] : » c'est ce que porte le livre en termes formels; la *conviction* qu'elle en a *est invincible*[4]. L'auteur a senti que de telles propositions faisaient horreur aux fidèles; il tourne tout court dans l'*Instruction pastorale*, et ce qui était *persuasion et conviction invincible*, n'est plus qu'imagination : « ces âmes, » dit-on[5], ne croient pas, elles s'imaginent seule- » ment être contraires à Dieu. » Un peu après : « Une âme troublée s'imagine voir Dieu irrité; » dans la suite : « l'âme dans l'excès de la peine » s'imagine être coupable. » Ainsi dans le nouveau dictionnaire, *la persuasion* et *la conviction* ne sont plus un effet du raisonnement ni de la réflexion : on ne songe pas que cette *persuasion invincible* dans les *Maximes des Saints*[6], est en même temps *réfléchie;* et il n'y a personne qui n'entende que ce qui est si bien *réfléchi* est plus qu'*imaginé :* mais si quelqu'un est capable d'en douter, l'*Instruction* pastorale va lever le doute. « Ce serait, » dit-elle[1], être peu instruit que de mettre la partie » inférieure dans les réflexions, et la supérieure » dans les actes directs, comme quelques personnes » ont cru que je le voulais faire : la partie infé- » rieure consiste dans l'imagination et dans les » sens : or, l'imagination est incapable de réflé- » chir; les réflexions sont donc de la partie supé- » rieure qui consiste dans l'entendement et dans » la volonté. » Cela est précis; qu'on ait fait tort à l'auteur, puisqu'il le veut, en lui faisant croire que la réflexion appartient à la partie inférieure; on ne lui en fait point, de croire que *la persuasion et conviction invincible*, dont il s'agit, ne soit point un acte de l'imagination, puisque évidemment elle est *réfléchie*[2], et que *l'imagination est incapable de réfléchir*[3]. Il arrive donc à l'auteur, comme à ceux qui bâtissent mal; c'est un ouvrage plâtré, et ce qu'ils soutiennent d'un côté tombe de l'autre : cette persuasion, cette conviction qu'il avait tâché d'attribuer à l'imagination, est visiblement dans la raison : elle est « dans la partie supérieure, qui » consiste dans l'entendement et dans la volonté. » C'est là qu'est le désespoir : or, est-il que c'est cela même que l'auteur trouvait impie; c'est donc lui-même (il le faut bien dire), c'est lui-même qui s'est convaincu d'impiété.

XVII. *Le livre de l'Instruction sur les états d'oraison, mal objecté.*— Mais, par le même principe, ce qu'il dit pour justifier le reste de son discours, se dément soi-même. « Cette impression involon- » taire de désespoir est, dit-il, très-différente du » désespoir; M. de Meaux lui-même l'a reconnu[4] : » je l'avoue; mais il faut tout joindre : quand cette impression consiste dans un acte *réfléchi*, qu'elle produit une *persuasion invincible*, et pour dire quelque chose de plus fort, une *invincible conviction*, c'est un jugement formé et déterminé dans la raison : l'acquiescement simple qui naît de là n'est autre chose qu'un consentement au désespoir, et l'on ne dira pas que M. de Meaux ait rien avancé de semblable.

XVIII. *Vaine réponse, et suite de contradictions.* — Il ne sert de rien de répondre que ce n'est ici selon l'auteur, qu'une *persuasion apparente et une espèce de persuasion*[5] *:* un terme équivoque ne résout pas une objection; une contradiction dans les termes la résout encore moins : c'est une preuve, et non pas un soulagement de l'erreur; *cette persuasion est* de l'espèce qui est *invincible*. On verra dans l'un des Ecrits de ce recueil[6] que le comble de l'erreur est dans cette *conviction* en même temps *invincible et apparente;* car c'est par là qu'on s'abîme dans les horreurs de Molinos, qui fait subsister le vice avec la vertu opposée, et qui dit qu'il n'est qu'apparent, tandis qu'il est invincible : ce n'est pas moi qui le dis, c'est l'auteur qui se convainc lui-même; je ne fais que prêter à la vérité les expressions qu'elle demande; et touché, comme saint Paul, de la crainte d'altérer la sainte parole, « je parle avec sincérité, je parle

1. *Maxim. des Saints*, p. 87. — 2. *Idem*, p. 90. — 3. *Ibid.*, p. 87. — 4. *Ibid.*, p. 90. — 5. *Inst. past.*, n. 10. — 6. *Max. des Saints*, p. 87.

1. *Inst. past.*, n. 15. — 2. *Max.*, p. 87. — 3. *Inst. past.*, n. 15. — 4. *Max. des Saints*, p. 90; *Instr. past.*, n. 10; *Instr. sur les états d'or.*, liv. IX, n. 3. — 5. *Max. des Saints*, p. 88. 90; *Instr. past.*, n. 10. — 6. *Troisième Ecrit*, n. 23.

» comme de la part de Dieu, devant Dieu, et en » Jésus-Christ[1]. »

XIX. *La juste condamnation où l'on acquiesce, n'est autre chose que l'enfer.* — Les autres illusions de l'auteur tombent par ce même coup : l'acquiescement de l'âme à sa juste condamnation n'est pas, dit-il[2], *l'acquiescement à la réprobation* éternelle. Conférons les termes : « l'âme a-t-il dit[3], » est invinciblement persuadée qu'elle est juste- » ment réprouvée de Dieu ; » c'est à cette persuasion qu'elle conforme son acquiescement : c'est donc à sa juste réprobation qu'elle acquiesce, *et la juste condamnation où l'on croit être de la part de Dieu*[4] ne peut être autre chose. Poussons encore, et voyons si, en représentant la vérité avec toute l'évidence où elle se montre, nous pourrons lui ramener ceux qui s'en écartent. C'est de son crime que l'âme est invinciblement persuadée et convaincue : la juste condamnation du crime, du *côté de Dieu*, est celle qui nous condamne à l'enfer : quand donc on acquiesce *à la juste condamnation où l'on croit être du côté de Dieu* par son crime, c'est à sa juste damnation, c'est à la perte éternelle de son salut qu'on acquiesce. Ce sentiment est impie, de l'aveu de l'auteur ; il fait donc acquiescer l'âme à l'impiété : il veut avec cela qu'elle soit sainte et parfaite ; ainsi il fait compatir l'impiété non-seulement avec la grâce, mais encore avec la perfection : Molinos n'a rien dit de plus étrange, et n'a pas ouvert la porte à des conséquences plus affreuses.

XX. *Autre démonstration, par les paroles de l'Instruction pastorale.* — Mais après tout, si ce n'est pas *à sa juste condamnation* que l'âme acquiesce, à quoi acquiesce-t-elle? Voici ce qu'on nous répond : « Cette condamnation juste n'est » que l'opposition de Dieu au péché, et la colère » de Dieu dont tout pécheur doit porter la juste im- » pression[5] ; » je le veux : mais c'est de là même qu'il faut conclure qu'on acquiesce à la juste et implacable colère de Dieu contre les pécheurs et contre soi-même, puisqu'on se croit de leur nombre, par une conviction réfléchie autant qu'invincible. Or, qu'est-ce que la damnation, si ce n'est cette opposition éternelle de la justice divine avec le péché, dans une âme justement réprouvée, ou qui se croit telle invinciblement, et avec une réflexion aidée de l'avis de son directeur? C'est donc en vain qu'on tournoie ; il en faut venir à reconnaître le consentement à sa perte.

XXI. *Job mal allégué.* — Après tant d'erreurs manifestes, on allègue pour les soutenir l'exemple de Job. Il est vrai, dit-on[6], qu'il portait « une im- » pression de désespoir : mais confondre l'impres- » sion de désespoir avec le désespoir, ce serait » confondre l'imagination avec la volonté, et la » tentation avec le péché. » Je reçois la distinction ; mais non pas qu'on donne pour un acte de l'imagination, ce qui étant réfléchi ne peut appartenir selon l'auteur qu'à la partie supérieure : je consens que cette impression que Job représente ne soit qu'une tentation ; mais de dire en même temps, avec notre auteur, que la persuasion et la conviction, c'est-à-dire le consentement à la tentation soit invincible, et que Job ait pu le penser ; c'est faire de ce prophète un blasphémateur, à l'exemple de Molinos, qui, dans sa XLIVe proposition condamnée par la bulle d'Innocent XI, a dit : *Job a blasphémé ;* c'est contredire l'Apôtre, qui prononce en termes formels : que *Dieu ne permet pas que les fidèles soient tentés par dessus leurs forces*[1] *:* c'est rejeter les conciles, qui ont décidé que Dieu ne commande pas l'impossible ; ainsi il n'y a rien de plus opposé que Job, et ces âmes prétendues parfaites, qu'on nous représente dans l'impuissance de résister à la tentation du désespoir.

XXII. *Objection et réponse par les termes de l'auteur.* — Mais, dit-on, il est porté expressément, dans cet endroit-là, que ce qu'on sacrifie est *l'intérêt propre*[2] *:* oui, *l'intérêt propre éternel ; l'intérêt propre pour l'éternité :* ce n'est donc pas cet *intérêt propre* qui ne peut avoir lieu que dans cette vie : ce n'est point *cet intérêt propre* qu'on a défini[3] *un amour naturel et délibéré de soi-même ;* ce n'est, dis-je, pas cet intérêt propre, quoi que puisse dire l'auteur, *que l'on sacrifie en termes absolus*[4]. Car il ne faudrait pas faire tant de façons à sacrifier un acte qui est libre, délibéré, et cependant le dernier obstacle à la perfection. C'est donner un mauvais conseil à un directeur que de vouloir lui persuader, comme on fait dans l'*Instruction pastorale*[5], d'attendre *pour inspirer ou permettre* un acte si juste, *une extrême nécessité ;* il ne faut point travailler avec l'auteur *à rendre cet acte si rare et si précautionné ;* au contraire, on ne peut trop tôt en enseigner la pratique, puisqu'elle n'a rien de suspect ni de dangereux, ni trop tôt y pousser une âme sainte, telle qu'est celle qu'on suppose dans ces épreuves.

XXIII. *Que toutes les excuses de l'auteur se contredisent elles-mêmes.* — Mais j'ai dit, nous répond l'auteur, dans le même endroit « d'où l'on tire » cette objection ; que le directeur ne doit jamais » ni permettre ni conseiller de croire positivement » par une persuasion libre et volontaire, qu'elle » est réprouvée, et qu'elle ne doit plus désirer les » promesses par un désir désintéressé[6] ; » et cette doctrine se confirme dans l'article faux. Il y a du vrai et du faux dans cette réponse. Il est vrai que l'auteur a dit, qu'on ne doit « ni permettre ni con- » seiller de croire positivement par une persuasion » libre et volontaire, qu'on est réprouvé[7] : » mais il n'a pas dit de même, qu'on ne doit ni permettre ni conseiller « de le croire positivement par une » persuasion invincible et involontaire. » Si l'on dit qu'une permission de cette nature ne tombe pas sous le conseil, il est vrai en soi ; mais quand cette invincible persuasion *est réfléchie :* quand dès là, par les propres termes de l'*Instruction pastorale*, c'est une *conviction* et un jugement de la raison : quand on permet d'agir, de sacrifier, d'acquiescer en conformité et sur ce seul fondement, n'est-ce pas là approuver cette invincible conviction jusque dans la partie supérieure, qu'on livre par ce moyen clairement au désespoir?

XXIV. *Que ce n'est point une excuse, de se défendre en disant : Je me serais contredit : quand il*

1. *II. Cor.*, II. 17. — 2. *Instr. past.*, *n.* 10. — 3. *Max. des Saints*, *p.* 87. — 4. *Idem*, *p.* 91. — 5. *Instr. past.*, *n.* 10. — 6. *Idem.*

1. *I. Cor.*, X. 13. — 2. *Max. des Saints*, *p.* 37, 90. — 3. *Instr. past.*, *n.* 3. — 4. *Idem*, *n.* 10. — 5. *Ibid.* — 6. *Max. des Saints*, *p.* 92. — 7. *Instr. past.*, *n.* 10.

est clair qu'on se contredit en effet. — Si l'auteur pense qu'on puisse accorder toutes les parties de sa doctrine, il est visible qu'il se trompe : et s'il ne peut accorder deux choses qu'il a prononcées toutes deux si clairement, qu'il cesse d'exiger de nous, comme il fait dans son *Instruction pastorale*[1], le soin de le *concilier parfaitement avec lui-même*, puisqu'on voit que l'entreprise en est impossible, et ne peut être tentée que vainement.

Une chose du moins est bien assurée, c'est qu'encore qu'il désavoue les conséquences affreuses de cette doctrine, elles ne laissent pas d'être démontrées dans notre écrit intitulé *Summa doctrinæ*[2] et dans le troisième écrit de ce recueil[3], où je renvoie le lecteur; et s'il n'en demeure pas convaincu, je consens qu'il n'ajoute plus aucune foi à ma parole.

XXV. *Dernier refuge de l'auteur : l'illusion des expériences : il en faut juger par la règle de la foi.* — Mais il n'est que trop véritable que tout ce système se dément lui-même par cent endroits, et qu'il ne reste de solution à l'auteur que celle-ci, où il met enfin son dernier recours. « Il n'est pas » question de dire que ces choses sont délicates, » subtiles et difficiles à démêler; le fait est qu'elles » sont, et qu'il faut les révérer sans les bien com- » prendre, puisque les saints attestent qu'ils les » ont éprouvées[4]. » C'est là prendre pour dernier refuge la source des illusions; et si, après avoir attribué aux âmes saintes des actes, des sentiments, des acquiescements directement opposés aux principes de la foi, on croit, quand on n'en peut plus, se sauver en disant toujours qu'on n'est pas entendu, et qu'enfin on en appelle aux expériences; ces expériences sont fausses, elles sont contraires à la règle de la foi; il n'est pas vrai que les saints attestent qu'ils les ont senties, et le troisième écrit de ce recueil démontre[5] que cela n'est pas ni ne peut être.

Il est vrai qu'en citant Gerson, et sans qu'il fût question de ces prétendues expériences, l'auteur leur prépare un soutien en disant, que ce pieux docteur « a défendu la vie mystique, jusqu'à as- » surer que ceux qui n'en ont pas l'expérience, » n'en peuvent non plus juger qu'un aveugle des » couleurs[6]. » Il devait du moins en excepter les pasteurs dont il avait dit dans son livre[7], « qu'ils » ont une grâce spéciale pour conduire sans ex- » ception toutes les brebis du troupeau. » S'ils sont véritablement par leur charge et leur mission, indépendamment des expériences particulières, *les dépositaires de la saine doctrine*[8], il ne fallait point avancer, que sans l'expérience de la vie mystique on est un aveugle qui veut juger des couleurs : ni, en alléguant Gerson, taire les endroits où ce pieux docteur combat l'erreur de ceux qui, pour se soustraire au jugement de l'Ecole, renvoient tout le jugement à l'expérience : nous avions marqué un assez grand nombre de ces endroits dans notre préface du livre de l'*Oraison*[9], et nous pourrions y en ajouter beaucoup d'autres. Quoi qu'il en soit, et en avouant, comme incontestable, que l'expérience donne des secours qu'on ne peut guère tirer d'ailleurs dans la conduite, il demeurera pour certain, que le discernement du point de foi est dans les docteurs indépendamment des expériences, puisqu'elles ne peuvent être autre chose que des illusions. Ainsi les nouveaux mystiques ne doivent pas espérer qu'on révère tout ce qu'ils nous vantent, jusqu'à leurs désespoirs, puisqu'ils seront toujours, mal gré qu'ils en aient, jugés par ceux qui écoutent l'Ecriture et la tradition, sans qu'on puisse décliner leur jugement, sous prétexte qu'ils n'auraient point par eux-mêmes, ou qu'ils ne vanteraient pas certaines expériences qu'on fait trop valoir.

XXVI. *Que l'auteur oppose en vain à M. de Meaux l'exemple de la Mère Marie de l'Incarnation.* — Il est vrai encore ce que dit l'auteur[1], que « M. l'é- » vêque de Meaux assure[2], que la Mère Marie » de l'Incarnation, dans une vive impression de » l'inexorable justice de Dieu, se condamnait à » une éternité de peines, et s'y offrait elle-même, » afin que la justice de Dieu fût satisfaite. » En rapportant ce passage, il ne fallait pas oublier que j'ai mis cet acte parmi les suppositions impossibles, qui se réduisent enfin à une simple velléité, et jamais à une volonté absolue. C'est ce que j'ai si souvent expliqué, qu'on pouvait m'épargner la peine de le répéter, et surtout il ne fallait pas se servir de cet exemple pour me faire admettre avec l'auteur le sacrifice absolu, et le simple acquiescement à sa juste réprobation et condamnation, dont je n'ai jamais parlé qu'avec horreur.

XXVII. *Erreur sur les volontés inconnues : contradictions de l'auteur.* — Après cela, sans examiner davantage si l'auteur est bien d'accord avec lui-même dans ses articles vrais ou faux, il ne peut plus excuser « ses désirs généraux sur toutes les » volontés de Dieu que nous ne connaissons pas[3]. » Il se trompe s'il croit se sauver en disant, « que » la volonté de permission n'est jamais notre rè- » gle[4]. » Car le décret de la damnation des particuliers, qui est positif après la prévision de l'impénitence finale, n'en sera pas moins compris parmi les volontés inconnues, pour lesquelles on nous inspire des désirs. Et sans examiner davantage toutes les excuses qu'apporte l'auteur à une proposition si étrange et si inouïe, il suffit qu'elles soient détruites par les effets, puisqu'on voit les âmes parfaites acquiescer effectivement à leur damnation et sacrifier leur salut : ce qui ne peut avoir d'autre fondement qu'une fausse conformité à la volonté de Dieu, et un zèle aussi faux pour sa justice.

Sans doute, quoi qu'on puisse dire, et de quelque côté qu'on se tourne, qui sacrifie, *sacrifie volontairement*[5], qui acquiesce, veut acquiescer; qui consent à la juste condamnation d'un criminel qui se croit *invinciblement* avec réflexion, *très-justement réprouvé* pour son péché, ne peut consentir à rien moins qu'à sa perte; et quelque plainte qu'on fasse qu'on ne peut pas *se contredire si follement dans un même article*[6], la chose est claire, et confirme cette inébranlable vérité, que l'erreur

1. *Instr. past.*, *n.* 10. — 2. *Summa doct.*, *n.* 3, *etc.* — 3. *Troisième écrit*, *n.* 23. — 4. *Instr., past.*, *n.* 10. — 5. *Troisième écrit; quest. import.*, *n.* 4, *etc.* — 6. *Inst. past.*, *n.* 20, *p.* 69. — 7. *Max. des Saints*, *Art.* 43, *p.* 259. — 8. *Instr. past.*, *p.* 105. — 9. *Inst. sur les états d'or.*, *Préf. n.* 3, 4 *et* 5.

1. *Inst. past.*, *n.* 10. — 2. *Instr. sur les états d'or.*, *liv.* IX. *n.* 3. — 3. *Max. des Saints*, *p.* 61. — 4. *Instr. past.*, *n.* 3; *Max. des Saints*, *p.* 151. — 5. *Ps.*, LIII. 8. — 6. *Instr. past.*, *n.* 10.

aussi bien que « l'iniquité se dément toujours elle-» même : *mentita est iniquitas sibi*[1]. »

XXVIII. *Exclusion du désir du salut.* — C'est une proposition également insoutenable de dire, avec l'auteur, « que le désir de la vie éternelle est » bon, mais qu'il ne faut désirer que la volonté de » Dieu[2], » ou, comme il l'a tourné ailleurs, « que » le désir du salut est bon, mais qu'il est encore » plus parfait de ne rien desirer[3] : » de même que si l'on disait : Il est bon de dire : *Que votre règne arrive;* mais, après tout, il s'en faut tenir à demander *que la volonté de Dieu soit faite.* De telles propositions induisent l'exclusion du désir du salut comme nécessaire, ou du moins comme meilleur aux parfaits[4] : ce que l'auteur rejette maintenant lui-même comme impie.

XXIX. *Si les propositions exclusives du salut sont de saint François de Sales.* — Nous n'avons pas besoin d'examiner si ces deux propositions deviennent incensurables, pour ainsi parler, par l'autorité de saint François de Sales; ni s'il est permis de condamner des propositions des saints canonisés, du moins dans le mauvais sens qu'y donnerait un auteur : puisque de ces deux propositions, la dernière bien constamment n'est pas de ce saint, et que la première, quoiqu'on la cite de l'édition de Lyon, n'en est non plus.

XXX. *Discussion nécessaire sur les Entretiens de ce saint, et sur les éditions différentes de ce livre.* — Il faut une fois vider, à cette occasion, la question que nous avons avec l'auteur sur le sujet de saint François de Sales qu'il cite sans cesse, croyant se mettre à couvert de toute censure. Voici donc ce qu'il dit sur ce sujet : « Ce dernier » passage semblable à beaucoup d'autres, et celui » qui regarde le mérite, ne sont point dans l'édi-» tion de Paris, mais ils sont dans celle de Lyon[5]. » On lui nie en premier lieu qu'il y ait *beaucoup de passages semblables*, puisqu'il n'en produit aucun ni dans son livre ni dans son *Instruction pastorale*, et que j'en ai produit une infinité de contraires dans *l'Instruction sur les états d'oraison*[6]; et quant aux éditions des *Entretiens*, je ferai ces observations : la première, sur celle de Paris, qu'il n'y en a pas pour une seule, mais un très-grand nombre, et que ce passage ne se trouve en aucune : la seconde observation est, qu'outre les éditions de Paris ou de Lyon, tant des *Entretiens* seulement que des autres éditions où ils sont compris, il ne fallait pas oublier celle de Toulouse, faite sous les yeux et par les ordres du grand archevêque Charles de Montchal, sur laquelle aussi les autres éditions qui comprennent un recueil des œuvres du saint se sont moulées, et où ce passage n'est non plus. Ma troisième observation regarde les éditions des *Entretiens* faites à Lyon : j'en connais trois de Vincent de Cœursillis, celle de 1629, celle de 1631, et celle de 1632, qui toutes trois sont semblables; et la dernière a servi de modèle à celle de Toulouse. J'ai donc examiné dans celles-là le passage que l'auteur allègue comme étant d'une édition de Lyon; mais ni le nombre de l'*Entretien*, ni celui des pages marquées à la marge, ni les paroles, ni le sens n'y conviennent : toutes ces éditions n'ont rien d'approchant, non plus que sept ou huit autres que j'ai vues. C'est donc à l'auteur à nous produire, s'il veut, son édition de Lyon des *Entretiens* semblables aux nôtres, et comme les nôtres donnés sous l'aveu des filles de sainte Marie d'Annecy, où son passage se trouve. Car il faut encore ici remarquer deux choses : l'une, que par la préface de ces saintes religieuses sur ces *Entretiens*, il est constant qu'ils ont seulement été recueillis de la bouche de leur saint instituteur, sans qu'ils aient jamais passé sous ses yeux : et secondement qu'il y a eu une impression d'*Entretiens* sous le nom du saint évêque, si peu digne de lui, qu'on a été obligé de les rejeter; ce qui a porté ces religieuses à donner à leur édition le titre de *Vrais Entretiens du saint évêque de Genève*, pour montrer que les autres n'étaient pas de lui, ni avoués de ses filles : d'où aussi il est arrivé qu'on les a méprisés au point de ne les insérer jamais dans le recueil de ses œuvres.

Nous avons donc raison de tenir pour nul tout ce qu'on pourra nous produire sans l'aveu de ces saintes filles; et les propositions dont il s'agit ne se trouvant pas dans leur recueil, elles sont soumises à la censure, même selon les maximes que l'on voudrait introduire sur l'autorité des saints canonisés, de quoi nous traiterons plus bas.

J'ai voulu entrer exprès dans cette petite critique, pour deux raisons : l'une, comme j'ai dit, qu'il est important de connaître à l'œil, le peu d'assurance qu'il y a aux citations de notre auteur, surtout à celles de saint François de Sales, dont il fait son fort : et la seconde, pour empêcher qu'on ne donnât de l'autorité à des propositions où l'exclusion de tout désir du salut était si formelle, et d'autant plus dangereuse qu'elle paraissait sous le nom d'un saint qui n'y a aucune part.

XXXI. *Que ces propositions faussement attribuées à saint François de Sales sont insoutenables en elles-mêmes.* — Que si maintenant nous regardons en eux-mêmes ces deux passages de notre auteur, contraires au désir du salut[1]; c'est en vain qu'il y a voulu attacher son prétendu *amour naturel*, dont il ne fait nulle mention dans ces endroits de son livre. Il est juste d'entendre les propositions générales sans restriction, quand elles n'en contiennent point, ou que la suite ne leur en donne aucune : d'ailleurs, quand on dit que *le désir de la vie éternelle est bon*, ce désir qui est bon n'est autre manifestement que le désir surnaturel : quand donc on ajoute après : *mais il ne faut désirer que la volonté de Dieu;* c'est ce désir surnaturel qu'on veut exclure : et comme l'on a déjà dit, on veut exclure l'*adveniat regnum tuum*, comme une demande des imparfaits, en ne laissant aux prétendus parfaits que le *fiat voluntas.* J'en dis autant de l'autre passage : « le désir du salut est bon, mais il vaut » mieux ne désirer que la volonté de Dieu[2]. » Ce n'est point par ce prétendu amour naturel *qu'on ne désire que la volonté de Dieu :* ce n'est donc point par ce même amour qu'est conçu le premier désir, qui est celui du salut; et visiblement l'amour prétendu naturel n'est ici qu'une illusion.

1. *Ps.*, XXVI. 12. — 2. *Max. des Saints, p.* 55. — 3. *Idem, p.* 226. *Inst. past., pag. sans chif. après* 80. — 4. Ci-dess., *n.* 8. — 5. *Instr. past., ubi sup.* — 6. *Liv.* VIII *et* XI.

1. *Max. des Saints, p.* 55, 225; *Inst. past., ubi sup.* — *Idem, p.* 225.

On trouve la même faute dans un passage du même saint cité par l'auteur pour exclure toute *prétention*[1], c'est-à-dire toute espérance dans le saint amour, et faire qu'il se soutienne de lui-même. Nous avons traité ce passage dans le troisième écrit de ce recueil[2], et ainsi je n'en dirai rien; mais je conclurai seulement que l'auteur dans son premier livre tendait à exclure le désir du salut, qu'il trouve impie dans le second.

SECTION IV.

Où l'on détruit le dénouement de l'auteur par les principes qu'il pose.

XXXII. *Explication des principes de l'Ecole sur l'intérêt propre.* — Tel est l'état des deux systèmes rapportés l'un avec l'autre; et il est très-clairement démontré par les propres termes des deux livres, que celui de l'*Instruction pastorale* ne laisse aucune excuse à celui des *Maximes des Saints :* mais pour entendre plus à fond ces deux plans divers, et pourquoi l'on est maintenant contraint d'abandonner le premier qui était tiré des principes de l'Ecole, mais outrés et mal entendus, il faut écouter saint Anselme de qui l'Ecole les a pris.

XXXIII. *Distinction de saint Anselme, soutenue de saint Bernard, et suivie de Scot et de son école, entre la justice et l'intérêt sous lequel est comprise la béatitude.* — Il dit donc que nous ne pouvons vouloir autre chose que ce « qui est juste ou ce qui » est utile, et que le diable même lorsqu'il est » tombé n'a pu vouloir que la justice ou ses pro- » pres intérêts : *nihil velle potuit nisi justitiam aut* » *commodum;* parmi lesquels il faut mettre la béa- » titude : *ex commodis constat beatitudo*[3]; » ce qu'il explique plus nettement dans le livret de *la Volonté*, où il détermine que nous « ne pouvons vou- » loir autre chose que la justice ou nos intérêts, et » qu'on veut tout ou pour l'un ou pour l'autre[4] : » et encore plus à fond dans le livre de la *Concorde et du libre Arbitre*[5], dont le précis est, « que l'in- » tention de Dieu était de faire la créature raison- » nable pour être juste et heureuse : mais qu'il lui » avait donné la béatitude pour l'intérêt de l'homme » même; au lieu qu'il lui avait donné la justice » pour le propre honneur de Dieu : *Beatitudinem* » *ad commodum ejus; justitiam verò ad honorem* » *suum.* » Ce qui lui fait définir la béatitude, « l'af- » fluence ou la plénitude des intérêts ou des avan- » tages convenables : *Sufficientiam competentium* » *commodorum.* »

Cette distinction de saint Anselme est soutenue de l'autorité de saint Bernard dans le livre de l'*Amour de Dieu*, où il réduit les raisons *de l'aimer pour l'amour de lui-même*, à ces deux chefs[6] : « qu'il » n'y a rien qu'on puisse aimer avec plus de jus- » tice, ni avec plus de fruit et d'utilité : *Sive quia* » *nil justius, sive quia nil fructuosius diligi po-* » *test;* » où l'on aperçoit d'abord la justice et l'utilité de saint Anselme; et saint Bernard s'y attache encore plus clairement, lorsqu'il se propose d'expliquer *par quel mérite du côté de Dieu, et par quel intérêt du nôtre*, on le doit aimer : *quo merito suo : quo nostro commodo.*

Il emploie les premiers chapitres à établir les raisons d'aimer du côté de Dieu; et venant à celles *de notre intérêt : quo commodo nostro*, il parle de la récompense qu'il réserve à ses élus[1] : ce qui revient manifestement aux idées de saint Anselme.

Jusqu'ici il est clair que par l'intérêt on entend un intérêt surnaturel, et qu'on n'a pas seulement songé à une autre idée.

Scot, avec toute son école, rapporte à ce même sens les paroles de saint Anselme, et après avoir observé dans les passages de ce Père, qu'on vient d'alléguer, « l'affection que nous avons pour la » justice, et celle que nous avons pour l'intérêt, » il établit la différence de la charité et de l'espérance, « en ce que l'une nous perfectionne selon » l'affection de la justice qui est la plus noble, et » l'autre (qui est l'espérance) nous perfectionne » selon l'affection que nous avons pour l'inté- » rêt[2]. »

Il présuppose partout la même distinction, et dans son livre sur les *Sentences*, où il établit la différence des trois vertus théologales, il dit que la charité « diffère de l'espérance, parce que son acte » n'est pas de désirer le bien de celui qui aime, » en tant que c'est son intérêt, *commodum;* mais » de tendre à l'objet en lui-même, quand par im- » possible on en retrancherait tout ce qu'il y a » d'intérêt pour celui qui aime : *Etiamsi per impos-* » *sibile circumscriberetur ab eo commoditas ejus ad* » *amantem*[3]. »

Il enseigne la même doctrine dans le livre intitulé, *Reportata Parisiensia*[4]; où sur le même fondement de saint Anselme, « il pose la nature de » l'espérance en ce qu'elle désire l'intérêt de celui » qui espère : » tout au contraire de la charité qui regarde l'objet en soi; et cette distinction, tirée de saint Anselme, est le fondement de toute la doctrine de Scot et de son école sur l'espérance et la charité. On voit donc que dès l'origine de la distinction entre les raisons de justice et les raisons d'intérêt, on n'a jamais entendu sous ce dernier mot que cet intérêt surnaturel proposé à l'espérance chrétienne.

XXXIV. *Sentiment conforme de Suarez, et du commun de l'Ecole.* — Cette doctrine de Scot a passé depuis presque à toute l'Ecole; et sans encore en examiner les raisons, il suffit ici de poser comme un fait constant, que c'est aujourd'hui sans difficulté la plus commune; de sorte qu'il ne reste plus qu'à la bien comprendre. Je n'alléguerai ici que Suarez, en qui seul on entendra, comme on sait, la plus grande partie des modernes. Il enseigne dans le *Traité de l'Espérance*[5] : « Cet amour » (celui de l'espérance) n'est point l'amour de cha- » rité : *non est charitatis :* parce que la charité ne » tend pas à son propre intérêt : *non tendit in pro-* » *prium commodum :* et que l'amour d'espérance est » l'amour de son propre intérêt : *ille autem est* » *amor proprii commodi.* » Un peu après[6] : « L'ob- » jet de l'espérance est le souverain bien, comme » étant aimable d'un amour de concupiscence, et » comme pour l'intérêt de celui qui aime : *quasi*

1. *Max. des Saints*, *art.* 21, *pag.* 107. — 2. *Troisième écrit*, *n.* 7. — 3. *De cas. diab.*, *cap.* 4. — 4. *De vol.*, *pag.* 116. — 5. *De Conc.*, *etc.*, *cap.* 13. — 6. *De dil. Deo*, *cap.* 1, *n.* 1.

1. *De dil. Deo*, *cap.* 7, *n.* 17. — 2. *In* 1, *q.* 3, *n.* 17. — 3. *In* 3, *dist.* 27, *q. unic.*, *p.* 643. — 4. *Lib.* 3, *dist.* 23, *q. un.*, *Sch.* 3. — 5. *Tract.* 2. *de spe. disp.* 1. *speculat.*, *sec.* 3, *n.* 2, *etc.* — 6. *Idem*, *num.* 4.

» *in commodum amantis.* » Dans la suite[1] : « L'a» mour que la charité a pour elle-même ne regarde » pas prochainement le propre bien de la nature : » *bonum proprium naturæ :* mais le bien ou l'hon» neur divin, ou la divine excellence : mais cet » amour (celui d'espérance) regarde proprement : » *propriè attendit :* à la raison de propre intérêt : » *rationem proprii commodi.* » Il est clair, par tous ces passages, que l'intérêt propre ne veut rien dire de naturel, mais qu'il est mis expressément pour établir l'objet surnaturel de l'espérance chrétienne. S'il ne fallait que cinquante passages de cette nature, ou de cet auteur, ou des autres modernes, on les produirait sans peine : je marquerai encore Sylvius, parce que l'auteur paraît s'y fier beaucoup.

XXXV. *Sentiment de Sylvius souvent cité par l'auteur.* — Pour justifier l'espérance contre les luthériens, qui soutenaient que c'était mal fait d'agir pour la récompense, il établit ces propositions[2] : « Il n'est pas permis d'avoir pour la fin » dernière de son amour, la récompense de la vie » éternelle, parce que la vie éternelle et la propre » vision de Dieu n'est pas Dieu même, et nous » devons aimer Dieu pour lui, quand même il ne » nous en reviendrait aucun intérêt : *dato quod no» bis nihil commodi proveniret :* » où visiblement *l'intérêt, commodum*, n'est pas un objet naturel, mais l'objet surnaturel de l'espérance.

Pour définir l'amour mercenaire ou intéressé il décide[3], « ou bien, avec saint Thomas, que c'est » celui qui a pour motif les biens temporels, ou » qu'improprement c'est celui qui regarde telle» ment la récompense, qu'il ne laisse pas d'aimer » Dieu pour lui-même quand la récompense ne lui » serait pas proposée. »

XXXVI. *Sentiment de saint Bonaventure rapporté par le même Sylvius.* — Il allègue saint Bonaventure, dont voici le sentiment. Ce séraphique docteur *demande si la charité peut être mercenaire*[4] : et il conclut avec distinction, que si par le mot *de mercenaire*, *mercimonia*, on entend la récompense créée ; la charité n'est pas mercenaire ; mais que « si l'on entend la récompense incréée, » qui est Dieu même, selon cette parole dite à » Abraham : *Je suis ta très-grande récompense : il » n'y a nul inconvénient à dire*, que la charité est » mercenaire. » Telle est la résolution de saint Bonaventure par rapport à la question que nous traitons, et le reste, qu'il ne faut point embrouiller avec cette difficulté, n'y appartient pas.

XXXVII. *Conclusion de Sylvius : la charité toujours désintéressée par l'autorité expresse de saint Paul.* — Selon cette décision de saint Bonaventure, Sylvius conclut avec saint Paul, « que la » charité ne cherche point son intérêt : non, dit» il[5], qu'elle ne cherche point la récompense, mais » parce qu'elle n'est point attachée à ses propres » intérêts : *quòd non studeat privatis commodis :* » en négligeant ou estimant moins le bien commun » qui est Dieu : *neglecto vel postposito bono com» muni :* » de sorte que l'affection où l'on cherche son intérêt propre en le rapportant à Dieu n'a rien que de juste, et qu'elle est aussi manifestement surnaturelle.

XXXVIII. *Raison de cette doctrine de l'Ecole : principe de conciliation entre toutes les expressions des docteurs sacrés.* — Telle est la doctrine commune de l'Ecole ; et si l'on en veut enfin savoir la raison, c'est, en peu de mots, que la charité, qui est la plus parfaite des vertus, ayant dès là pour objet le bien le plus excellent ; et Dieu en lui-même étant sans doute plus excellent que Dieu en nous, puisqu'en lui-même il est infini et ne peut nous être communiqué que d'une manière finie : il s'ensuit que la charité doit avoir pour objet essentiel Dieu en tant qu'il est bon en soi, et non Dieu en tant qu'il nous rend heureux.

De quelle sorte maintenant l'idée de Dieu comme bienfaisant et béatifiant, revient à celle de Dieu comme bon en soi et fait une de ses excellences, ce n'est pas notre question présente. Nous l'avons suffisamment expliqué ailleurs[1] : et c'est assez en ce lieu que nous voyions la raison qui détermine l'Ecole à faire de Dieu parfait en soi sans rapport à notre intérêt, l'objet essentiel de la charité. Nous avons aussi marqué le principe pour concilier toutes les expressions des docteurs sacrés[2], et ce n'est pas de quoi il s'agit.

XXXIX. *Idées de l'Ecole conformes à saint Paul.* — Si de là l'Ecole conclut que l'espérance regarde notre intérêt propre, et que cet intérêt propre est surnaturel comme étant l'objet d'une vertu théologale, elle ne fait que suivre saint Paul, qui dit *que la mort lui est un gain*[3], parce qu'elle lui donne *Jésus-Christ qu'il a tant envie de gagner : ut Christum lucrifaciam*[4] : et que *la piété est utile à tout, à cause qu'elle a des promesses de la vie présente et de la future*[5] : d'où le même apôtre infère après, que la *piété est un grand gain*[6]. Au reste, je ne prétends point que ces idées soient contraires à celles de quelques Pères, qui donnent ordinairement à la béatitude éternelle une dénomination plus excellente que celle d'intérêt. Tout cela se conciliera parfaitement quand nous traiterons à fond la question, et il suffit ici de montrer, selon les idées de l'Ecole, que le mot de gain, ou de profit, ou d'intérêt, ou d'utilité, ne désigne rien de naturel, mais désigne le propre objet de l'espérance chrétienne, et qu'on peut regarder son intérêt propre par le motif surnaturel de l'espérance, sans affaiblir la charité, pourvu qu'on rapporte enfin ce cher *intérêt* à la gloire de Dieu, comme font universellement non-seulement les parfaits, mais encore tous les justes.

XL. *Sentiment conforme de saint François de Sales.* — Il n'y a nul doute que saint François de Sales n'ait suivi ces idées de l'Ecole, lorsqu'il a traité expressément cette matière dans le livre de l'*Amour de Dieu*, et qu'il définit *l'amour d'espérance*, un amour « qui va à Dieu, et aussi qui » retourne à nous : qui a son regard à la divine » bonté, mais qui a l'égard à notre utilité[7] : » où il est clair qu'il ne parle pas dans des vues naturelles ; mais de celles de l'espérance chrétienne. Sur ce fondement, et au même sens il ajoute :

1. *Tract.* 2, *de spe. disp.* 1. *speculdt.*, *sec.* 3, *num.* 9. — 2. 2. 2. *q.* 27, *art.* 3, *p.* 170. — 3. *Idem.* — 4. *Dist.* 27, *art.* 2, *q.* 2. — 5. *Idem, ad* 3.

1. *Vid. Summa doct.*, *n.* 8 ; *et deuxième écrit*, *n.* 5, *et suiv.* — 2. *Instr. sur les états d'or.*, *liv.* X, *n.* 29, 30. — 3. *Philip.* I. 21. — 4. *Idem*, III. 8. — 5. *I. Tim.*, IV. 8. — 6. *Idem*, VI. 8. — 7. *Am. de Dieu*, *liv.* II, *ch.* 17.

« Il tend certes à notre perfection, mais il prétend » à notre satisfaction : et partant, conclut-il, cet » amour est vraiment amour, mais amour de convoitise et intéressé : » et un peu après : « C'est » un amour de convoitise, mais d'une convoitise » sainte et bien ordonnée : notre intérêt, ajoute- » t-il, y tient quelque lieu, mais Dieu y tient le » rang principal : » tout au contraire de la charité, » laquelle, dit-il[1], est une amitié, et non pas un » amour intéressé : » c'est donc ainsi que prenant toutes les idées de l'Ecole, il reconnaît, avec les docteurs que nous avons vus, un intérêt divin et surnaturel dans l'objet essentiel de l'espérance, lequel ne se trouve point dans celui de la charité.

XLI. *Que l'auteur a suivi ces idées de l'Ecole dans les Maximes des Saints.* — Notre auteur qui fait profession de suivre saint François de Sales, avait pris naturellement après lui ces communes idées de l'Ecole dans les *Maximes des Saints*. Tout le monde a entendu de cette sorte son *Exposition des divers amours*, et ses trois premiers articles qui sont le fondement de son livre, et dont les idées règnent partout. Certainement quand il dit que « les motifs de l'intérêt propre sont répandus dans » tous les livres de l'Ecriture sainte[2] ; » il ne peut pas avoir entendu que Dieu y recommandât un autre intérêt que celui du salut éternel. Car pour cet amour naturel, qui fait maintenant tout le dénouement du nouveau système, il n'a pas seulement tenté de le prouver par l'Ecriture, et il n'oserait dire qu'il y en ait un seul mot dans les saints livres. Il ne se trouve non plus dans aucune des prières de l'Eglise, où l'auteur reconnaît partout *l'intérêt propre*. L'intérêt propre que l'on y recherche n'est autre partout que le salut, et l'effet des promesses de l'Evangile. Je ne parle pas ici de la tradition, où l'auteur prétend trouver *son amour naturel :* car nous ferons voir bientôt, que, parmi tant de passages qu'il cite, il ne l'a jamais trouvé en aucun, et ne l'infère que par des conséquences mal tirées. Quoi qu'il en soit, il est bien constant que ce n'est point l'amour naturel, mais l'amour surnaturel des récompenses que l'Ecriture inculque dans tous ses livres, et l'Eglise dans tous ses vœux, aux enfants de la promesse.

XLII. *Suite des principes de l'auteur.* — Qu'on prenne la peine de suivre l'auteur dès le commencement de son livre jusqu'à la fin, on verra partout le même sens. Qu'est-ce qu'il faut rapporter à Dieu, selon les *Maximes des Saints*[3]? est-ce assez de lui rapporter l'amour naturel qu'on a pour soi-même? non sans doute. Ce qu'il lui faut rapporter par la charité, c'est le désir surnaturel de son salut et de son bonheur éternel : ainsi le propre bonheur dans l'éternité, et le propre intérêt, c'est la même chose. Tout cadre avec cette idée; c'est en ce sens que « l'intérêt propre est le motif principal » et dominant de l'amour qu'on nomme d'espé- » rance[4]. » Il s'agit de l'espérance chrétienne, où l'on ne mettrait pas un amour naturel comme dominant. Il cesse de dominer lorsqu'on « ne cher- » che son bonheur propre que comme un moyen » subordonné à la gloire du Créateur[5] : » ainsi *l'intérêt propre et le bonheur propre* sont toujours termes synonymes : et l'espérance chrétienne cherche son propre bonheur par le motif qui lui fait chercher son propre intérêt. C'est ce qui produit à la fin, *l'intérêt propre éternel*[1], ou, ce qui est la même chose, *l'intérêt propre pour l'éternité*[2], dont nous avons tant parlé. Il n'y a rien là de nouveau : ce sont les idées de l'Ecole : ce sont celles des mystiques, si l'on compte saint François de Sales comme un des plus excellents : il était scolastique aussi et attaché à l'Ecole, où l'on a vu l'utilité propre, *proprium commodum*, comme l'objet de l'amour chrétien et surnaturel de l'espérance, et il n'y a point d'autre mot pour expliquer en latin, ce qu'on appelle en français le propre intérêt.

XLIII. *Comment on a été forcé d'abandonner, dans l'*Instruction pastorale *ces idées des* Maximes des Saints. — Que si l'on demande après cela d'où vient que l'auteur, qui avait pris naturellement ces idées, les rejette maintenant avec tant de force : c'est qu'il en avait abusé; c'est qu'il les avait outrées. L'Ecole avait dit que dans l'amour d'espérance on cherchait son intérêt propre, mais elle n'avait pas dit qu'on en dût exclure le motif, quand on serait arrivé au pur et parfait amour[3]. Le premier est une doctrine innocente et suivie de toute l'Ecole : le second est une doctrine manifestement erronée, où l'on exclut de l'état de perfection l'espérance avec son motif. Ainsi quand on avait dit[4], qu'il « fallait laisser les âmes dans » l'exercice qui est encore mélangé du motif d'in- » térêt propre, tout autant de temps que l'attrait » de la grâce les y laisse : » le mal n'était pas d'appeler un intérêt propre, le salut que toute l'Ecriture et les prières de l'Eglise nous recommandent, puisque c'est parler le langage commun de l'Ecole : l'erreur est de dire que ce motif ne soit donné aux fidèles que pour un temps, et que l'attrait de la grâce n'y laisse plus les parfaits[5]; car c'est ce qui fait cesser l'espérance avec son motif, contre cette parole expresse de l'Apôtre : « Trois » choses demeurent, la foi, l'espérance et la cha- » rité : *tria hæc*[6]. » Cette erreur règne dans tous les passages où le motif de la crainte est banni de l'état du pur amour avec celui de l'espérance, c'est-à-dire par tout le livre. Ainsi l'on ne peut plus dire avec l'Ecole, que le motif d'intérêt propre soit surnaturel[7], parce qu'alors partout où l'on ôterait l'intérêt propre, il entraînerait avec soi la ruine du bien surnaturel avec celle de l'espérance : on s'est vu contraint par ce moyen, à abandonner l'Ecole dont on voulait naturellement s'appuyer : il a fallu forcer le langage pour n'avoir pas tort : et voilà sans déguisement, ce qui a produit les deux systèmes opposés : celui du livre, et celui de l'*Instruction pastorale*.

XLIV. *Equivoques inévitables et vaines distinctions du français et du latin sur l'intérêt propre.* — Le malheur est que, dans ces explications forcées, il y a toujours au premier aspect, quelque chose qui ne s'entend pas. C'est qu'en promettant de tout définir, on a seulement oublié les mots sur lesquels on convient que tout roulait. On s'en est pris à notre langue[8]. Mais le terme d'intérêt y

1. *Am. de Dieu, liv.* II, *ch.* 22. — 2. *Max. de Saints, art.* 3, *p.* 33. — 3. *Idem*, *p.* 18. — 4. *Ibid.*, *p.* 4, 5, 6. — 5. *Ibid.*, *p.* 8.

1. *Max. des Saints*, *p.* 73. — 2. *Idem*, *p.* 90. — 3. *Ibid.*, *p.* 15, 40, *etc.* — 4. *Ibid.*, *p.* 33. — 5. *Ibid.*, *p.* 33, 36. — 6. *I. Cor.*, XIII. 13. — 7. *Max. des Saints*, *p.* 15, *etc.* — 8. *Inst. past.*, *n.* 3.

étant déterminé par le sujet, et devenant ou bas ou relevé ou indifférent par ce rapport, il a fallu recourir à quelque chose de plus mystérieux, et s'appuyer « des meilleurs auteurs de la vie spiri- » tuelle, qui ont écrit en notre langue, » chez lesquels le mot « d'intérêt propre signifie un amour » naturel de soi-même[1]. » Mais qui a fixé ce langage? quelque auteur a-t-il défini l'intérêt propre en ce sens? Pour moi je le trouve comme vicieux en plusieurs endroits de saint François de Sales : et surtout dans le *Traité de l'Amour de Dieu*[2]. J'y trouve aussi l'intérêt comme vertueux et surnaturel dans la définition de l'espérance et de la charité; mais pour cette signification qui affecte l'intérêt propre à un amour naturel et innocent de nous-mêmes, le mystère m'en est inconnu. En tout cas, quatre ou cinq mystiques qu'on ne lit point ne feraient pas un usage dans la langue : et au fond pourquoi ne pas avertir de ce langage mystique? quelques lignes de plus ne devaient pas être épargnées, puisqu'elles eussent illuminé tout le discours. Je n'ai rien expliqué, dit-on, parce que j'ai supposé que tout le monde m'entendrait; mais cependant on n'a point entendu, et toute l'Eglise en est dans le trouble.

Voilà les minuties où l'on nous réduit dans une matière si importante : mais quoi, faudra-t-il encore faire différence entre le latin et le français? Nous trouvons partout l'intérêt propre en latin, comme l'objet vertueux et surnaturel de l'espérance chrétienne; les auteurs latins n'ont point d'autres termes pour expliquer l'intérêt propre, que ceux-ci : *Proprium commodum*, *utilitas propria*. Faut-il penser autrement en latin qu'en français, ou qu'on explique en français le *commodum proprium*, autrement que par *le propre intérêt?* Ainsi tout se brouille chez l'auteur : et cependant il faudra croire qu'il a toujours eu en vue l'idée qu'il nous donne, dès qu'il a commencé son livre, sans jamais en avoir dit un seul mot, et en avouant que quelquefois il a pris le sens opposé.

XLV. *Mêmes équivoques sur le terme* MOTIF. — Le même accident est arrivé à ce terme, *motif;* « je ne l'ai pas employé en cet endroit comme » l'Ecole; » et il en apporte encore pour raison l'usage de notre langue : « Quand, dit-il[3], on n'est » excité que par l'amour naturel, on agit par le » motif de l'intérêt propre : quand on n'est excité » que par un amour surnaturel, on agit par un » motif désintéressé. » Voilà un langage bien nouveau. « Ce langage, continue-t-il, m'a paru le plus » sensible, et le plus proportionné aux mystiques » qui ne sont point accoutumés à celui de l'Ecole : » c'était pour eux que j'écrivais, afin qu'ils ap- » prissent à se précautionner contre l'illusion. » L'auteur aura toujours de bonnes raisons, soit qu'il suive le langage de l'Ecole, soit qu'il l'abandonne : mais en trouvera-t-il de bonnes, pour ne point définir des termes douteux, et qu'on prend en certains endroits d'une façon, et en d'autres endroits d'une autre? N'était-ce pas là le meilleur moyen d'éviter les illusions qu'on craignait pour les mystiques? où en sommes-nous? n'aurait-on pas plus tôt fait d'avouer sincèrement ce qu'aussi bien tout le monde voit, et de donner gloire à Dieu.

XLVI. *Erreur de l'auteur sur la béatitude, établie, détruite, et rétablie par ses principes.* — Il semblait que l'auteur se fût corrigé de l'erreur qui règne partout dans son livre, qu'on se peut tellement désintéresser du motif de la béatitude, « qu'on » aimerait Dieu également, quand on saurait qu'il » voudrait rendre malheureux ceux qui l'aiment[1] : » en sorte que ces motifs demeurent « séparés réel- » lement, encore que les choses ne le puissent » être[2]. » Par là il se soulevait contre les lumières naturelles et surnaturelles, qui décident invinciblement que l'homme veut être heureux, et ne peut pas ne le pas vouloir; ce que toute la théologie, et avec elle la philosophie reconnaissent pour la fin dernière. L'auteur semblait s'être corrigé d'une erreur qui offense la nature, en disant « qu'on ne peut pas ne pas s'aimer soi-même, ni » s'aimer sans se désirer le souverain bien[3]; ni ja- » mais disconvenir du poids invincible d'une ten- » dance continuelle à sa béatitude[4], » que saint Augustin établit : mais pour montrer qu'il revient toujours à ses premières idées, il avance encore dans son *Instruction pastorale*, que « si on ne pou- » vait jamais aimer sans le motif de notre béatitude, » les souhaits de Moïse et de saint Paul n'auraient » aucun sens réel[5]; » sans vouloir entendre qu'en les prenant même selon l'interprétation de l'auteur, qui, comme on verra bientôt, n'est pas certaine, le sens en est réel, mais expressif d'une simple velléité, et d'un impossible qui ne peut ôter réellement la béatitude d'entre nos motifs. Les autres raisons qu'il ajoute, montrent bien qu'on peut quelquefois ne penser pas actuellement à sa béatitude, mais non pas qu'on puisse s'arracher du cœur une chose que la nature, c'est-à-dire Dieu même, y a attachée.

XLVII. *Que la proposition, où l'amour de pure concupiscence est mis au rang des préparations à la justification, est inexcusable selon les principes de l'auteur.* — On a repris justement l'auteur d'avoir enseigné *que l'amour de pure concupiscence*, quoiqu'il *soit une impiété et un sacrilége, prépare à la justice*[6]. Qu'y avait-il à répondre, sinon qu'on s'était trompé, en parlant ainsi, et que cette proposition était condamnée par toutes les décisions qui rapportent au Saint-Esprit la préparation à la justice? Mais l'auteur, qui a toujours de bonnes raisons, au lieu de s'humilier s'excuse, en ce qu'il a dit « que c'est une préparation qui n'a rien de » positif et de réel, mais qui lève seulement l'obs- » tacle des passions violentes, et nous rend pru- » dents pour connaître où est le véritable bien[7]. » Mais si l'on peut excuser de telles erreurs, on pourra encore excuser ceux qui ont été condamnés pour avoir dit, non-seulement que la crainte que le Saint-Esprit imprime dans le cœur, mais encore celle qui selon l'auteur *vient de la nature*[8], prépare à la justice. Les chutes les plus affreuses, comme celles du reniement de saint Pierre, y prépareront, parce qu'elles l'ont en quelque façon rendu prudent pour connaître sa faiblesse et son

1. *Inst. past.*, *n.* 20. — 2. *Liv.* XI, *ch.* 14; *Liv.* II, *ch.* 17, 22. — 3. *Instr. past.*, *n.* 4.

1. *Max. des Saints*, *p.* 11. — 2. *Idem*, *p.* 28. — 3. *Instr. past.*, *n.* 11. — 4. *Idem*, *n.* 20, *p.* 47. — 5. *Ibid.*, *n.* 7. — 6. *Max. des Saints*, *p.* 17; *Inst. past.*, *n.* 8. — 7. *Idem.* — 8. *Inst. past.*, *n.* 20, *p.* 66.

orgueil : tout le langage théologique sera renversé; et parce que Dieu est si puissant qu'il tourne le péché en bien à ses élus, tous les crimes seront des préparations à la justice chrétienne.

XLVIII. *Vaines défaites sur la proposition erronée qui attribue au vice de la cupidité tout ce qui ne vient pas de la charité.* — J'avais toujours espéré que si l'auteur avait à donner une explication, par laquelle il improuvât quelqu'une de ses erreurs, ce serait du moins celle-ci, où il applique à l'espérance chrétienne le principe de saint Augustin[1], qui attribue à la cupidité tout ce qui n'est pas de la charité. Mais non, il n'a tort en rien, et sans vouloir retrancher une seule syllabe de son livre, il excuse cet endroit à cause qu'il y a pris « par le » terme de charité tout amour de l'ordre considéré » en lui-même[2], » soit qu'il soit de grâce ou de nature, et qu'il se rapporte à Dieu, ou non; et il croit se bien laver de cette erreur, parce qu'il ne s'est *servi qu'une fois de ce langage*, et par rapport aux *paroles de saint Augustin*, qui est sans doute de tous les Pères le plus éloigné d'appeler du nom de charité, autre chose que le don céleste que le Saint-Esprit répand dans les cœurs. Nous traiterons encore une fois ce passage de notre auteur, quand il s'agira de montrer les erreurs du nouveau système de son *Instruction pastorale*.

XLIX. *Faux principe pour excuser le trouble involontaire de Jésus-Christ.* — Il est si éloigné de vouloir avouer une seule faute, qu'il s'excuse même sur le trouble involontaire de la sainte âme de Jésus-Christ[3]. « Ceux qui ont, dit-il[4], ajouté » ce terme dans mon livre, ont voulu dire seule» ment que le trouble de Jésus-Christ, qui était » volontaire en tant qu'il est commandé par sa » volonté, était involontaire en ce que sa volonté » n'en était pas troublée : » sens étrange, et également inouï parmi les théologiens et les philosophes. « Mais, poursuit l'auteur, je n'ai aucun in» térêt de défendre cette expression, qui ne vient » pas de moi; ceux qui ont vu mon manuscrit ori» ginal en peuvent rendre témoignage : » on passe tout à un auteur quand on écoute seulement de telles excuses. Si cette expression n'est pas de lui, qui l'aura mise dans son livre? à qui donne-t-on de pareilles libertés? qui ose les prendre de soi-même, et insérer une telle erreur dans l'ouvrage d'un archevêque? Qui que ce soit, après tout, qui aurait pu mettre un dogme si insupportable dans un livre de cette importance, ne l'aura pas fait sans en donner avis à l'auteur. Il devait donc parler d'abord, et cent *errata* n'eussent pas suffi pour effacer une telle faute; mais il n'a paru nulle diligence pour désabuser le public, et l'on ne s'est plaint que contraint par la clameur publique; encore est-ce d'une manière si faible, qu'on ne se défend que pour la forme. « Plusieurs, dit-on[5], » ont été mal édifiés, » pour exprimer la chose telle qu'elle était, il fallait dire que ces *plusieurs* c'était tout le monde : que ce qu'on appelle mal édifié, ce fut un soulèvement universel des savants et des ignorants, des théologiens et du peuple : tel qu'il arrive dans les nouveautés les plus scandaleuses. Après cela, loin de détester un dogme qui n'était jamais sorti d'une bouche catholique, on y cherche encore un bon sens : « on a voulu dire, que le » trouble de Jésus-Christ, qui était volontaire en » tant qu'il était commandé par sa volonté, était » involontaire en ce que sa volonté n'en était pas » troublée. » Mais qui jamais a parlé de cette sorte? dit-on ce qu'on veut en théologie? peut-on parler sans auteur, et contre la doctrine des saints? Cette opinion, que Sophronius, patriarche de Jérusalem, appelle *abominable*, avec l'approbation du VIe concile général[1], va devenir orthodoxe. On dira, quand on voudra, que la mort de Jésus-Christ est forcée et involontaire, parce qu'elle n'est pas communiquée à la volonté; que la volonté n'est pas morte, et n'a pas été troublée de la mort; et que ne dira-t-on pas, si on donne lieu à ces raffinements? un chrétien, un évêque, un homme a-t-il tant de peine à s'humilier?

L. *Que le trouble involontaire de Jésus-Christ fait partie du système de l'auteur.* — « Cette expres» sion, dit l'auteur[2], n'a aucune liaison avec mon » système : » mais au contraire en l'ôtant, la suite est ôtée à tout le discours. On y veut donner *Jésus-Christ comme notre parfait modèle*[3], dans la séparation de la partie supérieure de l'âme d'avec l'inférieure : on y veut montrer en nos âmes cette séparation, en tant que *les actes de la partie inférieure* qui *sont aveugles et involontaires*[4], n'entraînent pas le consentement de la partie supérieure qui demeure en paix : on en veut prouver la séparation par l'exemple de Jésus-Christ *notre modèle*; on veut faire expirer sur la croix avec Jésus-Christ, les âmes où se trouve *cette impression involontaire de désespoir*[5], dont nous venons de parler : et l'on ne sait où trouver cette conformité avec Jésus-Christ, si Jésus-Christ lui-même ne l'a pas portée. Voilà ce qui a fait naître ce trouble involontaire du Sauveur, qui devait être le modèle du nôtre.

SECTION V.

*Autres espèces d'erreurs que l'*Instruction pastorale *rend inexcusables, et premièrement sur la contemplation.*

LI. *Suppression de la vue distincte et de la foi explicite de Jésus-Christ.* — On voit donc qu'il n'y a point de soulagement pour le livre dans l'*Instruction pastorale*, puisque les excuses mêmes convainquent l'erreur et l'augmentent. Voyons, puisque nous en sommes sur Jésus-Christ, si l'auteur a bien remédié à ce qu'il enseigne touchant la soustraction des actes qui nous y unissent. La foi explicite en Jésus-Christ est le fond, la consolation, et le soutien de la vie chrétienne en tous ses états; c'est le fondement dont saint Paul a dit, *qu'on n'en peut poser un autre*[6]. Nous avons vu, dans l'*Instruction sur les états d'oraison*[7], que les quiétistes de nos jours, et l'auteur du *Moyen court* plus que tous les autres, ont heurté contre cette pierre, et s'y sont brisés. Voyons si M. l'archevêque de Cambrai a condamné cette erreur, ou lui a cherché des excuses; et sans rien dire de nous-mêmes, faisons seulement parler les faits. Il a dit

1. *Max. des Saints*, p. 7. — 2. *Instr. past.*, n. 9. — 3. *Max. des Saints*, p. 122. — 4. *Instr. past.*, n. 19. — 5. *Idem.*

1. *Conc.* VI, *act.* II. — 2. *Instr. past.*, n. 19. — 3. *Max. des Saints*, p. 121, 122. — 4. *Idem*, p. 123. — 5. *Ibid.*, p. 90. — 6. *I. Cor.*, III. 11. — 7. *Liv.* I, n. 2 *et suiv.*

que les âmes contemplatives sont privées non-seulement de *la vue sensible et réfléchie*, mais encore précisément *de la vue simple et distincte de Jésus-Christ*[1] : par conséquent de la foi explicite. Il ajoute, qu'en deux états, dans celui des contemplatifs commençants et dans celui des épreuves, on est privé de cette vue, ce qu'il confirme par ces termes : « Hors ces deux cas, l'âme la plus élevée » peut dans l'actuelle contemplation être occupée » de Jésus-Christ présent par la foi[2] : » elle peut donc dans ces deux cas, ne s'occuper plus de la foi en Jésus-Christ qui le rend présent. N'est-ce pas un assez grand malheur de trouver deux cas où la foi en Jésus-Christ n'est plus dans l'âme? Mais en voici un troisième : « Dans les intervalles où la » pure contemplation cesse; l'âme est encore occu- » pée de Jésus-Christ; » entendez toujours de Jésus-Christ rendu présent par la foi; car c'est là de quoi il s'agit : ainsi la foi qui le rend présent est regardée comme incompatible avec *la pure contemplation*, et ne revient que dans les *intervalles* où elle cesse. Qu'on dise que ce n'est pas là un quiétisme formel, et une des propositions condamnées dans les Béguards[3], que l'âme qui est occupée de *Jésus-Christ déroge à sa haute contemplation.*

Voyons maintenant les excuses de l'*Instruction pastorale*. Elle dit premièrement *que ces privations ne sont pas réelles*[4] : mais c'est là une explication directement contraire au texte, où il paraît clairement que l'âme n'est plus occupée de la vue distincte de Jésus-Christ, et de la foi qui le rend présent. C'est donc là une de ces sortes de dénégations qui servent à la conviction d'un coupable, où le déni d'un fait évident marque seulement le reproche de la conscience. Il ajoute que *ces privations ne sont qu'apparentes et passagères :* pour *apparentes*, on voit le contraire : il se réduit à les faire passagères, ajoutant que *ces privations ne sont pas longues, et que Jésus-Christ revient bientôt* pour être la plus fréquente *occupation des âmes parfaites : il revient bientôt;* il avait donc disparu : on n'y pensait plus; et toute l'excuse est, que ces privations ne sont pas longues : ce que l'on confirme dans un *errata*, qu'il faut rapporter au long pour l'instruction du lecteur.

LII. *Paroles de l'*ERRATA *sur la page* 33. — Après ces mots, *âmes parfaites*, l'auteur met ceux-ci : *« Ajoutez :* car les épreuves sont courtes par elles- » mêmes; voici ce que j'en ai dit : elles ne sont » que pour un temps, pages 75 et 79; plus les âmes » y sont fidèles à la grâce pour se laisser purifier » de tout intérêt propre par l'amour jaloux, plus » les épreuves sont courtes : c'est d'ordinaire la » résistance secrète des âmes à la grâce sous de » beaux prétextes; c'est leur effort intéressé pour » les appuis sensibles dont Dieu veut les priver, » qui rend leurs épreuves si longues et si doulou- » reuses : car Dieu ne fait point souffrir sa créature » pour la faire souffrir. » Voilà ce que l'auteur ajoute à son texte dans son *errata;* et il y ajoute encore ces mots en d'autres caractères : « Les » épreuves sont donc courtes, et il n'y a que les » âmes infidèles qui les allongent en résistant à » Dieu : elles doivent donc alors s'imputer la pri- » vation d'une vue fréquente de Jésus-Christ, non » à la nature de l'épreuve, mais à leur fidélité. Si » les épreuves en général sont courtes, le dernier » excès de l'épreuve, dans lequel seul on est privé » de cette vue familière de Jésus-Christ, est encore » beaucoup plus court. »

LIII. *Réflexions sur cet* ERRATA : *qu'on y avance sans raison que les épreuves sont courtes.* — Voilà ce qui arrive quand on a mal dit : on biaise, on dissimule, on déguise, on cherche à s'expliquer, on ne peut jamais se satisfaire : d'inquiètes réflexions vous font faire dans un *errata*, de longues réponses, où, à force de répéter la même chose, on espère la rendre enfin plus intelligible, et on ne fait que tout embrouiller.

Qu'ainsi ne soit : pesons les paroles de ce long *errata. Les épreuves sont courtes par elles-mêmes; elles ne sont que pour un temps :* ce dernier est vrai; mais ce temps peut être fort long. Le Père Jean de la Croix *les fait durer quelques années*[1], avec ces effroyables impuissances, que l'auteur s'obstine à nier malgré tous les spirituels. Par la *Chronique de Saint-François*, ce saint y est demeuré trois à quatre ans : les effroyables aridités de sainte Thérèse, durant quinze ans, ne sont ignorées de personne. Il ne faut donc pas hasarder de dire *que les épreuves sont courtes par elles-mêmes*, puisque *par elles-mêmes*, elles ne sont que ce que Dieu veut : lui seul en sait la durée, et les âmes qui les souffrent n'y voient point de fin. Ce n'est donc point par raison, qu'on assure *que les épreuves sont courtes par elles-mêmes :* c'est parce qu'on a besoin de leur brièveté, pour servir d'excuse à la privation *de la foi qui rend Jésus-Christ présent.* Toute la doctrine de l'auteur se tourne à faire voir qu'il n'a pas failli, et il faut que tout cède à ce dessein.

LIV. *Suite de ces réflexions, et des erreurs de l'auteur.* — « J'ai dit, continue-t-il, que c'est d'or- » dinaire la résistance de ces âmes à la grâce de » l'épreuve qui rend leurs épreuves si longues, et » qu'elles doivent s'imputer la privation » dont il s'agit. Vous l'avez dit; mais sur quoi l'avez-vous fondé? Qui vous a dit que Dieu suivra vos lois, et modérera les épreuves à votre gré? êtes-vous le conseiller du Seigneur, et qui vous a dit qu'il entrera dans vos voies? Mais il a dit *d'ordinaire :* il l'a dit gratuitement, comme tout le reste. Mais en tout cas il se perd par cette réponse : car si pour d'autres raisons, qui passent l'intelligence des hommes, Dieu fait durer les épreuves pendant un long temps, et pendant des années entières, pourquoi faut-il que des âmes chrétiennes soient privées de la vue distincte de Jésus-Christ, et de la foi qui le rend présent? On ne fait donc que s'embarrasser par des réponses entortillées, et les excuses, ici comme ailleurs, sont de nouveaux égarements.

LV. *Erreur sur les intervalles de la contemplation, et sur les commençants.* — Mais ces épreuves ont des intervalles : qui nous en a dit les distances? S'il faut perdre Jésus-Christ de vue, ce doit être dans de rapides moments et dans de sou-

1. *Max. des Saints*, p. 194 *et suiv.; Instr. past.*, n. 18. — 2. *Max. des Saints*, p. 109. — 3. *Clem.* Ad nostrum; *de hæret.* — 4. *Instr. past.*, n. 18.

1. *Obscure nuit, liv.* II, *ch.* 7, *p.* 283.

dains transports : mais Jésus-Christ doit faire le fond, et comme parle saint Paul, le corps de toute la vie chrétienne. Pourquoi tant tourner pour excuser ceux qui s'en éloignent? et faut-il qu'un tel personnage donne de l'autorité à ces illusions? Qu'on ne nous dise donc point que les épreuves durent peu, et leurs extrémités encore moins : Dieu les fait durer autant qu'il veut, selon ses conseils cachés, et il n'a pas peur de pousser les âmes trop loin, puisque l'excès de leurs peines ne peut jamais épuiser celui de ses grâces. Mais quand les épreuves dureraient peu, qui nous a dit qu'il en soit de même des contemplatifs commençants? Veut-on encore déterminer combien de temps Dieu voudra tenir les âmes en cet état, et combien ce noviciat doit durer? M. de Cambrai a-t-il oublié « que le passage de la méditation à la contempla- » tion est d'ordinaire long, imperceptible et mé- » langé de ces deux états[1]? » On croyait que les Articles d'Issy auraient donné des bornes à ces subtilités : il y était dit si expressément que la foi explicite en Jésus-Christ était de tous les états, et de celui de la contemplation comme des autres[2], sans en excepter les commencements. Jésus-Christ est l'*alpha* et l'*oméga*[3]; si c'est par lui que l'on finit, c'est aussi par lui que l'on commence. Pourquoi le rejeter dans les intervalles *où la pure contemplation cesse*, comme si Jésus-Christ en était indigne? On sèche quand on entend sortir ces discours d'une telle bouche : n'aurait-on pas plus tôt fait d'avouer une faute humaine, que d'y chercher des excuses, quand on sent qu'on ne peut la couvrir?

LVI. *Si l'imperfection des commençants peut être une exclusion de Jésus-Christ.* — On croit dire une chose rare, et se montrer bien pénétrant dans les voies de Dieu, quand on assure que ce n'est pas la perfection, mais plutôt l'imperfection de la contemplation naissante qui en exclut Jésus-Christ[4] : sans doute on éludera par ce moyen la condamnation des Béguards, qui attribuaient cet éloignement de Jésus-Christ à la hauteur de la contemplation : faiblesse, illusion, absurdité; comme s'il était meilleur de bannir Jésus-Christ par imperfection que par perfection, et qu'en quelque sorte qu'on éloigne la foi qui le rend présent, ce ne soit pas toujours éluder l'obligation de s'unir à lui par des actes exprès, soit qu'on soit fort, soit qu'on soit faible; puisque c'est en lui, comme dit saint Paul[5], qu'on croit, qu'on se fortifie, et qu'on arrive à la perfection. C'est sans doute un beau raffinement de dire que, dans la contemplation naissante, « l'âme absorbée par son goût sensible pour » le recueillement, ne peut encore être occupée de » vues distinctes[6] : » on a peur que Jésus-Christ ne la dissipe : « ces vues distinctes, poursuit-on, » lui feraient une espèce de distraction dans sa » faiblesse, et la rejetteraient dans le raisonnement » de la méditation d'où elle est à peine sortie; » comme s'il valait mieux oublier Jésus-Christ que d'en occuper sa raison. Qu'on est malheureux d'être si ingénieux, si inventif dans les matières de religion, et de se montrer subtil aux dépens de la vérité et de Jésus-Christ! A quoi bon ce raffinement? ignore-t-on que Jésus-Christ est également le soutien des faibles et des forts? Loin de nous distraire, son humanité est faite pour nous attirer au recueillement : et pour faire concourir en un toutes les puissances de notre âme, ses condescendances sont infinies; il faut que les commençants entrent par lui, que les forts s'avancent en lui; et le quitter par état, c'est le comble de l'illusion et de l'erreur.

LVII. *Que l'auteur induit dans la contemplation un pur quiétisme et une attente oisive de la grâce.* — Cet autre endroit ne vaut pas mieux : « La con- » templation pure et directe ne s'occupe volontai- » rement d'aucune image sensible, d'aucune idée » distincte et nominable, c'est-à-dire d'aucune idée » limitée et particulière de la divinité, pour ne s'ar- » rêter qu'à l'idée purement intellectuelle et abs- » traite de l'être qui est sans bornes et sans restric- » tion[1]. » Voilà donc l'objet dont elle s'occupe *volontairement*[2], et par son choix : « il y a d'autres » objets que Dieu présente, et dont on ne s'occupe » que par l'impression de sa grâce[3]; » et ces objets sont les attributs, les trois personnes divines, et les mystères de l'humanité de Jésus-Christ.

L'auteur croit dire quelque chose dans son *Instruction pastorale*, quand il répète ce qu'il enseignait dans son premier livre[4], que « la simplicité » de la contemplation directe de l'être abstrait et » illimité n'exclut point la vue distincte de Jésus- » Christ, et que la contemplation admet tous les » objets que la pure foi nous peut présenter : » de sorte, dit-il[5], que sa « doctrine admet en tout » état, outre la contemplation négative, c'est-à- » dire la vue abstraite de la divinité, un autre » exercice de contemplation où tous les mystères » occupent les âmes. »

Mais cela ne résout point la difficulté : ce qu'il faudrait expliquer, c'est pourquoi cette vue abstraite et illimitée de la divinité est la seule *volontaire* : pourquoi celle de tout autre objet doit être présentée de Dieu, et excitée par une impression particulière de la grâce : pourquoi on ne peut pas s'y déterminer de soi-même, et qu'il faut être à cet égard dans la pure attente de l'impulsion divine.

LVIII. *Vaine distinction entre la grâce commune, quelle qu'elle soit, et les inspirations extraordinaires, qui retombe dans le quiétisme.* — On dira que cette impulsion n'est que l'impulsion de la grâce commune[6] : mais que sert d'appeler cette impulsion ou commune ou extraordinaire, s'il est constant qu'il la faut attendre sans oser se déterminer par la seule bonté de l'objet, ce qui est un pur quiétisme, et une attente oisive de la grâce jusqu'à ce qu'elle se déclare?

Que si l'on dit qu'il faut toujours la supposer, qui ne sait que cela est vrai même à l'égard de la contemplation qu'on appelle pure et directe de l'être abstrait et illimité : de sorte que le *volontaire*, qu'on ôte à l'application aux autres objets, ne peut marquer que la suspension où il faut demeurer à leur égard, et la détermination qu'il faut

1. *Maxim. des Saints*, p. 175. — 2. *Art.* II, III, IV, XXIV. — 3. *Apoc.*, I, 8. — 4. *Max. des Saints*, p. 195. *Inst. past.*, n. 18. — 5. *Ephes.*, IV, 16, *Col.*, II, 19. — 6. *Max.*, p. 194.

1. *Explic. des Max.*, p. 186, 187. — 2. *Idem*, p. 189. — 3. *Ibid.*, p. 187. 188. — 4. *Inst. past.*, n. 18. *Max. des Saints*, p. 186, 188. — 5. *Idem*, n. 18. — 6. *Ibid.*, n. 17.

attendre uniquement du côté de Dieu, sans se mouvoir de soi-même.

LIX. *C'est un quiétisme de réduire les âmes à l'attente de l'attrait hors du cas précis du précepte.* — Cette doctrine règne par tout le livre des *Maximes des Saints*. « Les âmes indifférentes à faire » des actes directs ou réfléchis, en font de réfléchis toutes les fois que le précepte le demande » ou que l'attrait de la grâce y porte[1]. » Je n'ai pas observé en vain qu'il s'agit ici du précepte affirmatif[2], puisque c'est le seul dont l'obligation n'est pas perpétuelle, et à laquelle même, hors des cas fort rares, on ne peut jamais assigner des moments certains. Qu'on m'entende bien : je ne dis pas que l'obligation de pratiquer les préceptes affirmatifs soit rare ; à Dieu ne plaise ; je parle des moments certains et précis de l'obligation ; car qui peut déterminer l'heure précise à laquelle il faille satisfaire au précepte intérieur de croire, d'espérer, d'aimer ; au précepte extérieur d'entendre la messe, et aux autres de cette nature ? Il reste donc que presque toujours pour se déterminer à l'action de grâces, à de certaines attentions et précautions, à s'exciter par son propre soin aux actes de vertus et aux autres actes réfléchis qui font la plus grande partie de la vie, il faille attendre cet attrait de la grâce qui nous y porte.

LX. *Qu'il faut attendre que l'attrait se déclare pour le choix du genre d'oraison : autre pratique du quiétisme.* — Visiblement il le faut attendre dans le choix de l'oraison de pur amour, puisque les âmes ne doivent y être portées par aucun conseil d'un directeur ; « mais qu'il faut laisser faire Dieu, » et ne parler jamais du pur amour, si l'onction » intérieure[3], » c'est-à-dire si l'impulsion et l'attrait n'a précédé la parole : ce qui remet tout à l'instinct d'un chacun, ou à celui d'un directeur.

C'est ainsi que dans tout le livre on accoutume les âmes à agir par impulsion dans un état, c'est-à-dire par fantaisie et impression fanatique : mais on verra encore mieux cette vérité par les principes suivants.

LXI. *Etrange doctrine de l'auteur sur les trois volontés de Dieu et comment elle établit le quiétisme.* — L'auteur, dans la distinction des volontés de Dieu, qui est un des fondements de tout le système, en distingue trois ; » la volonté positive » écrite, qui commande le bien et défend le mal, » et n'est autre que la loi de Dieu, qu'on appelle aussi la volonté signifiée : « celle-là, dit-on[4], est » la seule règle invariable de nos volontés. La seconde volonté de Dieu est celle qui se montre à » nous par l'inspiration ou attrait de la grâce, qui » est dans les justes. La troisième volonté est celle » de simple permission, qui n'est jamais notre rè- » gle. »

Il est étrange qu'on omette ici la volonté de bon plaisir, où les décrets de la Providence se déclarent par les événements des affaires, de la santé, de la maladie, de la mort, et autres semblables, qui sans doute tiennent lieu de règle, puisque tous s'y doivent soumettre ; et l'auteur est inexcusable de l'avoir omise ; mais la manière dont il tâche de la rétablir n'est pas moins mauvaise ; et après avoir posé « qu'on n'a pour règle que les préceptes » et les conseils de la loi écrite, et la grâce ac- » tuelle[1] ; » dans l'*Instruction pastorale*[2], il range sous cette grâce la volonté de bon plaisir.

C'est ce qui était inconnu à toute la théologie : mais le voici en termes exprès[3] : « Nous devons » nous conformer aux volontés de bon plaisir, » quoiqu'elles ne soient pas signifiées ou écrites ; » mais c'est qu'il peut y avoir de l'illusion dans la » manière de reconnaître ces volontés, qui peu- » vent varier suivant les divers attraits de la » grâce. » A quoi il ajoute « que la volonté de bon » plaisir, toujours conforme à la loi, se fait con- » naître à nous par la grâce actuelle. »

On n'avait jamais ouï un tel principe. C'est déjà une grande erreur de prendre *pour règle* la grâce actuelle : elle nous applique à la règle ; mais elle n'est pas la règle, et nous n'avons point d'autre règle que la volonté de Dieu déclarée ou par sa loi ou par les événements qui démontrent la volonté de bon plaisir : mais c'est une erreur nouvelle d'attacher la volonté de bon plaisir à la grâce actuelle : elle n'est pas un moyen de faire connaître à l'homme la volonté de Dieu : on ne discerne pas assez cette grâce : elle se confond trop facilement avec notre inclination ; et ainsi, nous donner pour règle la grâce actuelle, c'est se mettre en danger de nous donner pour règle notre pente et nos mouvements naturels.

C'est là un des abus du quiétisme : sous ce nom de *grâce actuelle*, on a pour guide sa propre volonté, on prend pour divin tout ce qu'on pense ; et c'est là, quoi qu'on puisse dire, un pur fanatisme.

Il est vrai qu'on y met des bornes, en soumettant *la grâce actuelle* à la loi de Dieu ; et c'est quelque chose : mais en même temps tout ce qui peut être tourné à bien ou à mal est à l'abandon, c'est-à-dire la plus grande partie de la vie humaine, le mariage, le célibat, le choix d'un état, d'une profession, d'un directeur qui peut tout, les exercices de la piété, et les autres choses qui font pour l'ordinaire le gouvernement tant civil que religieux, tant public que domestique ou particulier : tout cela, sous le nom de grâce actuelle, est abandonné à la fantaisie d'un directeur ou à la sienne propre.

Voilà sans difficulté un pur quiétisme ; et la différence que j'y trouve, c'est qu'au lieu que l'auteur veut toujours que cette inspiration où l'on apprend la volonté de bon plaisir, c'est-à-dire une des règles de la vie humaine, dépende de la *grâce commune ;* les quiétistes, en cela de meilleure foi, comme ils ne croient cette grâce commune que dans le seul état des parfaits, ne craignent pas de l'appeler extraordinaire : mais au reste tout égal, et on demeure toujours en attente de ce qu'on appelle mouvement divin, c'est-à-dire d'une illusion fanatique.

On ne la peut pas pousser plus loin que fait l'auteur par ces paroles : « Ces âmes (prétendues » parfaites) se laissent posséder, instruire et mou- » voir *en toute occasion* par la grâce actuelle qui » leur communique l'esprit de Dieu[4], » c'est-à-

1. *Max. des Saints*, p. 117, 118. — 2. *Summa doct.*, n. 5. — 3. *Max. des Saints*, p. 35. — 4. *Idem*, p. 150, 151.

1. *Max. des Saints*, p. 65, 66. — 2. *Instr. past.*, n. 3. — 3. *Idem.* — 4. *Max. des Saints*, p. 217.

dire qui leur fait sentir à quoi il les pousse, ou comme il dit ailleurs[1], qui leur découvre sa volonté de bon plaisir et tout ce qu'il veut de nous, et cela comme on vient d'entendre, *en toute occasion* : de sorte que, toutes les fois qu'il s'agit de prendre un parti ou de faire un choix, tous les mouvements de la volonté sont du ressort de l'inspiration particulière.

LXII. *Suite des principes du quiétisme dans la doctrine de l'auteur.* — Il ne faut donc pas s'étonner si celui qui prévient Dieu, avec David, est condamné *d'un demi-pélagianisme* secret : ni si l'on exclut en termes si généraux, les actes que les spirituels appellent de *propre industrie ou de propre effort*[2], sans qu'on doive *rien attendre de soi-même*, et sans réserver autre chose *à l'excitation empressée* que le *seul cas du précepte*[3], qui, comme on a vu, est si rare et si difficile à réduire aux moments précis : car si par *l'excitation empressée* on entend qu'elle est inquiète et précipitée, elle ne convient non plus au cas du précepte qu'aux autres; et si elle est empressée au sens qu'elle est vive et distincte, la réduire au cas du précepte, c'est trop la restreindre, et trop exclure l'excitation propre et le propre effort.

En un mot, on n'explique point ce propre effort qui fait dire à saint Augustin, que « la grâce » n'aide que ceux qui s'efforcent d'eux-mêmes : » *non adjuvat nisi sponte conantem*[4], » comme nous l'avons démontré dans nos *Etats d'oraison*[5]; on ne travaille au contraire qu'à l'embrouiller et à le restreindre pour laisser un champ plus libre à l'instinct secret des quiétistes, et le rétablir sous le nom de grâce actuelle[6], qui nous fait connaître à chaque moment la volonté efficace, ou de bon plaisir de Dieu. C'est ce qui n'avait point encore été avoué en terme plus précis que dans l'*Instruction pastorale*[7]; de sorte que le quiétisme s'y découvre plus que jamais.

LXIII. *Erreur sur les réflexions.* — L'erreur du livre des *Maximes des Saints* sur les réflexions, était formelle, lorsqu'à ces mots, *la partie supérieure*, on ajoutait par explication, c'est-à-dire, *ses actes directs et intimes*[8]. On y disait ailleurs que « ses actes directs et intimes sont ceux que » saint François de Sales a nommés la cime de » l'âme[9]. » Ailleurs encore, ce livre rapporte les actes réfléchis à la partie inférieure, en la distinguant de « l'opération directe et intime de l'en» tendement et de la volonté, qu'on nomme partie » supérieure[10]. »

Il n'y a point d'erreur plus capitale contre la philosophie et la théologie tout ensemble. Toute la philosophie est d'accord que la réflexion appartient à la partie raisonnable, et par conséquent à la supérieure : toute la théologie attribue à la partie supérieure en Jésus-Christ, ces paroles : *Que votre volonté soit faite, et non pas la mienne;* qui est pourtant un acte très-réfléchi. C'était une réflexion très-expresse qui faisait dire à saint Paul : *Je ne fais pas le bien que je veux*[11]; et encore : *Malheureux homme que je suis;* et encore : *Qui me délivrera? ce sera la grâce de Dieu par Notre Seigneur Jésus-Christ* : et ces actes sans difficulté sont aussi de la partie supérieure. Mais, selon la doctrine de l'auteur, toute action de grâce, qui est sans doute un acte de réflexion, appartiendrait à la partie inférieure, comme aussi toute attention à soi-même; ce qui n'est autre chose que de reléguer à la partie inférieure ce qu'il y a de plus excellent dans la piété.

LXIV. *L'auteur se dédit en termes formels, sans le vouloir avouer.* — L'on nous ramène par là les erreurs du quiétisme, qui ont été réfutées dans le livre des *Etats d'oraison*[1]; puisqu'encore qu'on n'ait pas osé rejeter universellement les réflexions, on les dégrade, en les reléguant à la partie basse : on nie que ces actes réfléchis soient intimes[2], comme s'ils n'étaient que superficiels, et qu'il n'y eût point des réflexions très-profondes : toutes erreurs capitales; mais qu'il n'est plus besoin de réfuter, puisque l'auteur les rejette dans son *Instruction pastorale*, en disant *que la partie inférieure est incapable de réfléchir*[3]. Ce qui peine, c'est qu'en désavouant en termes si clairs, dans l'*Instruction pastorale*, ce qu'il avait dit avec autant de netteté dans les *Maximes des Saints*, il ne veuille point reconnaître qu'il a pu faillir.

LXV. *Erreurs sur les vertus.* — Nous parlerons, dans la suite, des sentiments que l'on doit avoir de l'auteur sur les vertus : ici nous remarquerons seulement ces étranges propositions dans le livre des *Maximes*. « On ne veut aucune vertu, en tant » que vertu : on exerce toutes les vertus, sans » penser qu'elles sont vertus : l'amour jaloux fait » tout ensemble, qu'on ne veut plus être vertueux, » et qu'on ne l'est jamais tant que quand on n'est » plus attaché à l'être : c'est dire ce que les saints » mystiques ont voulu dire quand ils ont exclu » de cet état, les pratiques de vertus[4] : » où l'on impute aux saints spirituels la plus scandaleuse doctrine qu'on ait jamais entendue, et ensemble la plus éloignée de leurs sentiments. Ces propositions sont si étranges que l'auteur n'a rien trouvé pour les adoucir dans son *Instruction pastorale*.

Il est vrai que dans *l'errata* de son premier livre, frappé de ces mots qui font horreur, *on ne veut plus être vertueux*[5], il ajoute, *pour soi*, ce qu'il confirme en disant dans l'*Instruction pastorale*, *on ne veut plus les vertus pour soi*[6]; mais pour qui les veut-on donc? Est-ce pour les autres et non pas pour soi, qu'on veut la foi, l'espérance et la charité? mais pourquoi dire en tous cas *qu'on ne veut aucune vertu en tant que vertu?* pourquoi saint Paul disait-il aux Philippiens[7] : « S'il y a quelque » vertu et quelque chose digne de louange dans la » discipline, c'est que vous devez penser? » N'est-ce pas là penser expressément à la vertu, et la vouloir comme telle? Pourquoi saint Pierre recommande-t-il cet enchaînement des vertus[8] que nous proposons dans un des écrits de ce livre[9]? Ces apôtres pensaient-ils alors à empêcher les pratiques de vertu? Poussera-t-on l'égarement jusqu'à dire qu'on ne veuille pas la foi en tant que foi, l'espérance en tant qu'espérance, et la charité

1. *Inst. past.*, *n.* 3. — 2. *Max. des Saints*, *p.* 97, 89. — 3. *Idem*, *p.* 99. — 4. *De pecc. mer.*, *lib.* II, *cap.* V, *n.* 6; *tom.* X, *col.* 43. — 5. *Liv.* III, *n.* 12, *liv.* X, *n.* 18, 24. — 6. *Max. des Saints*, *art.* IX, *p.* 95, *etc.* — 7. *Inst. past.* *n.* 3. — 8. *Max. des Saints*, *p.* 91. — 9. *Idem*, *p.* 118. — 10. *Ibid.*, *p.* 122. — 11. *Rom.*, VII. 15, *etc.*

1. *Liv.* V. — 2. *Max. des Saints*, *p.* 87, 89, 90. — 3. *Instr. past.*, *n.* 15. — 4. *Max. des Saints*, *p.* 224, 225, 253. — 5. *Idem*, *p.* 225. — 6. *Instr. past.*, *n.* 5. — 7. *Philip.*, IV. 8. — 8. *II. Petr.*, I. 5, 6, 7. — 9. *Troisième écrit*, *n.* 8.

en tant que charité? Que si l'on répond que c'est pour Dieu et non pas pour soi finalement qu'on veut être vertueux; ce n'est pas là un avantage du prétendu amour pur : tous les justes veulent être vertueux pour Dieu : autrement ils ne seraient pas vertueux chrétiennement : et parmi eux on ne connaît point cette vertu stoïcienne, qui fait une idole de la vertu regardée en elle-même sans la rapporter à Dieu. On ne peut lire sans douleur ces faibles correctifs, où l'on ne voit que le désir d'excuser ses fautes, au lieu de les effacer en les confessant.

LXVI. *Autre contradiction : l'on est appelé, et l'on n'est pas appelé à la perfection.* — Il fallait encore avouer la contradiction et l'inconvénient où l'on tombe, lorsque d'un côté l'on convient, avec les spirituels, que tous ne sont pas appelés à l'état d'oraison passive ou de quiétude : et que d'autre côté on la met dans l'exercice du pur et parfait amour. Car il suit de là clairement que tous ne sont pas appelés à la perfection chrétienne, et à celle du plus pur amour, contre cette parole expresse de Notre Seigneur adressée à tous les fidèles : *Soyez parfaits;* et contre les propres termes du premier précepte de la charité : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ta pensée, de toute ta force.*

Pressé par ces passages l'auteur répond, dans son *Instruction pastorale*[1] : « Tous les fidèles sont » appelés à la perfection : mais ils ne sont pas » tous appelés aux mêmes exercices et aux mêmes » pratiques particulières du plus parfait amour. » C'est là une manifeste contradiction : si tous sont appelés à la perfection, tous doivent être appelés à son exercice : on tombe inévitablement dans ces contradictions quand on raisonne sur de faux principes. L'auteur a senti le faible de cette première réponse, et il espère mieux sortir d'affaire en répondant[2] : « La passiveté ainsi expliquée (par » l'exercice passible du pur amour) est la perfec- » tion de l'amour de Dieu, à laquelle tous les » chrétiens sont appelés en général, mais à la- » quelle un très-petit nombre parvient, et dont on » ne doit exiger la pratique, que quand les âmes » y sont disposées. » Tous sont donc appelés vraiment à cet exercice parfait, contre ce qu'on avait dit dans la première réponse. Il est vrai qu'on ne doit pas d'abord pousser les âmes aux exercices parfaits, et qu'il faut les y mener par degrés : mais c'est autre chose d'avoir ces égards pour les imparfaits, autre chose de supprimer, comme fait l'auteur, la prédication de la perfection de l'Evangile, d'en faire un mystère aux chrétiens, et même aux saints; de la regarder comme une occasion de trouble et de scandale pour eux; de reconnaître qu'ils n'ont ni pour y atteindre ni même pour l'entendre, « ni lumière intérieure ni attrait de grâce; » de se borner à laisser faire Dieu sans parler » jamais du pur amour, que quand Dieu par l'onc- » tion intérieure commence à ouvrir le cœur à » cette parole[3] : » comme si la parole de l'Evangile ne devait pas préparer la voie à l'onction même. C'est ce qu'on dit dans le livre : on y dit, dès l'Avertissement[4], qu'il ne faut point parler des voies intérieures (qu'on réduit au pur amour) *de peur d'exciter la curiosité du public*, et qu'on n'en parle qu'à cause *que cette curiosité est devenue universelle depuis quelque temps :* comme si la pureté de l'amour était une curiosité qu'on dût réprimer, plutôt qu'une vérité qu'on doit prêcher sur les toits comme les autres parties de l'Evangile. S'il faut taire le désintéressement de l'amour, il faut taire la charité dont il fait l'essence; il faut supprimer tous les scolastiques qui en parlent à pleine bouche : c'en est assez pour faire voir que l'auteur élude la difficulté, en faisant semblant de l'expliquer, et n'y répond pas.

LXVII. *Source de cette erreur.* — Telle est donc la contradiction où l'on tombe pour avoir voulu s'élever au-dessus de tous les vrais spirituels. Si vous mettez avec eux l'oraison passive et de quiétude dans la suspension des puissances, et dans ces impuissances de discourir ou de faire en certains temps quelques autres actes qui ne sont pas nécessaires à tout moment, vous pourrez exclure avec eux du commun état de la vocation chrétienne une oraison, sans laquelle un chrétien peut être parfait : mais quand vous mépriserez leur consentement unanime, et que, par des raisonnements qu'on ne fit jamais avant vous, vous commencerez à mettre l'oraison passive dans le pur amour où consiste la perfection proposée à tout chrétien dans l'Evangile, vous serez contraint de dire que tous les chrétiens, et même les saints, n'y sont pas appelés : ce qui est une erreur formelle, qui déroge à la perfection du christianisme.

LXVIII. *Les quiétistes épargnés par une affectation trop visible.* — Après avoir vu dans les *Maximes des Saints* et dans l'*Instruction pastorale*, tant de propositions des quiétistes, il ne faut pas s'étonner que l'auteur les ait épargnés avec une affectation surprenante. Lorsqu'on a vu par deux fois, dans les *Maximes des Saints*[1], le dénombrement des faux spirituels à commencer dès l'origine du christianisme, on a cru y devoir trouver ceux de nos jours, c'est-à-dire un Molinos et les quiétistes. L'auteur a déclaré dans sa lettre au Pape[2], qu'il n'a fait son livre que pour les réprimer. C'est un crime de se taire quand il faut parler : mais quand est-ce qu'il faut parler contre les auteurs d'une secte, si ce n'est lorsqu'on entreprend de la combattre et d'en faire le dénombrement? Molinos et les quiétistes faisaient assez de bruit dans toute l'Eglise, et en particulier dans ce royaume, pour n'être pas oubliés. Un évêque n'ignore pas qu'il y a des occasions où il ne lui est pas permis de se taire, et qu'un silence affecté ne parle que trop. Oserait-on lui demander d'où vient qu'il ne parle, dans sa lettre au Pape, que des LXVIII propositions de Molinos; pourquoi taire la *Guide spirituelle* de cet auteur, et le *Moyen court* d'un autre? Pourquoi insinuer, dans sa lettre au Pape, qu'on n'a repris dans ces petits livres que *quelques endroits*, puisque tout le corps en est gâté, et que les principes mêmes en sont pleins d'erreurs? d'où vient ce ménagement? Faut-il se laisser forcer à s'expliquer contre des auteurs pernicieux. D'où vient qu'on a refusé l'approbation au livre de l'*Instruction sur*

1. *Instr. past.*, n. 16. — 2. *Idem*, n. 17. — 3. *Max. des Saints*, p. 34, 35, 261, *etc.* — 4. *Idem*, *Avert.*, p. 4, 5.

1. *Avert.*, p. 8, 9, 11; *Max.*, p. 240. — 2. *Addit. à l'Instr. past.* p. 51.

les états d'oraison, sans en rendre d'autre raison que celle de ne vouloir pas condamner le livre du *Moyen court*, et les autres de cette sorte.

Pourquoi encore à présent ne trouve-t-on rien contre ces dangereux livres, dans une *Instruction pastorale* si ample et si recherchée? Combien de fois avait-on promis de les abandonner, sans que ces promesses aient eu d'effet? Est-ce assez d'avoir fait mettre les titres de quelques-uns à la marge d'une lettre au Pape[1], où l'on ne les condamnait qu'avec restriction, et trop faiblement pour des livres si condamnables? Ne fallait-il pas édifier l'Eglise par quelque chose de plus qu'une simple note marginale, et n'avait-on pas raison d'attendre une condamnation plus expliquée et plus solennelle? C'est la vérité, c'est la charité qui m'inspire ces demandes; et si M. de Cambrai avait cru ses véritables amis, il les aurait prévenues.

SECTION VI.

Seconde partie : sur les erreurs particulières de l'Instruction pastorale.

LXIX. *La nouveauté du système.* — J'entre dans une seconde question; et supposé que le livre soit jugé mauvais, et que l'explication de l'*Instruction pastorale* n'y convienne pas, je demande ce qu'on doit croire de l'explication, et si l'on peut du moins espérer d'en trouver la doctrine saine : mais d'abord la nouveauté y est un obstacle. Un langage tout nouveau est préparé à un nouveau dogme : amour intéressé, veut dire amour naturel : amour désintéressé, veut dire amour surnaturel. On n'a jamais parlé de cette sorte : la perfection de la charité consiste, non point à bannir la crainte, comme disait saint Jean, mais à bannir l'amour naturel et délibéré de soi-même. Si tout amour intéressé est naturel, et que toute l'Ecole appelle l'amour d'espérance un amour intéressé, il sera vrai que l'amour d'espérance ne viendra pas de la grâce, mais de la nature : aussi admet-on une espérance naturelle des biens promis aux chrétiens; une charité qui n'est pas la troisième vertu théologale, et qui n'est qu'un amour naturel de l'ordre? Les motifs intéressés, c'est-à-dire naturels, selon le nouveau langage, servent de motifs aux vertus surnaturelles; ce qui est imparfait, et ce qu'il faut exclure en avançant, n'est pas de la grâce. La dévotion sensible, qu'il faut laisser pour soutien aux commençants, vient du fond de la nature : la cupidité, qui est la racine de tous les maux, n'est pas mauvaise. Voilà une partie des erreurs que nous avons à découvrir; et on en a déjà vu les principes : mais commençons à prouver la nouveauté du système.

LXX. *On démontre, par l'auteur, que son explication de l'amour naturel et délibéré n'est appuyée d'aucun passage.* — Je pose ce fait constant : parmi plus de cent passages que l'auteur produit depuis la page 36 de son *Instruction pastorale* jusqu'à la fin, pour établir son amour naturel, délibéré et non vicieux, mais seulement imparfait, il n'y en a pas un seul où il soit nommé, et on l'induit seulement par des conséquences semblables à celles-ci : « Le *Catéchisme* du concile de Trente se » sert des termes les plus exclusifs (de la récom- » pense) : a-t-il voulu retrancher l'espérance, vertu » théologale, comme imparfaite? a-t-il voulu en » ôter le motif propre, qui est notre souverain bien » en tant que nôtre? A Dieu ne plaise que quel- » qu'un pense jamais une telle impiété[1] : » ce qu'il pousse le plus qu'il peut par un long discours, pour conclure enfin que « ce qui est retranché ne » peut donc être qu'un désir naturel, humain, et » délibéré de la béatitude. »

Ce raisonnement est recommencé cinquante fois, avec des tours qui tous aboutissent, non pas à troubler cet amour naturel dans un seul passage; c'est ce que l'auteur ne tente pas : mais à le tirer par cette conséquence; parce qu'autrement les passages allégués prouveraient trop. Mais que n'entreprendra-t-on point par cette méthode? n'y aura-t-il qu'à imaginer sur ce fondement, que le sens qu'on donne aux passages est caché partout? Mais pour en venir à un raisonnement plus précis, il n'est pas possible que ce qui est le dénouement de toute la théologie des Pères et des docteurs en cette matière, ne se trouve du moins exprimé quelque part en termes formels. Or est-il que cet amour naturel donné pour établir la distinction des parfaits et des imparfaits, et expliquer dans les derniers la recherche de la récompense, ne se trouve exprimé dans aucun passage : ce n'est donc pas là le dénouement des Pères et des docteurs. Il n'y a ici à prouver que cette proposition qui est la mineure : que cet amour naturel ne se trouve dans aucun passage; mais la démonstration en est évidente. Si on avait quelque passage, on le produirait; on ne se réduirait pas à ne prouver que par conséquences, et encore par des conséquences aussi éloignées que celles qu'on vient de voir, pour ne point dire encore qu'elles sont mauvaises : on trouverait quelque part le principe établi; on trouverait quelque part la conséquence tirée : quelque auteur aurait défini cet amour naturel et innocent, pour en faire la distinction des parfaits et des imparfaits dans la poursuite de la récompense : nul ne l'a fait, nul n'y a songé : c'est donc une illusion; c'est une doctrine que l'auteur a prise en lui-même, en sa propre subtilité, et qui ne peut jamais passer que pour un prodige en théologie.

LXXI. *Les passages de saint Thomas et d'Estius posés pour fondement par l'auteur, ne prouvent rien.* — Il est bien vrai qu'il s'appuie sur saint Thomas et sur Estius[2]; dont le premier, pour justifier la crainte de la peine, reconnaît qu'elle est fondée « sur un amour de nous-mêmes distingué de la » charité, mais sans lui être contraire, et sans » qu'on mette sa fin dans ce propre bien qu'on re- » cherche : *Ita ut in hoc proprio bono non constituat* » *finem*[3] : » et l'autre dans le même dessein, avoue aussi que la crainte est sans péché, « pourvu » qu'elle ne soit viciée d'ailleurs par aucune mau- » vaise circonstance, à cause qu'elle procède de » l'amour par lequel on se veut naturellement du » bien, et qu'on désire en général sa félicité[4]. » Mais ces deux passages, qui sont tout le fondement de l'auteur, ne concluent rien, pour deux

1. *Addit. à l'Instr. past.*, p. 53.

1. *Instr. past.*, n. 20. — 2. *Idem*, n. 3 et 20. — 3. 2. 2, q. 19, art. 6. — 4. *Est.*, in 3. dist. 34, § 8.

raisons : la première, que ces deux auteurs ne se servent point de cet amour naturel, pour établir la distinction des parfaits et des imparfaits dans la recherche de la récompense, qui est précisément notre question : la seconde, que ce même amour n'est pas celui dont l'auteur a tant parlé ; la preuve en est évidente, en ce que ni saint Thomas, ni Estius, ne parlent pas d'un amour délibéré, qui est celui de l'auteur, mais seulement de l'inclination invincible et indélibérée à la béatitude.

Pour Estius, la chose est claire, puisqu'il parle en termes formels de l'amour par lequel on se veut *du bien, et on désire en général sa béatitude*. Or nous avons vu que ce n'est pas d'un tel amour que parle l'auteur, puisqu'on n'a jamais délibéré de sa félicité en général, et que c'est ici d'un amour délibéré que nous disputons.

Pour ce qui est de saint Thomas, qui empêche de dire de même, que l'amour de soi dont il parle est semblablement celui de la béatitude où l'on recherche *son propre bien, sans néanmoins y mettre sa fin*, puisqu'il le faut finalement rapporter à Dieu? Quoi qu'il en soit, ce n'est pas assez de montrer dans deux auteurs, *l'amour naturel de soi-même*, dont personne n'a jamais douté, si on ne montre encore qu'ils l'ont fait servir au dénouement dont il s'agit. Or est-il qu'ils n'y songent pas, et qu'ils tournent leurs raisonnements à toute autre fin : par conséquent on ne prouve rien, et le fondement unique de l'*Instruction pastorale* s'en va en fumée.

Je demande qu'on soit attentif à cet endroit, où il s'agit de prévenir une illusion qu'on veut faire à toute l'Eglise. On veut y faire passer un amour pur, qui trouble, qui scandalise les saints : loin qu'ils y soient appelés, la plupart n'ont ni lumière ni grâce pour y atteindre ; il en faut faire un mystère à la plupart des saintes âmes[1], et n'en parler point, que Dieu ne se déclare, et n'y détermine. Voilà ce qu'on veut aujourd'hui faire passer, et avec cela toutes sortes d'illusions qu'on y voit très-clairement attachées : il s'agit de trouver un dénouement à ce prodige. On veut mettre ce dénouement dans quelque chose de nouveau, dont on ne trouve rien dans les livres ; on entreprend tout pour envelopper ce mystère, et l'introduire parmi les fidèles, comme la plus haute spiritualité où puisse monter l'esprit humain : qu'on juge du péril de l'Eglise, et de la nécessité où l'on est d'en peser en rigueur toutes les preuves, sans rien laisser passer que de bon aloi.

LXXII. *Passage de Denis le Chartreux.* — Outre saint Thomas et Estius, je trouve dans l'*Instruction pastorale* un autre auteur, qui a parlé de l'amour naturel de nous-mêmes, et c'est Denis le Chartreux, dont on nous rapporte ces paroles[2] : « L'amour gratuit (c'est, selon le style du temps, » celui qui vient de la grâce) est le seul méritoire : » l'amour naturel ne mérite rien de Dieu : il est » naturel ; il vient de l'inclination naturelle qu'on a » d'être heureux, et d'une foi informe : aimons-nous » donc et notre salut en Dieu, par rapport à Dieu » et pour Dieu. » J'avoue cette conséquence, et tout ce qu'en infère ce saint religieux, en faveur d'un amour qui doit s'élever au-dessus des peines et des récompenses : ce sont des vérités si constantes, qu'on perd le temps à les prouver, puisqu'elles ne marquent autre chose, que le rapport qu'il faut faire de toutes les récompenses, *à la gloire de Dieu et de sa grâce*[1], comme nous l'avons démontré ailleurs par saint Paul[2]. Mais je ne puis consentir à cette remarque de l'auteur[3] : « Vous » voyez que, suivant Denis le Chartreux, la pro- » priété ou intérêt propre dont l'âme se dépouille, » et qui n'est plus dans l'enfant, est un amour » naturel de la béatitude, et que pour être déi- » formes, il faut aimer Dieu d'un amour surna- » turel, qui ne soit plus joint dans l'âme avec cet » amour naturel de soi-même. » Il mêle le vrai et le faux : il est vrai que pour être déifiés, il faut aimer Dieu d'un autre amour que d'un amour naturel, puisque c'est la charité et l'amour surnaturel qui nous déifient : mais il n'est pas vrai pour cela, qu'il faille se dépouiller de l'amour naturel de la béatitude : car l'auteur nous a lui-même avoué avec saint Augustin[4], que ce dépouillement est impossible, et qu'en nul état on ne peut pas ne pas vouloir être heureux. C'est autre chose de s'élever au-dessus de cet amour naturel ; autre chose de s'en dépouiller. Il vient, dit le saint chartreux, non-seulement *de la nature*, mais encore d'une *foi informe ;* or on ne se dépouille ni de la nature ni de la foi informe ; on n'en ôte que l'*informité*, c'est-à-dire, sa séparation d'avec le saint amour : mais le fond ne s'ôte jamais. Ainsi en toutes manières l'auteur conclut mal.

LXXIII. *Conclusion des remarques précédentes.* — Nous avons donc acquis deux choses : la première, que les docteurs que l'auteur allègue pour son amour naturel, c'est-à-dire, saint Thomas, Estius, et Denis le Chartreux, sont très-éloignés de ses idées : et la seconde, que le principe de dénouement dans l'*Instruction pastorale* n'est soutenu d'aucun passage, mais seulement de conséquences trop tirées par les cheveux pour faire foi.

LXXIV. *Erreur d'ôter à la grâce tout ce qui est imparfait.* — J'ajoute que ces conséquences sont fausses et erronées ; car les voici : « Le parfait ne » veut d'ordinaire les récompenses que par un » amour surnaturel de soi-même, qui venant de la » grâce, n'a rien d'imparfait. L'attachement, qu'on » exclut comme une imperfection, ne peut venir » de la grâce et du Saint-Esprit ; donc il est natu- » rel. La grâce ne nous rend point mercenaires : » le Saint-Esprit n'est point l'auteur du propre » intérêt : cet amour de soi-même ne peut donc » être qu'un amour naturel de nous-mêmes[5]. » Voilà un enchaînement d'erreurs. Si ce qui vient de la grâce n'a rien d'imparfait, donc la crainte de la peine n'est pas imparfaite, ou la grâce ne la fait pas. Si l'attachement qu'on exclut à titre d'imperfection n'est pas du Saint-Esprit, donc cette crainte, que l'on bannit quand on est parfait, ne vient pas de *son impulsion*, contre la définition expresse du concile de Trente[6] ; donc la grâce ne fait pas les commencements à cause qu'ils sont imparfaits ; et il n'est plus de la foi qu'elle fait tout jusqu'à la première *pensée*, jusqu'au premier sentiment qui nous fait nommer *le Seigneur Jésus ;*

1. *Max. des Saints*, p. 34, 35, 261. — 2. *Instr. past.*, n. 20.

1. *Eph.*, I. 6. — 2. *Instr. sur les états d'or.*, livre III, 8. — 3. *Instr. past.*, n. 20. — 4. *Idem.* — 5. *Ibid.* — 6. *Sess.* XIV, *cap.* 4.

donc tout ce qui se dissipe comme imparfait, dans la perfection de la vie future, *evacuabitur quod ex parte est*[1], n'est pas de Dieu : la foi n'en est pas, non plus que l'espérance. Voilà où l'on tombe, quand, à quelque prix que ce soit, on veut trouver ce qui n'est pas, et on oublie jusqu'aux premiers principes de la théologie.

J'en dis autant lorsqu'on assure que *la grâce ne nous rend point mercenaires :* mercenaires, grossiers, et charnels par rapport aux récompenses temporelles; je l'avoue : mercenaires, selon les idées de tant de théologiens et de saint Bonaventure, par rapport à la récompense éternelle et incréée : il ne se peut que Dieu ne nous fasse mercenaires et intéressés en ce sens, puisqu'il nous inspire l'espérance. *Le Saint-Esprit n'est pas l'auteur du propre intérêt :* quoi? de *ce propre intérêt*, *commodum proprium*, *utilitas propria*, où saint Anselme, où saint Bernard, où Scot, où toute l'Ecole met l'essence de l'espérance chrétienne; en un mot, *de l'intérêt propre* qui est *éternel*, comme l'auteur l'appelle lui-même? c'est une ignorance des conclusions et des principes de l'Ecole, et une hérésie formelle.

SECTION VII.

Examen de quelques passages dont l'auteur compose sa tradition, et premièrement de ceux du Catéchisme du concile de Trente.

LXXV. *Premier passage de ce Catéchisme.* — Pour démontrer l'inutilité et la fausseté des conséquences qu'on tire de tant de passages, je prends le premier qui se présente : « Ouvrons, dit-il[2], » d'abord le Catéchisme du concile de Trente : » ouvrons-le, je le veux; et voyons si sous le nom d'intérêt, nous y trouverons l'amour naturel et délibéré de nous-mêmes.

Voici par où l'on commence : « Dieu par clé» mence donne le royaume du ciel à ses créatures, » quoiqu'il pût exiger qu'elles le servissent sans » récompense. » Ce n'est pas tout à fait ainsi que parle ce *Catéchisme :* il ne parle pas tant de la donation que de la promesse. Mais passons cela : ce qu'il y a de plus à remarquer, c'est que l'auteur coupe le passage dans des endroits essentiels; et il le faut représenter tel qu'il est dans toute sa suite, à la tête de l'explication du Décalogue[3], et avant le premier commandement : « Ce n'est pas » tant pour notre intérêt, que pour l'amour de » Dieu qu'il nous faut garder la loi : *nec tam uti-» litatis nostræ gratiâ, quàm Dei causâ.* » Voilà en tête *notre intérêt* retranché en tant qu'on en fait le seul ou même le principal motif. Dira-t-on que notre intérêt est ici l'amour naturel de la récompense, ou l'amour que Dieu en inspire? c'est le dernier, sans contestation : mais continuons : « Il » ne faut point passer sous silence, que Dieu nous » montre particulièrement sa clémence et les ri» chesses de sa souveraine bonté, en ce que pou» vant exiger de nous que nous servissions à sa » gloire sans nous proposer aucune récompense, » il a voulu toutefois unir sa gloire avec notre in» térêt : *voluit tamen suam gloriam cum nostrâ » utilitate conjungere;* en sorte, continue-t-il, que » ce qui est profitable à l'homme, soit en même » temps glorieux à Dieu : *ut quod homini utile, » idem esset Deo gloriosum.* » Voilà donc les deux motifs unis ensemble, et notre intérêt est inséparable d'avec la gloire de Dieu; mais notre intérêt, en cet endroit-là, est-ce une affection naturelle? qui l'osera dire, puisque par la suite, ce n'est autre chose que *les récompenses* qui nous sont promises, et comme parle David, *la grande rétribution qui suit l'observance des commandements : In custodiendis illis retributio multa*[1]. C'est donc là ce qu'il appelle *notre utilité, notre intérêt.* Mais pour montrer qu'il ne le fait pas consister dans un désir naturel de la récompense, il finit en expliquant nettement, que la récompense qui nous est promise « est celle qu'à la vérité nous méritons par » nos bonnes œuvres, mais aussi par le secours » de la divine miséricorde : *divinæ misericordiæ » adjumento.* » Ce n'est donc pas là une affection naturelle : notre intérêt nous est proposé comme un bien divin, comme un don de Dieu. Le *Catéchisme* n'a rien omis pour établir cette vérité : ce qui détruit par le fondement tout le système, et ce qu'aussi l'auteur avait manqué de nous rapporter.

LXXVI. *Deux autres passages du Catéchisme, où le royaume des cieux est proposé comme la fin commune de tous les fidèles.* — Joignons à ce passage sur le Décalogue, ces deux autres, qu'il ne fallait pas oublier, sur l'Oraison dominicale. Sur ces mots, *qui es in cœlis*[2] *:* « Ces paroles déterminent » ce que tous sont obligés de demander, puisque » toute notre demande, qui regarde la nécessité » et l'usage de cette vie, est inutile et indigne » d'un chrétien, si elle n'est jointe aux biens cé» lestes, et n'est dirigée à cette fin : *omnis postu» latio nisi cum cœlestibus sit conjuncta bonis, et » ad illum finem dirigatur, inanis est et indigna » christiano.* » L'autre passage est sur ces paroles : *Adveniat regnum tuum;* où le *Catéchisme* enseigne[3], « que le royaume céleste qu'on de» mande ici, est la fin où se rapporte et se ter» mine toute la prédication de l'Evangile : *regnum » cœleste ejusmodi esse, ut eò referatur ac termine» tur omnis evangelii prædicatio :* » il n'y a donc rien à désirer de plus grand, et c'est là le terme commun de tous les fidèles, c'est-à-dire, des parfaits et des imparfaits.

LXXVII. *Paroles du Catéchisme, et explication de l'auteur manifestement erronée.* — Ces fondements supposés, venons au second passage que l'on nous oppose : c'est sur l'Oraison dominicale, et sur la demande : *Fiat voluntas tua*[4] *:* « Nous » demandons la forme et la détermination de l'o» béissance que nous devons à Dieu : *formam ac » prescriptionem :* qui est qu'elle soit formée sur » cette règle, que les anges et toutes les âmes » bienheureuses gardent dans le ciel, c'est-à-dire, » que comme ils obéissent à Dieu volontairement » et avec une extrême joie, nous aussi nous obéis» sons très-agréablement ou très-volontairement : » *libentissimè* à la volonté divine, à la manière » qu'il le veut : en quoi, continue le *Catéchisme*[5],

1. *I. Cor.*, XIII. 10. — 2. *Instr. past.*, *n.* 20. — 3. *Part. III de Decal. præcep.*, *n.* 16.

1. *Ps.*, XVIII. 12. — 2. *Catech.*, *part. IV de Or. dom.*, *n.* 37. — 3. *Idem*, 2. *petit.*, *n.* 1. — 4. *Ibid.*, 3. *petit.*, *n.* 25. — 5. *Ibid.*, *n.* 26.

» Dieu exige de nous un souverain amour et une » excellente charité dans le travail et dans l'affection » par lesquels nous le servons : *in operâ ac studio » quod Deo navamus, summum amorem Deus et eximiam charitatem* REQUIRIT : » et cet amour qu'il exige « consiste en ce point, qu'encore que nous » nous consacrions tout entiers à Dieu par l'espé- » rance des célestes récompenses, toutefois nous » les espérions, à cause qu'il plaît à Dieu que » nous entrions dans cette espérance : *quòd ut in » eam spem ingrederemur, divinæ placuit Majestati :* » en sorte que notre espérance soit tout appuyée » sur cet amour de Dieu, qui a proposé à notre » amour l'éternelle béatitude : *Tota nitatur illo in » Deum amore nostra spes.* »

Il faut suspendre ici notre lecture pour considérer cette réflexion de l'auteur[1] : « Le *Catéchisme* » ne prétend pas néanmoins que l'espérance de » tous les chrétiens doive être ainsi tout appuyée » sur cet amour qu'il appelle *eximiam charita- » tem*, et par conformité au bon plasir de Dieu » qui veut que nous espérions. Cette perfection » de l'espérance ne regarde, selon le *Catéchisme*, » que les âmes parfaites. » Telles sont les paroles de l'auteur, où je suis obligé de m'arrêter, parce que cette explication est manifestement erronée, pour ces raisons.

LXXVIII. *Huit démonstrations, par lesquelles la réflexion de l'auteur sur le Catéchisme est convaincue d'erreur.* — La première, qu'il s'ensuivrait que cette demande : *Votre volonté soit faite, dans la terre comme au ciel*, ne regarderait pas tous les fidèles : ce qui serait une erreur contre la foi.

La seconde, que c'est encore une erreur égale de dire, que par ce mot, *eximiam charitatem*, il faille entendre un amour auquel tous les chrétiens ne soient pas obligés : ce qui ne se peut supporter, puisqu'on joint ensemble dans le *Catéchisme*, « comme chose que Dieu exige de nous, cette cha- » rité excellente avec le souverain amour : *sum- » mum à nobis amorem, atque eximiam charitatem » requirit.* » Il faudrait donc dire aussi que tous les chrétiens ne sont pas obligés à un souverain amour envers Dieu, ce qui renverse le précepte de la charité.

Mon troisième moyen consiste à peser toutes ces paroles : « *Summum à nobis amorem Deus, et » eximiam charitatem requirit :* Dieu exige de nous » un souverain amour et une excellente charité. » *Dieu exige de nous*, ou si l'on veut, Dieu *requiert de nous. Nous*, ne veut pas dire les parfaits seulement, parmi lesquels on ne met point : *Nous*, dans tout le *Catéchisme*, et en particulier dès le commencement de ce passage, veut dire tous les fidèles, et explique la commune obligation : d'autant plus qu'il s'agit d'une demande de l'Oraison dominicale, à laquelle tout le monde est également tenu : et si ces paroles ne les regardent pas tous, il n'y aura rien que pour les parfaits sur cette demande, puisqu'on n'en dit que cela. C'est donc tous les fidèles de qui l'on parle : c'est à eux qu'on donne « cette forme et cette détermination de l'o- » béis ance que nous devons à Dieu : *formam et præscriptionem;* » nous la lui devons : *debemus;* nous la lui demandons : *petimus;* et Dieu de son côté nous la demande : *à nobis requirit.* La matière même nous détermine à ce sens, puisqu'il s'agit du *souverain amour*, et que c'est manifestement ce que tous les chrétiens doivent à Dieu. Il ne faut point excepter *sur l'excellente charité*, *eximiam charitatem.* L'auteur l'a voulu traduire par le mot de *singulière*, pour montrer que cette charité ne doit pas être commune à tous les fidèles. Mais le mot *eximia*, s'étend plus loin, et désigne une charité excellente : ce qui, joint avec le terme de *souverain amour*, fait entendre aux chrétiens que l'amour qu'ils doivent à Dieu n'est pas un amour vulgaire, mais un amour excellent, où on l'aime de tout son cœur, de toutes ses forces, et de toute son intelligence. Ainsi cette excellente charité ne regarde pas un conseil pour les parfaits, mais une obligation commune de tous les fidèles, qu'aussi, pour cette raison, le *Catéchisme* propose à tous sans distinction.

En quatrième lieu, ceci se confirme par les excellences que saint Paul a attribuées à la charité en elle-même, et non-seulement dans les parfaits; ce qui aussi lui fait dire lorsqu'il entreprend d'en parler : J'ai dessein de vous montrer, *vobis*[1], en parlant à tous les fidèles, une voie plus excellente, *excellentiorem viam.*

En cinquième lieu, si par les parfaits, auxquels on prétend restreindre l'obligation d'aimer Dieu par cette éminente charité, on entend uniquement ceux qui sont dans le prétendu pur amour, il s'ensuivra que non-seulement le commun des chrétiens justifiés, mais encore que les saints mêmes que l'Eglise honore, et ceux qui sont élevés à un éminent degré de sainteté, ne seront pas pour cela appelés à un excellent amour, et qu'on sera un grand saint sans cette excellence : ce qui emporte tant d'absurdité, qu'on ne peut s'imaginer que l'auteur y veuille tomber étant averti.

En sixième lieu, la fin qu'on propose en cet endroit à cet amour excellent, fait voir qu'il est commun à tous les fidèles : ce qui se démontre en cette sorte. Ceux de qui l'on parle, sont ceux « qui » déjà entièrement dédiés à Dieu par l'espérance » des récompenses, les espèrent à cause que Dieu » a voulu qu'ils entrassent dans cette espérance. » Or est-il que tous les fidèles sont obligés à y entrer, par le motif que Dieu le veut. Nul chrétien justifié ne se dévoue tout à fait à Dieu par le seul motif de l'espérance, à l'exclusion du motif de la volonté de Dieu, qui est également proposé à tous : donc ceux dont il s'agit, sont tous les fidèles, et non-seulement les parfaits.

En septième lieu, la suite détermine encore à cette intelligence, puisqu'après les paroles qu'on vient d'entendre, le *Catéchisme* conclut que « notre » espérance doit être entièrement appuyée sur cet » amour de Dieu, qui a proposé à notre amour » pour sa récompense, l'éternelle béatitude : *Quare » tota nitatur illo in Deum amore nostra spes, qui » mercedem amori nostro proposuit æternam beati- » tudinem.* » Or est-il que c'est à l'amour de tous les fidèles, et non-seulement des parfaits, que Dieu a proposé cette récompense : la récompense n'est proposée qu'à ceux qui aiment, et l'espérance de ceux qui n'aiment pas est une espérance morte et

1. *Inst. past.*, n. 20.

1. *I. Cor.*, XII. 31.

mercenaire : c'est donc l'espérance de tous les fidèles, qui doit être appuyée sur cet amour.

En huitième lieu, quand l'auteur assure[1] que c'est là « l'espérance parfaite, telle que saint Tho» mas la représente après saint Ambroise[2] : *spes ex* » *charitate* : l'espérance vient de l'amour, » il a raison ; mais il devait ajouter que cette espérance, qui est fondée sur la charité, et qui en prend sa naissance, n'est pas l'espérance des parfaits, mais celle de tous les justes. L'espérance n'est jamais bien fondée que sur l'amour : nul ne peut rien espérer de Dieu qu'il ne l'aime, et il faut encore répéter que l'espérance sans amour, n'a rien à prétendre. Ainsi, de l'aveu de l'auteur, le *Catéchisme* du Concile parle de l'espérance et de l'amour nonseulement des parfaits, mais encore de tous les justes.

LXXIX. *Suite du passage du Catéchisme.* — Voilà huit démonstrations qui concluent, sans exagérer, que l'explication de l'auteur sur le passage du *Catéchisme* ne peut être moins qu'erronée : continuons notre lecture, en la reprenant à l'endroit où nous l'avons finie[3] : « Car il y en a » qui servent quelqu'un avec amour : *amanter* : » mais néanmoins pour la récompense à laquelle » ils rapportent leur amour : *pretii causâ quo amo-* » *rem referunt*. Et il y en a outre cela qui servant » Dieu, touchés seulement de la charité et de la » piété : *tantummodo charitate et pietate commoti* : » ne regardent dans celui à qui ils s'attachent que » sa bonté et sa vertu : *in eo cui dant operam, ni-* » *hil spectant nisi illius bonitatem atque virtutem* : » dont la vue et l'admiration font qu'ils s'estiment » heureux de le pouvoir servir : *se beatos arbitran-* » *tur, quòd ei suum officium præstare possint.* »

Le *Catéchisme* distingue ici deux sortes d'amour en général : l'un de ceux *qui aiment* à la vérité, mais *qui rapportent leur amour à la récompense* : et l'autre de ceux « qui ne sont touchés » que de la bonté et du mérite de l'objet aimé, » s'estimant heureux de le servir dans cette pen» sée. »

LXXX. *Ce que veut dire dans le Catéchisme :* AMANTER SERVIUNT : *ils servent avec amour : erreur de l'auteur.* — Notre auteur veut encore ici qu'il distingue les imparfaits et les parfaits : mais visiblement il se trompe : car *ceux qui rapportent leur amour à la récompense*, ne sont point des imparfaits, mais les vicieux : et s'il est dit dans le *Catéchisme* qu'ils servent avec amour, *amanter serviunt* : cela ne s'entend que d'un amour qui se borne à la récompense, et s'y rapporte comme à la fin : ils aiment à leur manière; car c'est aimer en quelque façon, que de servir quelqu'un pour la récompense : mais ce n'est pas l'amour d'amitié; c'est l'amour de concupiscence, qui de soi ne met pas un homme au rang des vrais amis : ce qui le met en ce rang, c'est l'amour où l'on n'est touché, comme de son objet spécifique et principal, que du mérite et de la bonté de celui qu'on aime.

Voilà les deux caractères d'amants : ils aiment tous deux, je l'avoue, mais d'une manière bien différente : l'un aime pour la récompense, et y rapporte son amour : l'autre aime, et en aimant il est heureux, mais il met son bonheur à servir celui dont la bonté et le mérite occupent entièrement son admiration et sa pensée : de ces deux amours différents, l'un nous rend amis, et l'autre non : et en appliquant à Dieu la comparaison, l'un est justifiant, et l'autre ne le peut pas être.

LXXXI. *Le langage du Catéchisme est justifié par le style du temps.* — C'est en vain que l'auteur objecte, que l'Église ne se sert jamais de ces mots, *amanter serviunt, ils aiment avec amour,* pour exprimer *les hommes actuellement pécheurs et ennemis de Dieu*[1]. Il ne songe pas que c'était le style du temps, d'appeler amour, celui qui avait pour sa fin dernière la récompense : *pretii causâ quo amorem referunt.* Témoin Sylvestre de Prière, le grand antagoniste de Luther, lorsqu'il dit[2] que « c'est un péché mortel d'aimer Dieu pour quel» que bien temporel, ou même pour la vie éternelle, » finalement et principalement. » Témoins Tolet et Sylvius qui parlent de même, et dont on verra bientôt les passages. On appelait donc alors amour de Dieu, celui qui se rapportait *principalement et finalement* à la récompense, encore qu'il fût mauvais, et il ne faut pas s'étonner que le *Catéchisme* du Concile ait dit de ces amants déréglés, *amanter serviunt.*

LXXXII. *Explication des termes exclusifs du Catéchisme par les principes communs de l'École.* — L'auteur veut tirer avantage de ce que pour exprimer un vrai amour, le *Catéchisme* emploie *les termes les plus exclusifs : tantummodo : nihil spectant : nisi, etc.* Et il semble vouloir inférer de là, qu'il ne s'agit pas de la commune charité justifiante, mais de la charité parfaite. Il ne ferait pas cette objection, s'il avait pensé que les auteurs de ce *Catéchisme* étaient d'excellents scolastiques et qu'ils n'admettaient, selon le style de l'École, ces exclusions dans la charité, qu'à raison de son objet spécifique et principal, où la récompense n'entre pas formellement : mais au reste, ils avaient expliqué ailleurs comment et par quel endroit y entre la récompense, lorsqu'ils avaient dit, qu'il fallait diriger toutes les prières à la félicité éternelle; que le royaume des cieux, dont on demandait l'avénement était le terme et la fin de toute la prédication évangélique; et qu'enfin Dieu avait voulu que notre intérêt fût uni éternellement avec sa gloire[3].

LXXXIII. *Le Catéchisme n'a pas songé à l'amour naturel, délibéré, et innocent.* — Ainsi l'auteur se tourmente en vain, pour faire entrer par force dans le *Catéchisme* du Concile son amour naturel et innocent. D'abord il est bien certain qu'il n'y en a pas un seul mot, pas un seul vestige dans tous les passages qu'il cite : s'il a recours aux conséquences, nous les avons expliquées sans que cet amour y paraisse. Il nous demande[4] : « Le *Caté-* » *chisme* a-t-il voulu retrancher l'espérance théo» logique comme imparfaite? » Répondons : il a reconnu, ce qui est certain, que l'espérance théologique était imparfaite, et aussi bien que la foi, tirait sa vie et sa perfection de la charité : mais il ne l'a pas pour cela voulu retrancher. Qu'a-t-il donc voulu retrancher? Il est aisé de l'entendre,

1. *Instr. past.*, *n.* 20. — 2. 2. 2, *q.* 17, *a.* 8. — 3. *Cat. Concil. Trid.*; *Inst. past.*, *n* 27.

1. *Instr. past.*, *n.* 20. — 2. *Summa : verbo, Charitas, q.* 7. — 3. *Voyez ci-dessus*, *n.* 75 *et* 76. — 4. *Instr. past.*, *n.* 20.

et il explique en termes formels, que c'est un amour qui se rapporte à la récompense : amour par conséquent non-seulement imparfait, mais encore désordonné et irrégulier, comme toute l'école en convient, aussi bien que l'auteur lui-même[1], après saint François de Sales.

LXXXIV. *Nouvelle illusion de l'auteur sur la fréquence des actes d'espérance, et que tous ses raisonnements aboutissent à deux erreurs.* — Quand l'auteur ajoute[2] que le *Catéchisme* « n'a pas pu » retrancher la fréquence des actes d'espérance, » parce que le fréquent exercice d'une vertu théo- » logale ne peut jamais être une imperfection : » sans approuver le retranchement de cette fréquence, je dis que l'auteur l'a mal réfutée, puisqu'il est certain que le fréquent exercice *d'une vertu théologale*, qui de sa nature est imparfaite, peut bien être *une imperfection*, en ce qu'elle occupe la place de la plus parfaite vertu qui est la charité : et c'est pourquoi, si cela servait à la question, nous pourrions dire, sans crainte, que c'est une perfection d'exercer plutôt et plus souvent la charité que l'espérance, et que c'est une imperfection d'exercer plutôt et plus souvent l'espérance seule que la charité. Mais quoi qu'il en soit, l'amour naturel et innocent de soi-même ne paraît ni dans les passages produits par l'auteur, ni dans leurs conséquences légitimes; et en le cherchant où il n'était pas, il n'a encore trouvé que deux erreurs dans la foi; dont l'une est, que le Saint-Esprit ne fait point les imparfaites vertus, ce qui est erroné, puisqu'il les fait toutes et jusqu'à leurs moindres dispositions : et la seconde, que ce n'est pas une commune obligation de tous les justes, d'aimer Dieu d'un amour souverain, ou de fonder sur la charité, l'effet de leur espérance : ce qui est d'un si prodigieux relâchement, qu'on n'y peut tomber que par un oubli de soi-même, dans l'affectation obstinée de chercher ce qui n'est pas.

LXXXV. *Doctrine du concile de Trente, et décision de cette dispute par son autorité.* — Si j'avais pu interrompre ce que j'avais à représenter sur le *Catéchisme* du concile de Trente, j'aurais rapporté la doctrine du concile même, dans une décision qui revient souvent en cette matière, puisqu'elle y tient lieu de fondement. C'est une erreur, dit ce saint concile[3], de dire que « les justes pèchent » dans toutes leurs œuvres : *In omnibus operibus* » *justos peccare;* si outre le désir principal, que » Dieu soit glorifié : *Cùm hoc, ut imprimis glorificetur Deus;* ils envisagent aussi la récompense » éternelle, pour exciter leur paresse, et pour » s'encourager à courir dans la carrière. » Cette décision du concile est souvent citée par notre auteur[4]; mais sans être jamais assez approfondie, et toujours sans rapporter ces passages dont le concile appuie son décret, « puisqu'il est écrit : » *J'ai incliné mon cœur à la pratique de vos commandements, à cause de la récompense;* et que » l'Apôtre a dit de Moïse : *Il regardait à la récompense.* »

Cinq réflexions aussi importantes que courtes nous feront tirer tout le fruit de cette décision. La première, que la fin dernière *et principale est la gloire de Dieu*, et que c'est là ce qu'il faut avoir premièrement en vue : *Cùm hoc, ut imprimis glorificetur Deus.*

La seconde, qui est une suite de celle-là, que l'espérance demande de sa nature d'être rapportée à cette fin, puisque sans cela elle est morte et infructueuse.

La troisième, qu'elle est pourtant très-utile, et que le bien qui en revient aux fidèles, c'est *d'exciter leur paresse et de les encourager dans leur course :* ce qui suppose des gens qui courent déjà pour une autre fin principale, et qui toutefois ont besoin de cet aiguillon.

La quatrième, que David et Moïse, c'est-à-dire, les plus parfaits, sont compris au nombre de ceux qui surmontent en cette sorte ce principe inséparable de découragement et de langueur: qu'on a toujours à combattre tant qu'on est dans cette vie, et qu'ainsi ils ont besoin de ce motif, dont aussi ils ne se serviraient pas s'il leur était inutile.

La cinquième, que sans parler d'amour naturel ou de l'exclusion qu'il lui faut donner, on explique la perfection du christianisme dans les plus grands saints, en leur apprenant seulement à rapporter l'espérance de la récompense au premier et principal désir de glorifier Dieu, qui est la fin de la vie chrétienne.

Ces cinq réflexions feront mieux entendre le *Catéchisme* du concile, où l'on voit en l'approfondissant un perpétuel égard à cette décision, et confondront à jamais les vaines imaginations du nouveau système.

SECTION VIII.

Explications de quelques autres passages dont l'auteur abuse.

LXXXVI. *Passages de Sylvestre et de Sylvius.* — Après l'examen important du concile et du *Catéchisme*, ce serait un travail immense et hors de propos, d'examiner passage à passage les autres auteurs aussi mal cités dans l'*Instruction pastorale :* mais pour en montrer l'inutilité, je veux bien en expliquer quatre ou cinq dont la solution dépend du même principe.

« Lisez Sylvestre, dit notre auteur[1], il vous » dira qu'il est mortel d'aimer Dieu pour quelque » bien temporel, ou même pour la vie éternelle, » finalement et principalement considérée..... Il » est néanmoins permis d'aimer Dieu pour ces » choses : *licitum est :* par un second motif : *secundariò :* car Dieu dans l'Ecriture propose ces » choses à ceux qui l'aiment. » Dans la page suivante : « Lisez Tolet : » où il trouve le même discours; à quoi il ajoute : « Bellarmin et plusieurs » autres ont parlé de même : » d'où il tire cette conséquence : « Tolet ne dit pas qu'on doit, mais » seulement qu'on peut faire ce mélange de motifs. » Sylvestre ne dit pas que ce mélange est commandé, mais seulement qu'il est permis. Ce » motif de l'espérance, qui n'est que permis, n'est » pas celui qui est essentiel à l'espérance : car, » celui de l'espérance est absolument commandé. » Ce motif seulement permis est donc quelque

1. *Max. des Saints*, p. 17. — 2. *Instr. past.*, n. 20. — 3. *Sess.* IV, *cap.* 11. — 4. *Max. des Saints*, p. 19, *etc.*

1. *Instr. past.*, n. 20, p. 85.

» chose de naturel et de moins parfait, que ce qui » entre par le principe de la grâce dans les actes » des vertus surnaturelles. »

Il ne se lasse point d'appuyer sur cet argument puisqu'il ajoute : « Ce motif seulement permis » n'est donc pas pris du côté de l'objet de l'espé- » rance ; car l'objet, qui est la béatitude objective, » et même la formelle, doit toucher les âmes les » plus désintéressées : ce motif signifie chez ces » théologiens, ce qu'il signifie dans mon livre ; c'est » le principe d'amour naturel de soi-même, qui » rend l'homme mercenaire ou intéressé. Voilà ce » qui n'est pas commandé, mais seulement permis » aux âmes faibles, et ce qui peut être retranché » ou sacrifié par les plus fortes. »

Il pousse cet argument par l'autorité de Sylvius : « ce célèbre théologien de nos Pays-Bas, qui, » expliquant le vénérable Bède sur les trois ordres » des serviteurs, des mercenaires et des enfants, » demande d'abord, s'il est permis d'aimer Dieu » par le motif de la récompense, et répond qu'oui; » pourvu qu'on soit tellement disposé, qu'on ai- » merait Dieu également, quand même il n'y aurait » point de béatitude à attendre. Dans la suite il » dit que l'enfant peut être nommé mercenaire, à » cause de ce désir de la récompense qui est seu- » lement permis. » Là revient l'argument ordi- naire : « Ne nous lassons point, mes chers frères, » de remarquer que ce motif de la récompense, » qui est seulement permis, ne peut être celui de » l'espérance chrétienne ; c'est donc un motif mer- » cenaire : et ce qui est exprimé ici par le terme » de motif, signifie un amour naturel de soi-même, » qui attache l'âme à son contentement dans la » récompense. Voilà ce qui est seulement permis » selon Sylvius, mais qui n'est pas commandé : » voilà l'intérêt propre qu'on n'est pas obligé de » retrancher, parce qu'il n'y a aucune obligation » d'être enfant de la plus haute manière : » qui sont les paroles de Sylvius, que l'auteur avait rapportées auparavant.

LXXXVII. *Pourquoi on se contentait en ce temps, de dire que la vue de la récompense était permise : preuve par le concile de Trente.* — Cet argument si poussé, et sur lequel on appuie avec tant de force, vient pourtant (car il le faut dire) d'une manifeste ignorance de l'état de la question : et d'abord il faut observer, que les auteurs de M. de Cambrai ne disent pas une seule fois, ce que ce prélat répète sans cesse, que le motif de la récompense *n'est pas commandé, mais seulement permis* : c'est une conséquence de M. de Cambrai, qui va tomber d'elle-même.

Il faut donc savoir qu'en ce temps-là, c'était la coutume de proposer la question en ces termes : *savoir s'il est permis d'aimer Dieu, et de le servir pour la récompense* [1] : à cause de Luther qui le niait, et qui prétendait que cet amour et ce service était malhonnête et illicite ; c'est pourquoi on s'attachait à prouver à cet hérésiarque, que cet amour au contraire était honnête et permis.

Le concile de Trente même a pris cet esprit [2] dans le décret qu'on vient de voir, lorsqu'il s'est contenté d'y prononcer, contre Luther, qu'il est contraire à la doctrine « orthodoxe, d'enseigner » que ce soit péché de s'exciter par la vue de la » récompense ; » ce qui revient au canon XXXI, conçu en ces termes : « *Si quis dixerit, justifica-* » *tum peccare dum intuitu æternæ mercedis bene* » *operatur ; anathema sit.* Si quelqu'un dit que » l'homme justifié pèche, lorsqu'il fait bien par la » vue de la récompense éternelle ; qu'il soit ana- » thème. »

Il paraît donc qu'en ce temps, l'esprit de l'Eglise était d'établir la vue de la récompense comme permise et honnête : on levait par ce moyen, tous les obstacles que les luthériens opposaient à cette vertu : on la remettait entièrement en honneur ; et vouloir conclure de là qu'elle fût seulement permise et non commandée, c'est directement s'attaquer au concile de Trente.

LXXXVIII. *Seconde raison de proposer la question, par le terme, s'il est permis.* — Voilà donc une des raisons pour lesquelles Sylvestre se contente de dire « que c'est un péché mortel d'aimer » Dieu pour quelque bien temporel, ou même pour » la vie éternelle, finalement et principalement » considérée ; et qu'en même temps il est permis » de l'aimer pour ces choses par un second motif. »

On voit, dans les mêmes paroles, une seconde raison de s'exprimer par le terme de *permis* : c'est que la question regardait deux choses qu'on se pouvait proposer en aimant Dieu, ou *quelque bien temporel, ou la vie éternelle* ; et tout ce qu'on pouvait répondre était : « qu'il était permis : *lici-* » *tum* : d'aimer pour ces choses : *propter ista* : » parce que Dieu dans l'Ecriture, les promet à ceux » qui l'aiment : *quia ista amantibus promittuntur* : » où l'on voit manifestement que les récompenses temporelles et spirituelles étant comprises dans la même question ; comme le commandement ne pouvait tomber sur les premières, il fallait, pour répondre juste, parler seulement de permission.

LXXXIX. *Sylvius parle de même.* Sylvius a eu les mêmes raisons de demander seulement : s'il » était permis d'aimer Dieu, et de le servir pour » la récompense : *Utrùm liceat Deum diligere, et ei* » *servire propter mercedem* : » et de répondre avec Sylvestre, ou plutôt avec le concile, « qu'il est » permis, et que cette vérité est de la foi : *respon-* » *sio ; ad fidem pertinens est, licere* : » car il avait à combattre Luther, qui croyait l'espérance illicite, et à soutenir contre lui qu'il était licite, c'est-à-dire conforme à la loi, de poursuivre non-seulement la récompense éternelle, mais encore, à l'exemple d'Abraham et des autres saints, *les biens temporels*, dont on ne pouvait pas dire que la recherche fût commandée : tellement que la réponse à la question devait être, qu'elle était permise.

XC. *Luther ne songea jamais à condamner un acte naturel permis, ni les catholiques à le soutenir contre lui.* — Aussi est-ce une illusion qu'on ne peut comprendre, sous prétexte que Sylvius répond à la question de l'espérance par ces paroles, *il est permis : licitum est* : de lui vouloir faire accroire, qu'il ait pensé à cet amour naturel permis, dont il n'y a pas un mot dans un long traité, où il explique si distinctement tout ce qu'il veut dire. Ce ne fut jamais l'erreur de Luther, de traiter d'illicite un acte naturel et permis, dont ni lui, ni ses adhérents, ni ses adversaires n'ont jamais parlé ;

1. *Sylv.* 2. 2. *q.* 27, *art.* 3. — 2. *Sess.* VI, *cap.* XI.

mais par une bizarrerie, et si l'on me permet ce mot, par un travers digne de lui, il osait traiter d'illicite et de bas, l'acte même surnaturel de l'espérance chrétienne, et la vue inspirée de Dieu de l'éternelle récompense : c'est de la vue de l'éternelle récompense, et non point d'un acte naturel, que le concile de Trente a prononcé, qu'elle n'était pas péché, c'est-à-dire qu'elle était permise : c'est la doctrine de ce concile, que Tolet, que Bellarmin, que Sylvius ont entrepris de défendre : Sylvestre les avait devancés, afin qu'il fût toujours vrai, et dans cette occasion, comme dans les autres, qu'avant le concile, dans le concile, et après le concile, l'Eglise parle toujours le même langage.

XCI. *Que Sylvius établit l'obligation d'agir en vue de la récompense.* — Mais, direz-vous, il fallait insinuer du moins que cet acte n'était pas seulement permis, mais encore qu'il était d'obligation : prenez-vous-en au concile s'ils ont ainsi tourné leur conclusion : mais après tout, il est vrai que Sylvius apporte les paroles expresses de l'Ecriture, qui rendent l'acte d'espérance obligatoire : en conséquence il a dit « qu'il était de la nature de l'a- » mitié, *amicorum est*, de jouir les uns des au- » tres ; que notre récompense était de jouir de » Dieu ; que nous devions par conséquent chercher » à en jouir : *debemus quærere ipso frui;* que le » contraire était contre l'ordre, *inordinatum :* et » qu'il fallait ordonner ses bonnes œuvres à l'éter- » nelle béatitude comme à leur propre et légitime » fin, *tanquam in proprium et legitimum finem;* ce » qui était opérer en vue de l'éternelle récom- » pense : *ergo oportet in illam beatitudinem æter- » nam sicut in proprium finem ordinare* (opera :) » *quod est operari intuitu mercedis :* » où l'on voit les propres termes du concile, et le dessein de le défendre. C'est ainsi que parle Sylvius, ce célèbre docteur des Pays-Bas : il ne parle donc pas d'un prétendu amour naturel, qu'on puisse et qu'on doive retrancher, mais de l'acte de l'espérance chrétienne, qu'il faut conserver et mettre en pratique.

XCII. *Ce que Sylvius et les scolastiques veulent empêcher dans l'amour des récompenses éternelles.* — Mais, dites-vous, il veut retrancher quelque chose, et ce quelque chose, qu'il veut retrancher, ne peut être qu'un amour naturel permis. Vous errez manifestement : ce que ce docteur et tous les autres veulent empêcher, ce n'est pas une espérance naturelle, dont on ne trouve aucune trace dans leurs écrits; c'est de mettre sa dernière fin dans l'espérance surnaturelle, et dans la vue des biens éternels, au lieu qu'il la faut mettre à glorifier Dieu, comme Sylvius le répète cinq cents fois; et en cela ne fait autre chose que de suivre la décision qu'on a rapportée du concile de Trente. Pour contenter le lecteur, je veux bien transcrire ici ce long passage de Sylvius. *Ita ergo diligendus est Deus, propter mercedem æternam, ut tam dilectionem quàm alia bona odera exerceamus, propter beatitudinem tanquam finem istorum operum : sed illam nostram beatitudinem ulteriùs ordinemus in Deum, sicut in finem simpliciter ultimum, etc.* Voilà donc l'ordre qu'il établit comme nécessaire à la piété; et c'est, dit-il, « d'exercer l'amour, et » de pratiquer les bonnes œuvres pour la vie éter- » nelle comme pour leur fin : mais en passant ou- » tre, de rechercher cette fin, et d'aimer la béati- » tude pour la gloire de Dieu, qui est absolument » notre fin dernière. » Voilà les sentiments de Sylvius, où l'on voit que ce qu'il voulait retrancher n'était pas une affection naturelle et permise, mais la liberté de s'arrêter sur la récompense éternelle, qui est un motif surnaturel, second toutefois, par lequel nous devons être poussés à tout rapporter à la gloire de Dieu.

XCIII. *La vraie idée de la perfection suivant la doctrine précédente.* — Nous pouvons donc maintenant adresser la parole à ceux qui prétendent trouver partout cet amour naturel permis, auquel personne ne songeait, et établir la perfection à le retrancher : Vous avez une faible idée de la perfection chrétienne; il ne s'agit pas d'y retrancher un amour naturel, permis de soi et indifférent : ce qu'il faut apprendre à retrancher, c'est de mettre sa dernière fin dans la vue de l'éternelle récompense; et l'œuvre de perfection, c'est de se tenir toujours en mouvement, pour sans cesse rapporter notre béatitude à la gloire de Dieu. C'est aussi ce que nous avons toujours enseigné, surtout dans l'*Instruction sur les états d'oraison*[1] : guidés par les paroles de saint Paul[2], qui nous font rapporter notre salut à la gloire de Dieu, et à la louange de sa grâce.

XCIV. *Résolution par les principes de l'auteur, d'un passage de Sylvius, où il dit que le vrai enfant de Dieu n'a point d'égard à la récompense.* — Il ne reste plus à résoudre qu'un passage de Sylvius, où en expliquant dans le vénerable Bède les trois degrés de l'esclave, du mercenaire et de l'enfant, il dit que dans le dernier « on est seulement en- » fant, n'ayant aucun égard à la récompense : » *tantùm est filius, nullum omnino respectum ha- » bens ad mercedem*[3]. »

Mais premièrement l'auteur répondra pour nous, en disant « qu'aucun des saints n'a prétendu » exclure de l'état le plus parfait, le désir de la » béatitude, puisqu'elle est un bien promis, et » inséparable de l'amour de Dieu béatifiant. 2° Il s'ensuit de là que celui qu'on représente comme n'étant que fils, sans égard pour la récompense, n'est tel que par abstraction, sans pouvoir l'être par exclusion, comme l'auteur en convient[4]. 3° Que cette abstraction ne peut être perpétuelle, et qu'il faut considérer la tendance à la récompense éternelle, comme une chose d'ordre et d'obligation pour tous les fidèles[5], ainsi que Sylvius l'a démontré, reconnaissant pour désordonné tout autre sentiment.

XCV. *Passage résolutif de Sylvius que l'auteur avait omis, et qui décide formellement contre lui.* — L'on en revient, en dernier lieu, à objecter que Sylvius, au lieu de dire qu'il ne faut pas *être enfant en cette manière*, et qu'il faut avoir égard à la récompense, se contente de dire seulement, « qu'il n'y a nulle obligation d'être enfant de cette » manière, puisque, dit-il[6], nous avons déjà fait » voir, qu'il est permis d'aimer Dieu par le motif

1. Liv. III, n. 8. — 2. Ephes., I. 6. — 3. Instr. past., ubi sup. Sylv., idem. — 4. Instr. past., p. 89. — 5. Ci-dessus, n. 90. — 6. Instr. past., n. 20, p. 88.

« de la récompense. » Mais, après notre réponse sur cette objection, personne n'osera plus dire que Sylvius ait pu regarder la vue de la récompense comme chose seulement permise et non commandée, puisque même nous avons vu qu'il en a établi le commandement. Il ne faut pas oublier ce qu'il ajoute, pour conclusion de tout le traité, au passage qu'on vient d'entendre; c'est, dit-il[1], que bien éloigné qu'on déroge à la perfection de l'amour de Dieu par « l'amour de la » récompense éternelle, ou même temporelle, » qu'on demanderait pour l'amour de lui, qu'au » contraire les plus grands saints, un Abraham, » un Moïse, un David, un saint Pierre, un saint » Paul, et les autres apôtres, servent Dieu pour » la récompense, et Abraham même pour la tem- » porelle : » ce qui montre que l'intention de ce célèbre docteur n'est pas d'exclure du nombre des parfaits enfants, ceux qui cherchent des récompenses même temporelles. D'où passant plus outre, il conclut encore, que s'il est vrai « que le motif » de la gloire de Dieu qui est le principal, soit » aussi le plus parfait, il ne s'ensuit pas pour cela, » qu'il soit meilleur d'agir par ce principal motif, » que de joindre ensemble le second et moins » principal : *Etsi alicujus virtutis actus principalis » sit dignior quàm secundarius, non oportet tamen » quod principalis solus sit dignior, quàm princi- » palis et secundarius simul.* »

L'auteur, qui prend tant de soin de citer Sylvius, n'a pas cité ce passage, parce qu'il y paraît clairement, non-seulement que les enfants les plus parfaits qui aiment la récompense, imposent la même loi à tous les autres; mais encore, ce qui est plus essentiel, que l'amour de Dieu en lui-même n'est pas plus parfait que le même amour joint à la vue de la récompense; ce qui résultait déjà des exemples que Sylvius avait apportés; mais qu'il a voulu encore exprimer en termes formels.

XCVI. *Réflexions sur les passages précédents : inutile travail de l'auteur à les rapporter.* — Il est temps de demander à l'auteur : pourquoi s'est-il tourmenté à ramasser ces passages, et qu'a-t-il voulu prouver? qu'il y a un prétendu amour pur, au-dessus de la charité commune à tous les justes, et plus désintéressé? ce devait être son but; mais il voit bien que tous ses auteurs attribuent ce désintéressement à tout acte de charité sans distinction.

Mais il faut bien reconnaître un amour particulier aux parfaits? je le veux; désignez-le-nous : Est-ce que leur désintéressement sera plus parfait, quand occupés seulement de l'excellence de Dieu, ils feront du moins abstraction du désir de le posséder, et qu'ils n'y penseront pas à certains moments? Sylvius, qu'il a regardé comme le plus favorable à ses prétentions, lui a décidé le contraire. C'est donc peut-être qu'ils auront exclu une affection naturelle? mais Sylvius, qui, comme on a vu, a tourné la question de tous les côtés par une si exacte analyse, n'en dit pas un mot. M. de Cambrai veut-il détourner les Pays-Bas de ses docteurs, et se croit-il envoyé pour y découvrir une nouvelle lumière? ne voit-il pas qu'il est inutile de chercher ici d'autre finesse pour définir la perfection, que de la mettre dans un exercice plus continu, plus habituel et plus dominant, de la charité commune à tous? Ce ne sera pas à la vérité cet amour pur, qui trouble et qui scandalise les saints; car il est lui-même scandaleux : ce sera aussi peu cet amour, dont il leur faut faire un mystère; car ce serait le vrai mystère d'iniquité. Laissons donc là tous ces vains discours, et concluons qu'après toutes ces subtilités et délicatesses de l'Ecole, le meilleur dans la pratique et en tout état, est de joindre tous les motifs, puisque Dieu n'a pas voulu qu'ils fussent séparés, et comme dit Sylvius[1], que s'il est écrit, que « Dieu fait tout » pour lui-même, comme pour sa fin dernière : » *omnia propter semetipsum :* » il est écrit aussi, que ce qu'il fait pour sa gloire, « il le fait pour » notre intérêt et non pour le sien ; ainsi qu'il est » porté au Psaume XV : *Vous êtes mon Dieu, et » vous n'avez pas besoin de mes biens.* » C'est le dernier passage que je veux citer de Sylvius; après quoi il ne reste plus que de conjurer les théologiens des Pays-Bas, de demeurer attachés à la doctrine de leurs pères, dont l'autorité nous est sainte et vénérable, et de ne permettre pas qu'on se serve d'eux pour établir le désintéressement chimérique de nos jours, si contraire à leurs maximes, ni qu'on s'autorise de leur nom, pour faire consister la perfection dans l'exclusion d'un amour naturel; c'est-à-dire, dans une chose, dont personne n'a jamais parlé.

SECTION IX.

Quatre autres auteurs plus anciens, dont les passages sont résolus.

XCVII. *Passages de saint Augustin.* — Quoique ces passages suffisent pour faire juger des autres, et démontrer l'inutilité de la tradition qu'on nous vante : pour un plus grand éclaircissement, et sans m'engager au reste quant à présent, je veux bien encore examiner quatre auteurs : l'un est saint Augustin, l'autre est saint Anselme, le troisième est saint Bernard, et le quatrième c'est Albert le Grand; à cause non-seulement qu'ils sont des plus importants, mais encore, que l'examen en est le plus court.

C'est assurément de toutes les pensées la plus étrange, que celle de faire accroire à saint Augustin, qu'on se puisse jamais détacher de l'amour naturel qu'on a pour soi-même en aimant sa béatitude, puisque, de tous les saints docteurs, il est le plus ferme à dire toujours, qu'il n'y a que les insensés qui puissent douter si l'homme s'aime soi-même. Ce n'est pas un moins étrange dessein d'attribuer à ce Père une charité qui soit autre que la troisième vertu théologale[2] : une charité naturelle, qui soit tout amour de l'ordre, et une cupidité opposée à la charité, qui soit autre que vicieuse. Nous entrerons incontinent dans cette matière, et nous disons, en attendant, que de tous les Pères, c'est saint Augustin qui est le plus éloigné des idées du nouveau système. Mais ce qu'on ne trouve en aucun endroit dans ses paroles, on veut le lui arracher par des conséquences.

Pour cela, voici les principes qu'on établit

1. *Sylv., idem.*

1. *Sylv.*, 2. 2, *q.* 23, *art.* I, *ad.* 1. — 2. *Inst. past.*, *n.* 9.

comme étant de ce Père[1] : « Aimons Dieu pour » lui : aimons-nous en lui, et pour l'amour de » lui. » Et encore : « J'appelle, dit saint Augus- » tin[2], la charité, le mouvement de l'âme qui tend » à jouir de Dieu pour Dieu même, et du prochain » pour Dieu : *Motus animi ad fruendum Deo propter » seipsum, et proximo propter Deum.* » Je conviens, avec l'auteur, que selon saint Augustin, jouir n'est qu'aimer d'un amour pur, où l'on se porte sans réserve à la chose aimée, pourvu seulement qu'on y ajoute, que le désir de la posséder en est inséparable; mais voici où l'auteur commence à s'égarer[3]. « Ailleurs il s'écrie (c'est saint » Augustin[4]) : Seigneur, qu'il ne reste rien en » moi pour moi-même, ni par où je me regarde : » et après : « Il faut aimer Dieu pour l'amour de lui- » même, en sorte que nous nous oubliions nous- » mêmes, s'il est possible[5] : » et enfin : « Si la rè- » gle de l'amitié vous invite à aimer l'homme sans » intérêt, combien Dieu doit-il être aimé sans inté- » rêt, lui qui vous commande d'aimer l'homme[6]? » Je reçois, sans hésiter, toutes ces paroles : mais je me perds, lorsque l'on en tire cette conséquence : « Veut-il retrancher l'espérance? Veut-il » qu'on ne pense jamais à soi, de peur de faire des » réflexions intéressées? On ne peut lui attribuer » ces erreurs. Il veut pourtant un retranchement » réel de quelque retour sur nous-mêmes : il ne » veut retrancher aucun des retours que la grâce » nous inspire dans les actes surnaturels : il ne » retranche donc qu'un retour naturel et hu- » main[7]. » Je ne reconnais plus ici saint Augustin; car il a dit trop souvent, que la crainte de la peine vient de Dieu, quoique la parfaite charité la retranche. L'amour consommé retranche certains sentiments de l'amour commençant, encore qu'ils soient de Dieu. On ne veut rien en soi par rapport à soi, parce qu'on veut tout en soi par rapport à Dieu : on voudrait pouvoir s'oublier soi-même, et on s'oublie soi-même jusqu'au point de ne s'y point arrêter. Le reste n'est qu'une idée, où un génie aussi solide que saint Augustin n'entre pas, et il sait bien qu'il ne peut jamais oublier que c'est lui qui veut jouir, et que c'est à lui et non à un autre qu'il souhaite cette jouissance, aussi certainement qu'il veut être heureux, et aussi véritablement qu'il aime Dieu. Un petit mot de l'Ecole, si l'on voulait être attentif, *finis qui*, *finis cui*, ferait entendre, que de vouloir avoir Dieu pour soi, *finis cui*, n'empêche pas qu'il ne soit la fin dernière qu'on souhaite, *finis qui* : cela est clair; cela est certain; cela est avoué de tout le monde; et la doctrine de l'auteur ne roule que sur des équivoques.

XCVIII. *Passage de saint Anselme chez Edmer.* — On fait dire à saint Anselme, sur la foi d'Edmer[8], et je l'en crois, quoiqu'on doive priser beaucoup davantage ce que ce saint dit par soi-même; on lui fait donc dire que trois sortes d'hommes sont sauvés; « mais que Dieu ne donne » pas aux deux premiers degrés la mesure pleine : » de mot à mot, *plenam retributionem*, la pleine rétribution; parce qu'il leur dit : « Vous ne m'avez » pas aimé purement, vous étiez mercenaires : » de mot à mot, « vous vouliez gagner avec moi : » *quia non purè me diligebatis, sed quoniam à me » lucrari volebatis.* » Poussez à bout ces paroles; saint Paul, *qui voulait gagner Jésus-Christ : ut Christum lucrifaciam*, ne l'aimait pas purement. Prenons avec plus d'équité les sentiments des saints : quand on ne songe qu'à gagner avec Jésus-Christ, sans rapporter ce gain à sa gloire, c'est de l'avis unanime de tous les docteurs, un sentiment imparfait, ou même vicieux, que les imparfaits ont à surmonter ou réprimer par de plus nobles pensées : mais quand on raisonne ainsi : « Est-ce l'espérance vertu théologale, que » Dieu reprochera aux justes imparfaits? Leur » reprochera-t-il ce qui a été infus en eux par le » Saint-Esprit[1] ? » ce raisonnement est outré : c'est Dieu qui inspire la crainte des peines, « par » une impulsion du Saint-Esprit qui n'habite pas » encore dans les cœurs, mais qui les meut, » comme parle le saint concile[2]. Il n'a rien de vicieux : mais c'est une imperfection que Dieu pourra reprocher à ses saints, s'ils ne poussent pas la charité jusqu'à bannir cette crainte. L'espérance ne laisse pas d'être une vertu infuse, dans les âmes qui ne sont pas assez soigneuses de la rapporter à la charité; ce qui pourra être une imperfection, et peut-être un vice : mais il ne s'ensuivra pas que cette espérance, qu'on n'aura pas poussée assez avant, cesse d'être infuse, ou, ce qui serait une hérésie, qu'elle soit un sentiment de la nature. Voilà les petits raisonnements par lesquels on veut établir l'amour naturel, et l'espérance naturelle, dans l'exclusion de laquelle on fait consister la perfection chrétienne, sans songer qu'il est bien plus grand de la mettre à pousser plus loin, et à son dernier période, un acte surnaturel, que de la mettre à exclure une affection naturelle.

XCIX. *Omissions dans ce passage d'Edmer, qui montrent qu'il est peu propre à donner des idées justes.* — C'est ce qu'on peut répondre aux discours qu'Edmer attribue à saint Anselme, en considérant seulement les mots que notre auteur en rapporte. Mais voici ce qu'il omet : « On sert Dieu » ou par crainte, ou par intérêt, ou par amour : il » y en a quelques-uns qui ne pourraient être por- » tés à quitter leurs plaisirs par nulle promesse » des biens éternels, s'ils savaient qu'il n'y eût » point de peines d'enfer : ils éviteront les peines » de ceux qui ne craignent point Dieu; mais ils » n'auront pas la pleine rétribution. Les autres » servent Dieu pour en tirer un grand intérêt, soit » ou en cette vie (seulement), soit en cette vie et » en l'autre; Dieu pourra dire à ceux-là, s'il veut, » avec quelque raison : Vous avez gardé mes com- » mandements pour votre intérêt, et non pas parce » que vous m'aimiez purement, mais parce que » vous vouliez gagner avec moi : comme parmi » ceux qui servent leur roi, plusieurs n'aiment » pas le roi, mais ses dons et ses présents : *dona- » ria;* » tous ceux-là sont pourtant sauvés : mais il n'y a que ceux « qui serviront Dieu par amour,

1. *Inst. past., n.* 20, *p.* 48. — 2. *De Doct. christ., lib.* III, *cap.* X, *n.* 16, *tom.* III, *col.* 50. — 3. *Inst. past., ibid.* — 4. *In Ps.* CXXXVII, *n.* 2, *tom.* IV, *col.* 1526. — 5. *Aug., Serm.* CXLII, *ol. de verb. Dom.* LIV, *n.* 3, *tom.* V, *col.* 686. — 6. *Serm.* CCLXXXV, *ol. hom.* XXXVIII *inter* 50, *n.* 4, *col.* 1488. — 7. *Inst. past., p.* 49. — 8. *Idem, n.* 20, *p.* 56; *Similit. ap. Edm., cap.* 169.

1. *Instr. past., n.* 20, *p.* 56; *Similit. ap. Edm., cap.* 169. — 2. *Sess.* XIV, *cap.* IV.

» à qui il se doit rendre lui-même pour récom» pense. » On voit de quel correctif aurait besoin ce discours, puisqu'à le prendre comme il se présente, on serait sauvé par la seule crainte, quoique sans la vue des supplices éternels on ne pût encore se résoudre à renoncer aux plaisirs des sens; ou par le seul intérêt, en aimant non pas le roi, mais ses dons : par conséquent sans amour de Dieu. On serait donc sauvé en ces états; ce qui est déjà une erreur : mais c'en est une autre, d'ajouter qu'on serait sauvé; en sorte néanmoins que la possession de Dieu serait réservée à ceux qui auraient aimé : comme s'il y avait quelqu'un, parmi les sauvés, à qui Dieu ne se donnât pas pour récompense.

On voit combien de choses importantes l'auteur a retranchées dans ce passage; s'il les avait rapportées, on apercevrait du premier coup d'œil, qu'il n'y a rien à conclure d'un endroit si embarrassé et si peu exact : et quand nous aurons à expliquer les sentiments de saint Anselme par lui-même, nous tâcherons de remarquer quelque chose de plus solide.

C. *Doctrine de saint Bernard par quatre principes.* — De tous ses auteurs, celui sur lequel M. l'archevêque de Cambrai s'appuie le plus, et celui qu'il développe le moins, c'est saint Bernard. La source de son erreur est, à l'ordinaire, qu'il tire à son pur amour ce que ce Père établit de tout amour de charité par quatre principes.

Le premier est, que l'amour de Dieu ne peut être sans le désir de le posséder : « Le vrai amour, » dit-il[1], content de lui-même, a une récompense; » mais cette récompense est celui qui est aimé : » *præmium id quod amatur.* » C'est le principe de saint Augustin, que saint Bernard ne cesse de répéter.

Le second est : le désir de posséder Dieu en lui-même comme son bien, ne déroge pas à la perfection de l'amour; ce principe est encore de saint Augustin, comme nous l'avons démontré dans nos Additions sur les *Etats d'oraison :* mais il n'y a rien que saint Bernard ait plus inculqué.

Dans un sermon *de Diversis*, après avoir parlé de l'amour de leur héritage, dont sont possédés les vrais enfants : « J'en connais, dit-il[2], un plus » sublime : je connais une affection plus digne de » Dieu; et c'est quand le cœur étant entièrement » purifié : *Cùm penitus castificato corde*, l'âme ne » cherche plus, ne désire plus autre chose de » Dieu, que Dieu même : *Nihil aliud desiderat* » *anima, nihil aliud quærit à Deo, quàm ipsum* » *Deum.* » C'est donc là sans difficulté l'amour le plus pur, puisqu'il naît dans le cœur le plus épuré : *penitus castificato corde.*

Le troisième principe de saint Bernard, qui est comme la racine des deux autres, est aussi de saint Augustin en cent endroits; et c'est que l'amour est une espèce de possession et de jouissance : car on ne jouit de Dieu qu'en s'y unissant, et l'amour c'est l'union. C'est ce qui faisait dire à saint Bernard, en expliquant ces paroles de saint Paul : « *La charité ne cherche pas ce qui est à elle;* elle » ne le cherche pas, parce qu'elle l'a déjà en ai» mant : *Non quærit quæ sua sunt, quia non de*» *sunt*[1]. » L'aimer, c'est l'avoir; et c'est pourquoi ce Père ajoute : « Cherche-t-on ce qu'on a déjà? » *Quisnam quærat quod habet?* la charité a toujours » le bien qu'elle veut : *Charitas quæ sua sunt nun*» *quam non habet.* » Il ne faut point ici chercher des bras ni des mains : dans l'amour est tout le moyen de tenir Dieu, de le posséder : c'est pourquoi il n'y a point de plus pur embrassement, ni de plus chaste jouissance que celle de Dieu. On en jouit, comme de la lumière, en ouvrant les yeux, et plus immatériellement que de la lumière; puisque, sans remuer une paupière matérielle, il ne faut que tourner vers lui la volonté seule; ce que saint Bernard exprime, en disant[2] : « Une telle » conformité de notre volonté à celle de Dieu, ma» rie l'âme : *talis conformitas maritat animam :* si » elle aime parfaitement, elle est mariée : *si per*» *fectè diligit, nupsit;* » ou si vous voulez : « *sic* » *amare, nupsisse est*[3] *:* aimer ainsi, c'est se ma» rier; » dont il rend cette raison : « que si elle » aime, elle est aimée; et que ce consentement fait » tout le commerce de ce céleste mariage. »

Ce beau principe en produit un quatrième : c'est que notre amour ne se peut pas terminer à notre bien propre comme à sa fin dernière : à cause que c'est l'amour d'une nature supérieure et plus excellente, comme l'appelle saint Augustin, à laquelle comme on se doit tout, il lui faut aussi rapporter et soi-même tout entier, et sa jouissance. C'est pourquoi saint Bernard disait, ou faisait dire au parfait amant[4] : « Je ne cherche point le salut pour » éviter les peines, ni pour régner dans les cieux; » mais pour vous louer éternellement. » La fin dernière que je me propose est de glorifier Dieu, qui est la disposition de tous les saints, essentielle à la charité, et tant de fois remarquée dans le concile de Trente[5] : ainsi, ne chercher pas d'éviter les peines, ou de posséder le royaume, n'est pas une expression exclusive, mais relative; et pour user de ce mot, subordinative à une fin plus parfaite. C'est pourquoi saint Bernard ajoute[6] que « celui » qui désire de voir Dieu pour son repos (seule» ment, et comme pour dernière fin de ses désirs) » cherche son propre intérêt : mais celui qui est » occupé des louanges de Dieu, c'est celui qui » aime. »

Il n'est pas besoin d'alléguer ici une affection naturelle pour nous-mêmes; c'est une faiblesse de n'avoir à sacrifier que cela : nous avons à sacrifier quelque chose de meilleur, qui est l'amour même de la récompense qu'inspire aux enfants de Dieu l'espérance chrétienne; non pas en le retranchant, mais en le poussant plus haut, et en le rapportant à la charité.

On voit, par ces beaux principes, que saint Bernard veut établir, non pas ce prétendu amour pur d'un état particulier, où tout le monde n'est pas appelé, et qui scandalise jusqu'aux saints; mais le véritable et inséparable caractère de l'amour, qu'on nomme charité, qui est commun à tous les justes. C'est pourquoi, en parlant de ceux qu'il appelle enfants, et qui recherchent dans leur

1. *De dil. Deo, cap.* VII, *n.* 17, *tom.* I, *col.* 591. — 2. *Serm.* VIII, *de Divers., n.* 9, *col.* 1104.

1. *In Cant., Serm.* XVIII, *n.* 3, *col.* 1321. — 2. *Idem, Serm.* LXXXIII, *n.* 3, *col.* 1557. — 3. *Ibid., n.* 6, *col.* 1559. — 4. *De div., Serm.* III, *de Cant. Ezech., n.* 9, *col.* 1094. — 5. *Sess.* VI, *cap.* XI. — 6. *Loc. mox cit.*

héritage *autre chose* que Dieu même, *aliud quid*, il ne dit pas que leur amour est imparfait: mais il dit, *qu'il lui est suspect : suspectus est mihi amor;* et que le vrai amour, digne de ce nom et de celui de charité, a toujours pour principale récompense Dieu dans son essence, vu, aimé et possédé.

Au reste, tout le monde sait que l'espérance seule ne justifie pas, autrement la charité serait inutile; c'est pourquoi, c'est une ignorance de s'étonner de cette parole : « on n'aime point sans » récompense; mais on aime sans vue de la récom- » pense[1] : » c'est-à-dire que la récompense n'est pas la vue principale : ce qui est encore du caractère commun de la charité. Saint Bernard n'a pas voulu dire que la charité n'avait pas cette vue, lui qui a dit tant de fois qu'elle cherchait à posséder Dieu à titre de récompense; il ne songeait non plus à une vue naturelle de la récompense; car ce n'était point au-dessus de cette vue naturelle, mais en général au-dessus de toute vue de récompense, qu'il nous voulait élever; et pour le faire, il n'avait besoin que d'une vue supérieure qui fût la gloire de Dieu, à laquelle on rapportât tout. Quand on trouve une doctrine si claire, et qu'on se fait un mystère de pratiques alambiquées, ne craint-on pas de mériter d'être livré à ses fantaisies?

CI. *Qu'aimer Dieu comme récompense, c'est l'aimer pour l'amour de lui-même.* — Le beau corollaire, et le résultat de ces principes de saint Bernard, est, que le désir de posséder Dieu à titre de récompense, n'empêche pas de l'aimer pour l'amour de lui.

Saint Bernard pose ce fondement de son traité de l'*Amour de Dieu :* « que la raison d'aimer Dieu, » c'est Dieu même : *causa diligendi Deum, Deus* » *est*[2] *:* » cependant il « rend deux raisons, qui » obligent à l'aimer pour l'amour de lui : *ob dupli-* » *cem causam, propter seipsum diligendus est*[3] : » parce qu'il n'y a rien qu'on puisse aimer avec » plus de justice, ni rien aussi qu'on puisse aimer » avec plus de profit : *nihil justius nihil fructuo-* *sius;* » ainsi le profit et l'utilité, ou l'intérêt, appartient à la raison de l'aimer *pour l'amour de lui.* C'est pourquoi pour éclaircir ces deux raisons d'aimer Dieu *pour soi,* il entreprend d'expliquer « que » le mérite du côté de Dieu, et que l'intérêt du nô- » tre nous y porte : *quo merito suo, quo nostro com-* » *modo.* »

Il n'y a point là de contradiction, puisque l'intérêt qu'il nous propose, « *quo commodo nostro,* » c'est d'avoir celui qu'on aime : *præmium is qui* » *diligitur*[4]*;* » et un peu après : « L'âme qui aime, » ne recherche point d'autre récompense de son » amour que Dieu même : » d'où il suit qu'en l'aimant de cette sorte, on l'aime pour l'amour de lui.

Il a raison de dire, selon ces principes : « L'a- » mour se suffit à lui-même, son usage est le fruit » qu'il cherche : *usus ejus, fructus ejus :* il est son » mérite et sa récompense : *ipse meritum, ipse præ-* » *mium*[5]*;* » et le reste, qui est admirable. Car si, comme il est prouvé par le troisième principe, l'amour par une force unissante est déjà un commencement de jouir, il n'a rien à désirer que de croître, parce qu'en croissant et se consommant, il se récompensera d'avoir commencé.

Il a donc encore raison de dire : « J'aime, parce » que j'aime; j'aime pour aimer : *amo quia amo;* » *amo ut amem.* » Car quel plus beau motif peut-on avoir en aimant, que celui d'aimer davantage, et quoi de plus unissant que son amour même? Il n'y faut plus mettre que la condition, « qu'il » retourne toujours à sa source y prendre de nou- » velles forces, pour couler toujours : *refusus* » *fonti suo, semper ex eo sumat, unde jugiter* » *fluat*[1]. »

CII. *Sur cette parole de saint Bernard : L'amour ne tire point ses forces de l'espérance.* — Quand après cela on oppose ces paroles de saint Bernard : « Le pur amour n'est pas mercenaire : *purus amor* » *mercenarius non est;* le pur amour ne prend point » ses forces de l'espérance : *purus amor de spe* » *vires non sumit*[2]*;* » on voudrait insinuer l'inutilité de l'espérance chrétienne, pour accroître et pour soutenir la charité des parfaits; où, parce qu'on n'ose plus attaquer si ouvertement l'espérance, on fait venir comme par machine un certain amour de soi-même naturel et délibéré, que personne ne connaît. Mais saint Bernard n'a pas besoin de ces inventions; l'amour n'a pas besoin de prendre ses forces d'une espérance qui soit hors de lui, où l'on désire de Dieu autre chose que lui-même, *aliud quid :* mais il prend continuellement de nouvelles forces, de l'espérance qu'il forme lui-même dans son propre sein, qui est celle de croître toujours jusqu'à ce qu'il vienne enfin à la consommation de la charité qui lui est promise en l'autre vie.

L'amour des justes du commun a plus besoin de s'aider de tout, c'est-à-dire des biens qui sont hors de Dieu même : mais l'amour parfait et pur, sans oublier les avantages accidentels du corps et de l'âme qui ne sont pas Dieu, se porte à les concentrer et consolider avec le bien qui est Dieu même : et c'est pourquoi saint Bernard ne veut pas qu'il soit mercenaire, parce qu'il n'a pas accoutumé d'appeler ainsi l'amour qui s'attache à ramasser tout dans la récompense incréée, selon que nous avons vu que l'a expliqué saint Bonaventure[3].

Mais comme nous avons vu que tout amour de charité tient de ce caractère, saint Bernard, qui nous dit ici *que le pur amour n'est point mercenaire* ou *intéressé*, dit ailleurs en général, « que » la charité ne l'est pas, et ne cherche point son » intérêt : *charitas non est mercenaria, non amat* » *quæ sua sunt*[4]*;* » afin que nous entendions qu'entre l'amour et le pur amour, il ne s'agit que du degré, tout amour de charité étant désintéressé, et ne pouvant y en avoir qui ne le soit pas.

Je suis au reste obligé de dire que je ne trouve point dans saint Bernard, ce motif d'aimer Dieu pour sa perfection, comme distingué de tout rapport avec nous : car à l'endroit où nous avons vu les deux raisons pour lesquelles il faut aimer Dieu, *à cause de lui*[5], il y a joint *notre utilité avec son*

1. *De dil. Deo, cap.* VII, *n.* 17; *col.* 591. — 2. *Idem, cap.* I, *n.* 1; *col.* 581. — 3. *Ibid., col.* 582. — 4. *Ibid., cap.* VII, *n.* 17, *col.* 591. — 5. *In Cant., Serm.* LXXXIII, *n.* 4, *col.* 1558.

1. *In Cant., Serm.* LXXXIII, *n.* 4. *col.* 1558. — 2. *Idem, n.* 5. — 3. Ci-dessus, *n.* 36. — 4. *De dil. Deo, cap.* VII, *n.* 17; *ubi sup.* — 5. *Idem, cap.* 1, *n.* 1; *ubi sup.*

mérite : et expliquant le mérite, il dit que « le » principal, est que Dieu nous a aimés le premier : » *illud præcipuum, quia prior ipse dilexit nos;* » ce qui le fait regarder par rapport à nous : non que saint Bernard ait oublié l'excellence de la nature divine en elle-même, dont ce sublime contemplatif était si rempli; mais parce qu'il la confond naturellement avec la bonté communicative, n'y ayant rien où nous sentions mieux combien Dieu est excellent au-dessus de nous, que de nous le faire regarder *comme la fontaine infiniment abondante*, et nous *comme ceux qui en avons soif*[1] : lui comme *le principe de notre amour*, et nous comme ceux qui *y retournons par un continuel reflux :* en sorte qu'aimer Dieu comme nous étant bon, par les principes de saint Bernard que nous avons vus, c'est aussi l'aimer comme bon en soi, et l'un de ces sentiments fait partie de l'autre.

CIII. *Passage d'Albert le Grand.* — Le quatrième passage, que j'ai promis d'expliquer, est celui d'Albert le Grand, que l'on nous rapporte en ces termes[2] : « Il dit que le parfait amour nous unit » à Dieu, sans chercher aucun intérêt ni passager » ni éternel, mais pour sa seule bonté : car l'âme » délicate, dit-il, a comme en abomination de l'ai» mer par manière d'intérêt ou de récompense. » De là suit le raisonnement et la réflexion ordinaire : » Il entend par la récompense, la récompense re» gardée comme un intérêt, et avec un attache» ment naturel et mercenaire : » ce qu'il croit prouver en disant : « A Dieu ne plaise qu'on dise » jamais, que les parfaits ont en abomination l'es» pérance chrétienne ; » comme si on pouvait avoir en abomination une affection naturelle, délibérée et permise, qui n'est pas même toujours une imperfection dans les âmes parfaites. Mais pourquoi se tant tourmenter, pour entendre une chose si claire? le parfait amour *est celui de la charité*, qui est opposé à l'amour imparfait de l'espérance : cet amour *ne cherche aucun intérêt ni passager ni éternel*, *mais la seule bonté* et perfection de Dieu pour y mettre sa fin dernière, comme l'ont expliqué tous les docteurs.

En ce sens, ils ont en abomination d'aimer Dieu, finalement, par manière d'intérêt et de récompense : ce n'est pas l'espérance chrétienne qu'ils ont en horreur, et on a raison de dire ici : A Dieu ne plaise! c'est l'espérance, en tant qu'on y mettrait sa fin dernière, et qu'on s'y arrêterait plus qu'il ne faut, sans la rapporter à la gloire de Dieu : *ut imprimis glorificetur Deus*, selon la décision du concile de Trente. N'est-ce pas là un clair dénouement? et pourquoi se tant tourmenter, à introduire en ce lieu, comme par force, l'affection naturelle, dont ni ce docteur, ni les autres n'ont parlé?

SECTION X.

Où l'amour naturel et délibéré est considéré en lui-même.

CIV. *Nouveau genre de charité introduit par l'auteur.* — Nous allons considérer cette affection naturelle, non plus dans les passages où on l'a cherchée par un grand et inutile travail, mais en elle-même. On s'était plaint de l'auteur, qui dans les *Maximes des Saints*[1] avait fait deux fautes : l'une, de faire dire à saint Augustin en général, sans explication, que tout ce qui ne vient pas de la charité vient de la cupidité; et l'autre, d'avoir appliqué ce principe à l'espérance chrétienne, ce qui la rangerait au nombre des vices. L'auteur ne dit rien sur ce dernier chef d'accusation ; et pour le premier, voici sa réponse[2] : « J'ai dit, après » saint Augustin, *que tout ce qui ne vient pas du* » *principe de la charité*, *vient de la cupidité :* mais » j'ai entendu en cet endroit de mon livre, par le » terme de *charité*, tout amour de l'ordre consi» déré en lui-même, et par celui de *cupidité*, tout » amour particulier de nous-mêmes. » Ainsi, comme il a déjà été remarqué, tout amour de l'ordre naturel ou surnaturel est charité : on parle ainsi *par rapport aux paroles de saint Augustin.* C'est donc à saint Augustin qu'on attribue ce prodigieux langage, sans en avoir pu rapporter la moindre parole; et l'on voudrait confirmer par son autorité, qu'on appelle du nom de charité, un autre amour que celui qui est répandu dans les cœurs par le Saint-Esprit, ou les mouvements de la grâce qui y conduisent.

C'est dans cette vue, que l'auteur avait dit ces paroles[3] : « La charité prise pour la troisième » vertu théologale : » comme si la théologie avait jamais admis une autre charité, que celle qui est un don de Dieu, et la plus parfaite des vertus théologales. Peut-on ici ne s'étonner pas d'une hardiesse qui s'élève au-dessus de tout le langage et de tout le dogme théologique, jusqu'à reconnaître une charité qui n'est pas la vertu théologale connue même par les enfants dans le catéchisme?

CV. *Pareille erreur sur la cupidité vicieuse.* — C'est une suite de cette erreur, de parler ainsi de *la cupidité, racine de tous les vices*[4] *:* il est vrai que l'amour de nous-mêmes, *qui est bon quand il est réglé, devient* l'unique racine de tous les vices, *quand il n'a plus de règle*[5]. Voilà comme il explique saint Augustin. La cupidité, qui est la source de tous les vices, n'est plus, selon ce Père, la concupiscence, qu'il nomme vicieuse à toutes les pages : mais un amour naturel, honnête de soi, dont il n'a jamais parlé. L'auteur fait tout ce qu'il veut des Pères, de la théologie, de ses paroles, de celle des saints; et les nouveautés les plus inouïes ne lui coûtent rien.

CVI. *Propriétés de l'amour naturel : rien par l'Ecriture.* — Pour maintenant entendre *son amour naturel et délibéré*, dont la nature est assez bizarre, et qui n'est bien connue que de notre auteur, il en faut ramasser les propriétés dans les diverses expressions de l'*Instruction pastorale*. Disons donc avant toutes choses :

1. Que l'amour surnaturel de l'espérance est différent, « non-seulement de l'amour déréglé de » pure concupiscence, mais encore de tout amour » réglé qui n'est que naturel[6]. »

2. Que c'est « un attachement naturel et merce» naire qui ne se trouve plus d'ordinaire dans les » âmes parfaites[7]; » qui n'était point dans la sainte Vierge : « il est mauvais quand il n'est pas

1. *In Cant. Serm.*, LXXXIII, *n.* 5, 6; *ubi sup.* — 2. *Inst. past*, *n.* 20, *p.* 63; *Alb. magn. Parad. animæ*, *lib.* VI, *a. c.*, *etc.*

1. *Max. des Saints*, *p.* 7. — 2. *Instr. past.*, *n.* 9. — 3. *Idem*, *n.* 7. — 4. *Max. des Saints*, *p.* 8. — 5. *Inst. past.*, *n.* 9. — 6. *Idem*, *n.* 2. — 7. *Ibid.*, *n.* 3.

» réglé par la droite raison et conforme à l'ordre : » il est néanmoins une imperfection dans les chré» tiens, quoiqu'il soit réglé par l'ordre ; ou, pour » mieux dire, c'est une moindre perfection, parce » qu'elle demeure dans l'ordre naturel et inférieur » au surnaturel. » Voilà donc dans les chrétiens, non pas tant une imperfection, qu'une moindre perfection qui ne vient point de la grâce.

3. « Cet amour naturel et délibéré diminue la » perfection de la volonté, en ce que la volonté » veut le bien plus purement et plus fortement, » quand l'âme ne s'aime que d'un amour de cha» rité, que quand elle s'aime d'un amour de cha» rité et d'un amour naturel[1]. »

4. C'est « un amour naturel et délibéré de nous» mêmes qui est imparfait, mais non péché[2]. »

5. « C'est une consolation toute naturelle : un » appui sensible, dont l'amour naturel et merce» naire voudrait se soutenir, lorsque la grâce n'a » rien de sensible et de consolant[3]. »

6. « L'âme parfaite ne désire d'ordinaire tous » ces biens (ceux que l'Eglise demande) que par » un amour de charité, au lieu que l'imparfaite » se les désire aussi d'ordinaire par un amour na» turel, qui la rend mercenaire ou intéressée[4]. »

7. A cela près, les parfaits et les imparfaits « veulent les mêmes choses, les mêmes objets. » Toute la différence entre eux n'est pas du côté » de l'objet, mais du côté de l'affection avec la» quelle la volonté le désire[5]. »

8. « Les parfaits, pour devenir parfaits, ont re» tranché une affection imparfaite pour la récom» pense, qui est encore dans les imparfaits[6] : » il s'agit des récompenses éternelles, et du bonheur que Dieu a promis, pour lequel on a un *attachement*, *une affection naturelle*, véritable, et seulement imparfaite.

9. « Ainsi il y a une espérance naturelle qui re» garde les biens éternels[7] : » on a pour eux des désirs humains, et une « affection naturelle pour » la béatitude formelle[8]. »

10. « Cet attachement n'est point de la grâce, » et n'en peut point être ; à cause qu'il est *imparfait*, et qu'on le retranche ; *donc il est naturel*[9].

11. « Cette propriété n'est autre chose qu'un » amour naturel de nous-mêmes, qui nous attache » à l'ornement ou à la consolation que donne la » perfection des vertus, et au plaisir de posséder » la récompense[10]. »

12. « C'est un amour naturel qui nous approprie » le don, qui nous attache aux dons spirituels : ce» lui qui n'a plus cet intérêt, ne craint ni la mort, » ni le jugement, ni l'enfer, de cette crainte qui » vient de la nature[11]. »

13. On doit « laisser à l'âme la consolation d'une » affection naturelle, quand elle est trop faible, » pour porter la privation de cette douceur sen» sible[12]. »

14. *Les parfaits ne désirent plus les biens mêmes les plus désirables par ce principe naturel et imparfait*[13]. Ainsi on n'exclut que les parfaits, et on laisse désirer aux justes de la voie commune par un principe naturel, les biens les plus désirables.

1. *Instr. past.*, n. 6. — 2. *Idem*, n. 9. — 3. *Ibid.*, n. 10. — 4. *Ibid.*, n. 12. — 5. *Ibid.*, n. 12 *et* p. 90, n. 2. — 6. *Ibid.* — 7. *Ibid.*, n. 20, p. 46, 90. — 8. *Ibid.*, p. 71. — 9. *Ibid.* — 10. *Ibid.*, p. 65. — 11. *Ibid.*, p. 66. — 12. *Ibid.*, n. 20, p. 71. — 13. *Ibid.*, p. 73.

15. « La différence entre cet amour naturel et la » cupidité vicieuse est, premièrement, qu'il ne » s'arrête point à lui-même quand il est dans les » justes[1]. » Il s'arrête donc en Dieu, et voilà un amour naturel qui nous détache de nous-mêmes et qui nous unit à Dieu.

16. « Dans les justes, il est réglé par la raison, » qui selon saint Thomas est la règle des vertus » naturelles, et de plus il est en eux soumis à la » charité[2]. »

17. « On ne pourrait détruire cette distinction » sans ôter tout milieu entre le principe de la grâce » et celui de la cupidité vicieuse, et sans regarder » la crainte naturelle des pécheurs comme un pé» ché[3]. »

18. « Dans le troisième des cinq amours, l'amour » naturel de soi est encore dominant dans l'âme, » quoique l'acte d'espérance soit surnaturel, qu'il » tende à Dieu comme au bien suprême, et qu'il » ne nous préfère point à Dieu[4]. »

19. « Dans le quatrième état, l'amour naturel » se trouve souvent, non dans les actes surnatu» rels, mais dans l'âme qui les fait[5]. »

20. « Dans le cinquième état, l'amour naturel et » délibéré qui fait l'intérêt propre, n'agit presque » plus[6]. »

Avec tant d'extraordinaires et bizarres propriétés, si cet amour naturel était quelque chose où se fît la séparation des parfaits et des imparfaits, tous les livres en seraient remplis. Mais nous avons déjà vu un silence universel dans tous les auteurs, et nous voulons seulement observer ici, que M. de Cambrai ne tente pas seulement de rien établir par l'Ecriture ; quoiqu'on ne puisse pas dire que les principes de la perfection chrétienne n'y soient pas amplement traités. On s'étonnait de voir les *Maximes des Saints* si destituées des témoignages de la parole de Dieu : elle paraît encore moins dans l'*Instruction pastorale*, quoiqu'elle soit beaucoup plus longue. Quoi, veut-on accoutumer les chrétiens à chercher une perfection que l'Ecriture ne connaisse pas?

CVII. *Propositions étranges.* — Mais sans plus parler de passages, puisque nous devons ici envisager la chose en elle-même : par les propositions, 6, 8, 9, 10, 14, il faut croire dans la plupart des saintes âmes, une affection naturelle, une espérance des biens que Dieu a promis, puisque ce sont ceux que l'Église demande : par conséquent des biens surnaturels qui ne sont connus que par la foi : à la réserve des parfaits élevés à ce prétendu pur amour, il y a dans tous les justes, deux espérances, l'une naturelle et sans principe de grâce, et l'autre surnaturelle, de ces biens ; des biens les plus désirables, qui sans doute sont les éternels, et ne sont rien moins que Dieu même. Par la 7e proposition, les parfaits et les imparfaits veulent les mêmes objets, les mêmes choses : la différence entre eux n'est pas du côté de l'objet, mais du côté de l'affection, parce qu'au lieu que l'âme parfaite ne les désire d'ordinaire que par la charité, l'âme imparfaite les désire aussi par un amour naturel : de sorte que l'affection et l'espérance naturelle et surnaturelle ont dans le fond, les mêmes

1. *Inst. past.*, p. 90. — 2. *Idem*, p. 90 *et* 91. — 3. *Ibid.*, p. 91. — 4. *Ibid.*, p. 100. — 5. *Ibid.*, p. 101. — 6. *Ibid.*

objets. Voilà ce qu'il nous faut croire selon la nouvelle théologie.

CVIII. *Suite encore plus étrange.* — Il faudra encore passer plus avant, et puisque, par la 15e proposition, *la différence entre l'amour naturel et la cupidité vicieuse*, consiste en ce que l'amour naturel ne s'arrête point à lui-même dans les justes, comme fait par son propre fond la cupidité vicieuse, et par conséquent qu'il s'arrête en Dieu ; il faudra croire qu'un amour naturel nous détachera de nous-mêmes et nous unira à Dieu, comme il a été conclu dans le même endroit.

C'est donc là cette charité naturelle, cette charité qui n'est pas vertu théologale, qu'on a déjà montrée dans notre auteur [1] : mais comme par les principes posés, on est contraint d'admettre une espérance naturelle, et une charité naturelle, il faudra admettre aussi une foi naturelle sur laquelle tout soit fondé : et voilà, dans la nature comme dans la grâce, une foi, une espérance, une charité, qui est la doctrine d'un théologien connu, mais en cela abandonné par les siens, et justement condamné.

CIX. *On prouve, par ces propriétés, que cet amour naturel est bien éloigné de celui de saint Thomas.* — Cette doctrine est fondée sur un principe erroné, et que nous avons déjà réfuté [2], qu'une affection n'est point de la grâce, et n'en peut pas être lorsqu'elle est imparfaite : (par la proposition 10) comme si les commencements encore imparfaits de la foi naissante, dans ceux que saint Paul appelle de petits enfants en Jésus-Christ, n'étaient pas de lui ainsi que le reste, et qu'il ne fût pas écrit, que « celui qui a commencé en nous les » bonnes œuvres, est le même qui y met la per- » fection [3]. »

Loin de nous ces nouveautés profanes, qu'on ne trouve nulle part. Gardons-nous bien de penser avec notre auteur que ce soit là cet amour naturel enseigné par saint Thomas et par les autres docteurs catholiques [4] ; parce que celui-ci est délibéré, parfait à sa manière quoique moins parfait, attaché et affectionné naturellement aux biens surnaturels les plus désirables, à Dieu même et aux promesses de l'Evangile : à quoi saint Thomas ni les autres n'ont jamais songé.

CX. *Erreur de faire servir l'amour naturel, de principe et de motif aux actes surnaturels.* — Mais une dernière propriété de cet amour naturel ne nous doit pas échapper, puisque c'est la plus importante : il ne s'agit plus seulement d'avoir établi, contre toute la théologie, une charité naturelle pour les biens éternels ; on la fait servir de motif, toute naturelle qu'elle est, aux actes surnaturels : erreur si manifeste, que l'auteur semble d'abord s'y opposer ; et il est vrai qu'il enseigne que son amour naturel, « loin d'entrer ni d'influer positi- » vement dans les actes surnaturels, diminue la » perfection de la volonté [5], etc. » Mais nous sommes trop accoutumés à entendre des contradictions, pour nous y laisser surprendre ; la suite des principes l'entraîne plus loin qu'il ne veut : car aussi à quoi servirait aux âmes justes ce principe d'amour naturel, s'il ne les poussait à la vertu chrétienne comme un motif pour la suivre? Qu'est-ce qu'un motif, selon M. de Cambrai? Il prend, dit-il [1], le terme de motif, « non pas pour l'objet exté- » rieur qui attire la volonté, mais pour le principe » intérieur qui la détermine. » Si donc l'amour naturel est le principe qui détermine la volonté à se porter aux récompenses éternelles, ce sera sans doute un motif de les rechercher. Mais on ne peut pas douter du sentiment de l'auteur après ce qu'il ajoute, que les imparfaits « joignent au motif de » la récompense, le principe de l'amour naturel » qui fait souvent désirer imparfaitement » l'objet de l'espérance chrétienne. Voilà donc en cet état, deux motifs et deux principes d'agir, l'un naturel et l'autre surnaturel ; ils entrent l'un et l'autre dans la détermination de la volonté, et l'œuvre de Dieu se partage entre la grâce et la nature.

CXI. *Autres passages où la même erreur est enseignée par rapport à l'espérance chrétienne avant la justification.* — Ailleurs l'auteur nous avertit, « que si nous prenons le texte du livre au sens » qu'il explique, » c'est-à-dire, si nous prenons le propre intérêt pour cet amour naturel et délibéré, « nous en trouverons toute la suite simple et na- » turelle [2] : » prenons donc ce sens puisqu'il le veut. Le premier endroit où je trouve le terme *d'intérêt propre* est celui-ci [3], où parlant de l'amour d'espérance, qui sans doute de sa nature est divin et surnaturel, puisque c'est l'exercice propre d'une vertu théologale, l'on dit que « le motif de notre » propre intérêt est son motif principal et domi- » nant [4] : » ce qu'on répète par deux fois. Je suis la loi qu'on me donne, et je prends *le propre intérêt* pour un amour naturel délibéré : je prends aussi le mot de *motif*, non pas pour l'objet de l'espérance, mais pour le *principe intérieur* qui nous y détermine ; et je conclus que l'amour de l'espérance chrétienne a pour *principe intérieur* un amour naturel qui y domine : ce qui n'est rien moins qu'une hérésie.

L'auteur tombe dans la même erreur, lorsqu'en parlant de l'état des justifiés, il dit que l'*amour de charité prévaut alors* (et non pas plus tôt) *sur le motif intéressé de l'espérance* [5], c'est-à-dire, sur le principe intérieur d'amour naturel ; d'où il s'ensuit qu'auparavant ce qui prévalait dans l'espérance, était un mouvement de la nature.

CXII. *Le même motif naturel dans les justifiés.* — Telle est la part qu'on a voulu donner à la nature dans l'espérance chrétienne avant la justification : depuis, lorsqu'on définit l'amour justifiant, mais encore imparfait, on veut qu'il soit mélangé *d'un motif d'intérêt propre* [6] ; et c'est pourquoi on déclare qu'on le nommera *intéressé* dans tout le livre. Si donc ce *motif d'intérêt propre* est un principe intérieur d'amour naturel, il sera vrai que non-seulement ce *principe* naturel servira de motif dans l'espérance surnaturelle avant la justification, mais encore que dans l'état même de la justification, ce principe subsiste toujours comme motif.

CXIII. *Vaine excuse de l'auteur.* — Je sais que l'auteur avertit d'abord que ses cinq amours sont

1. Ci-dessus, *n.* 102. — 2. *Idem*, *n.* 72. — 3. *Philipp.*, I. 6. — 4. Ci-dessus, *n.* 71, 72. — 5. *Instr. past.*, *n.* 6 *et* 20.

1. *Instr. past.*, *p.* 93. — 2. *Idem*, *n.* 20, *p.* 36. — 3. *Max. des Saints*, *p.* 4. — 4. *Idem*, *p.* 5. — 5. *Ibid.*, *p.* 8. — 6. *Ibid.*, *p.* 14, 15.

cinq états[1]; mais quand il infère de là, qu'il ne parle que des habitudes et non des actes, il oublie qu'il est ordinaire et naturel de définir les habitudes par rapport à leurs actes propres, et que c'est ce qu'il a fait partout : de sorte qu'on ne peut nier, qu'il n'ait fait cet *intérêt propre* et cet amour naturel, *le motif* et le principe intérieur des actes surnaturels qu'il a définis : d'autant plus que ce motif naturel, ou comme l'auteur l'appelle ailleurs[2], *cette consolation d'une affection naturelle*, doit être *laissée à l'âme* pour la soutenir, *quand elle est trop faible pour en porter la privation;* d'où il suit, que non-seulement elle est un motif, mais encore un soutien nécessaire. Au surplus, il est évident que s'il n'avait voulu parler que des états, il ne se serait pas contenté de dire que le motif du propre intérêt, c'est-à-dire de l'amour naturel, est le motif dominant dans les états qui précèdent la justification[3] : car ce n'est pas l'amour naturel, mais l'amour vicieux qui y domine : c'est la concupiscence déréglée, c'est le péché qui y règne, et le prétendu amour naturel est son moindre mal.

Mais quoi qu'il en soit, et de quelque manière qu'on le prenne, il sera toujours également véritable, que les pécheurs pour espérer, et les justes imparfaits pour aimer surnaturellement, ont besoin d'un motif d'amour naturel, qui, faisant le soutien de leur charité, ne peut manquer d'y entrer et d'y influer.

CXIV. *Démonstration de l'erreur, où est expliqué comment l'amour de la béatitude agit dans les ouvrages de la grâce.* — Pour bien comprendre cette erreur, il faut remarquer, qu'à la vérité, on fait tout pour être heureux, et que c'est là pour ainsi parler le fond de la nature, que la grâce suppose toujours : ainsi l'on ne fait point de difficulté de reconnaître que tous les actes surnaturels sont fondés nécessairement sur le désir naturel de la béatitude : parce que cette inclination naturelle se confond avec la grâce qui en fixe les mouvements généraux, en sorte que la nature, déterminée au bien en général, se trouve inclinée par la grâce, au choix du bien véritable; il n'y a rien là que dans l'ordre : mais il n'en est pas ainsi de ceux qui mettent pour principe intérieur, nécessaire aux justes imparfaits, un amour naturel à la vérité, mais en même temps délibéré et de choix, et qui, en faisant de cet amour le motif des saints, leur apprenne à mettre en partie leur confiance dans le choix naturel de leur libre arbitre, et à se glorifier en eux-mêmes.

CXV. *La puissance du motif naturel et libre jusqu'où poussée par l'auteur.* — Mais l'endroit du livre des *Maximes* où l'abus *de l'intérêt propre*, pris pour un amour naturel de nous-mêmes, paraît le plus, est celui-ci[4] : « Il faut laisser les âmes » dans l'exercice de l'amour qui est encore mé- » langé du motif de leur intérêt propre, tant que » l'attrait de la grâce les y laisse; il faut même » révérer ces motifs ; » c'est donc à dire qu'il faut *révérer* les motifs d'un amour naturel : et comment encore les faut-il révérer? c'est parce « qu'ils » sont répandus dans tous les livres de l'Ecriture » sainte, dans les monuments les plus précieux de » la tradition, et dans toutes les prières de l'E- » glise. » Ainsi, non content de révérer ce qui est le fruit du seul libre arbitre, il faut croire que toute l'Ecriture nous occupe d'un tel motif, que tous les saints nous le recommandent, et que l'Eglise ne cesse de le demander. Mais où le demande-t-elle? ce ne peut être sans doute que lorsque par tous ses vœux, elle demande l'effet des promesses et le royaume éternel : car elle ne connaît point d'autres désirs par où la nature humaine soit contente : et ainsi, en faisant l'analyse des propositions de l'auteur, il se trouverait à la fin, que l'Eglise veut être heureuse, et désirer l'accomplissement de la bienheureuse espérance, par les actes naturels et délibérés de son franc arbitre.

CXVI. *Suite de cet excès.* — Par la suite il paraît encore, que cet amour naturel et délibéré est le « motif dont il faudrait se servir pour réprimer » les passions, pour affermir toutes les vertus, et » pour détacher les âmes de tout ce qui est renfermé dans la vie présente[1]. » Mais si l'on a besoin de ce motif d'un choix naturel du libre arbitre pour tous ces effets, qui doute qu'on n'en ait besoin pour la charité qui seule peut les produire? Peut-on aimer la vertu sans elle, ou réprimer les passions utilement sans son secours? Peut-on se détacher de la vie présente et de tout ce qu'elle renferme, si l'on n'est uniquement attaché à Dieu? Ainsi l'amour naturel et délibéré entrera dans toutes ces choses, et y entrera tellement qu'il en sera le motif, c'est-à-dire le principe intérieur. Ce motif sera si nécessaire à la plupart des âmes pieuses, et à ceux qu'on appelle saints, qu'en le retranchant on les jetterait *dans le trouble, dans la tentation, dans le scandale*[2]. N'est-ce pas là un pur pélagianisme, puisque c'est, dans la plupart des chrétiens, faire dépendre l'effet de la grâce, d'un acte naturel et délibéré du franc arbitre? Bien plus, les parfaits mêmes s'y trouvent assujettis : car si l'on dit qu'ils agissent sans se servir de ce motif, on restreint la proposition, en disant, à toutes les pages de l'*Instruction pastorale*, que ce n'est *que d'ordinaire*[3] : et il est réglé qu'il y a dans les plus parfaits, *des actes* qui ont pour motif un amour naturel de nous-mêmes, produits sans la grâce, et par le seul choix du libre arbitre.

CXVII. *Réfutation des vaines défaites.* — Ce n'est pas ainsi que saint Paul nous a instruits : ce n'est pas ainsi que saint Augustin l'a interprété : l'Eglise ne nous permet pas de partager notre cœur entre la grâce et le choix naturel du libre arbitre, de diviser notre confiance, et de poser notre fondement en partie sur nous-mêmes. Il ne sert de rien de dire « que ce désir naturel humain » et délibéré de la béatitude, loin d'entrer dans » l'acte d'espérance surnaturelle, et de lui être » essentiel, ne fait au contraire qu'en diminuer la » perfection dans une âme[4] : » car c'est là une partie de l'erreur, que ce qui diminue la perfection d'un acte, lui serve d'un motif aussi nécessaire qu'on le vient de voir : la piété, la saine doctrine, la solide théologie ne se sauve pas par des illusions. Il sert encore moins de répondre que ces

1. *Instr. past.*, *n.* 2. — 2. *Idem*, *n.* 20, *p.* 71. — 3. *Max. des Saints*, *p.* 4, 5, 8. — 4. *Idem*, *p.* 33.

1. *Max. des Saints*, *p.* 33. — 2. *Idem*, *p.* 34, 35. — 3. *Instr. past.*, *n.* 12, *etc.* — 4. *Idem*, *n.* 20, *p.* 38. Ci-dessus, *n.* 106.

motifs *d'intérêt propre*, d'amour naturel délibéré de soi-même, sont *subordonnés* à l'amour divin[1] : car ceux qui ont dit, que dans l'ouvrage de notre salut nous n'étions pas capables de rien entreprendre, de rien espérer, *de rien penser de nous-mêmes comme de nous-mêmes, mais que notre capacité*, notre force, notre puissance, *venait de Dieu*[2]; n'ont pas prétendu qu'il y ait une partie de notre puissance qui vînt de nous-mêmes, et du propre choix naturel de notre libre arbitre; ni que nous fissions de nous-mêmes ce que nous pourrions naturellement et sans grâce, pour ensuite le subordonner à l'amour divin.

CXVIII. *Deux écueils inévitables.* — Ainsi, de quelque côté que l'auteur se tourne, l'erreur est inévitable : si *l'intérêt propre* est pris, comme on s'y porte naturellement, pour l'avantage surnaturel qui nous revient de l'espérance; en ôtant *l'intérêt propre*, l'auteur aura retranché aux âmes parfaites une vertu théologale, ce qui est hérétique : et si, selon la nouvelle interprétation de l'*Instruction pastorale*, *l'intérêt propre* veut dire un amour naturel et délibéré, il sera vrai qu'un motif naturel et délibéré est un motif, un principe des actes surnaturels, un vrai motif des vertus, un vrai moyen de se détacher de la créature et de s'unir à Dieu : ce qui est une autre hérésie, et un vrai pélagianisme. De cette sorte, le fruit de ce dénouement est de faire régner par tout le livre des *Maximes des Saints* un double sens, une équivoque perpétuelle, qui fasse flotter l'esprit entre deux écueils, entre deux hérésies également dangereuses.

CXIX. *Questions inutiles : erreur sur Jésus-Christ.* — Pour empêcher qu'on ne voie tous ces nouveaux embarras dans son *Instruction pastorale*, l'auteur ne songe qu'à tout embrouiller de questions inutiles à cette matière : savoir quel est le milieu, et s'il y en a, entre le principe de la grâce et la cupidité vicieuse, entre la vertu chrétienne et le vice; s'il y a des actions indifférentes; *si la crainte naturelle des pécheurs est un péché*[3] : on voudrait, pour incidenter toujours, voir peut-être ce que nous dirons sur la vertu morale et naturelle des païens, ou si nous attacherons la condamnation d'un auteur à des opinions de l'Ecole. A quoi servent ces questions? Quand il y aurait des actions indifférentes, ou des vertus naturelles, les justes même imparfaits n'en ont pas besoin pour se soutenir dans la piété : la perfection ne consiste pas à faire ou à ne pas faire de tels actes; rapporter à Dieu tout ce qu'on fait, c'est l'effet d'une vertu assez commune, où le chrétien peut atteindre sans les subtiles précisions du prétendu amour pur. Quand il y aurait entre les principes de la grâce et la cupidité vicieuse des sentiments imparfaits, quoiqu'innocents, d'amour naturel de soi-même, il ne s'ensuit pas pour cela que cet amour soit un motif, c'est-à-dire selon le nouveau dictionnaire de l'*Instruction pastorale*, un principe intérieur, par lequel la volonté soit déterminée au bien éternel, ou aidée pour exercer les vertus chrétiennes. Sans avoir besoin d'examiner si, et en quel cas, la crainte naturelle de la peine peut être un péché, je découvre l'erreur de cette parole : « Celui qui n'a

1. *Inst. past.*, p. 38. — 2. *II. Cor.*, III. 5. — 3. *Instr. past.*, p 91.

» plus cet intérêt, ou amour naturel et délibéré de » soi-même, ne craint ni la mort, ni le supplice, ni » l'enfer, de cette crainte qui vient de la nature[1] : » car c'est attaquer directement Jésus-Christ, qui sans doute ne doit point avoir cet amour naturel et délibéré de soi-même, puisqu'il n'est que dans les imparfaits, et que même la sainte Vierge en est exempte : et néanmoins il a eu bien certainement la crainte de la mort et du supplice, qui vient de la nature : il a même voulu l'avoir, et la raison l'a commandée; et pour n'être pas involontaire, elle ne laisse pas d'être naturelle, comme le mouvement du bras est naturel, quoique volontaire et commandé par la raison. Cette crainte naturelle de la mort et du supplice a fait dire à Jésus-Christ : *Mon Père, détournez de moi ce calice;* et encore : *Que ce ne soit pas ma volonté, mais la vôtre qui se fasse.* Cette volonté de Jésus-Christ, que Jésus-Christ ne veut pas qui s'accomplisse, est sans doute la volonté naturelle qui lui inspirait l'horreur de la mort; elle a été, et a dû être en Jésus-Christ aussi naturelle, aussi véritable que la nature humaine; que la faim, que la soif, qui ne devait non plus manquer à l'homme-Dieu que la chair qu'il a portée, et le sang auquel il fallait qu'il communiquât pour avoir la vie.

Laissez donc Jésus-Christ être parfait avec l'amour naturel de soi-même, qu'on ne peut nier sans erreur; et si vous dites, pour demeurer dans vos principes, que du moins il n'était pas délibéré, c'est une autre sorte d'erreur, puisqu'il n'y a jamais eu aucun homme, où il ait été plus délibéré, et plus commandé par la raison, que dans Jésus-Christ.

Il est vrai, que dans Jésus-Christ, la raison qui gouvernait les sentiments naturels, était toujours elle-même immédiatement et divinement régie par le Verbe : mais aussi c'était Jésus-Christ, et il ne pouvait nous montrer d'une autre sorte, que la perfection ne consistait pas à étouffer la nature, mais à la soumettre aux lois éternelles et à la volonté de Dieu.

CXX. *On attaque à fond la doctrine de l'affection naturelle, délibérée, et innocente.* — Et en vérité, il ne semble pas qu'on parle sérieusement; mais, s'il est permis de le dire, qu'on ne songe qu'à faire illusion à son lecteur, lorsqu'après avoir porté si haut ce grand secret du pur amour, après l'avoir regardé comme une chose si inconnue, si inaccessible à la plupart des saintes âmes, qu'on leur en fait un mystère, et que si on leur en parlait, on leur causerait du trouble et du scandale[2] : il se trouve après cela, que ce grand mystère aboutit à se dépouiller d'un amour de soi-même, naturel, délibéré et innocent[3]. Qui jamais a été étonné, troublé, scandalisé d'en être privé, ou d'apprendre qu'il ne faudra plus dorénavant s'aimer soi-même de cette sorte d'amour? A la vérité, on serait troublé, si on nous disait qu'on n'aura plus ce désir d'être heureux, que Dieu nous a mis dans l'âme avec la raison, parce que ce serait un sentiment barbare, dénaturé, contraire au bon sens, et à la constitution essentielle de toute créature intelligente : mais pour cet amour délibéré,

1. *Instr. past.*, p. 66. — 2. *Max. des Saints*, p. 34, 35, 261. — 3. *Inst. past.*, n. 20, p. 35, 36, 38.

on ne s'aperçoit pas qu'on en ait besoin, ni que la privation en soit pénible. Saint Augustin a bien mis la perfection de cette vie à faire « décroître la cu» pidité, et croître la charité : *deficiente cupiditate,* » *crescente charitate;* » et celle de l'autre, en ce que « la cupidité y sera éteinte, et la charité con» sommée : *cupiditate extinctâ, charitate com*» *pletâ :* » mais la cupidité dont il parle n'est point la cupidité naturelle, innocente et délibérée; c'est la cupidité vicieuse, qui est un fruit malheureux du péché originel; c'est celle-là qui nous tyrannise durant tout le cours de cette vie, qui demande jusqu'à la fin les derniers efforts pour être réprimée, et qu'on sent toujours inhérente à ses entrailles; en sorte qu'on ne peut jamais en arracher toutes les fibres, quelque violence qu'on se fasse. Mais ni les imparfaits ni les parfaits ne sentent aucun besoin de faire attention à l'affection naturelle de soi-même, comme au dernier obstacle de leur perfection : on ne sait pas même quelle est sa nature, et l'auteur ne nous dit pas seulement s'il la faut combattre ou non. S'il la faut combattre; *si elle convoite contre l'esprit, et l'esprit contre elle*[1]; en quoi diffère-t-elle de la concupiscence vicieuse? S'il ne faut point la combattre, où est cette grande peine qu'on trouve à s'en dépouiller? était-elle en Adam, ou n'y était-elle pas? Si elle y était, c'est donc un apanage ou un reste de la nature innocente : si elle n'y était pas, c'est donc un fruit du péché, une maladie de la nature tombée; en un mot, une vicieuse et mauvaise concupiscence, selon les principes du grand docteur de la grâce. Saint Paul nous apprend à trouver deux hommes dans l'homme renouvelé par la grâce : l'ancien et le nouveau; l'un corrompu, et l'autre saint; l'un qui est Adam, et l'autre qui est Jésus-Christ, qui tâchent de se détruire l'un l'autre : mais il y faudra maintenant ajouter un troisième homme, c'est-à-dire l'homme naturel, qui ne sera ni bon ni mauvais. Toute l'Ecole accorde à Scot, que l'amour de la béatitude, qui est nécessaire quant à son fond, est libre dans son exercice : est-ce là ce que l'auteur veut appeler l'affection naturelle délibérée de soi-même? est-ce là ce qu'il veut laisser aux imparfaits? Les parfaits ne songent-ils jamais, par une réflexion délibérée, que Dieu les a faits pour être heureux? ne consentent-ils jamais par une volonté délibérée et raisonnable, à cette belle constitution de la nature intelligente? Où est le mal? où est le péril? où est l'inconvénient d'un tel acte, lorsqu'on y ajoute qu'on veut mettre son bonheur à aimer Dieu? Que si cet acte est employé à faire qu'on aime à se reposer en soi-même, sans se rapporter soi-même tout entier à Dieu, il est corrompu par la concupiscence, c'est-à-dire par l'amour-propre inhérent en nous; amour, dit saint Augustin, qui « fait que » nous portons l'amour de nous-mêmes jusqu'au » mépris de Dieu, comme la charité nous fait por» ter l'amour de Dieu jusqu'au mépris de nous» mêmes : *amor sui usque ad contemptum Dei :* » *amor Dei usque ad contemptum sui.* » On voit donc ce qu'il faut combattre pour être parfait : mais les désirs de la béatitude abstractivement et en général, délibérés ou indélibérés, ne font par eux-mêmes aucun obstacle à la perfection, et n'y paraissent non plus opposés que la faim et la soif, soit qu'on y consente, soit qu'on n'y consente pas : ce sont des actes si abstraits et si généraux, qu'à vrai dire ils ne peuvent être ni bons ni mauvais, qu'autant qu'on les épure par rapport à Dieu, auquel cas ils appartiennent à la grâce dans les imparfaits comme dans les parfaits; ou qu'on s'y arrête volontairement comme à sa dernière fin, pour en faire un soutien et une pâture de l'amour-propre vicieux.

Mais pourquoi n'a-t-on pas osé dire que cet amour naturel, délibéré et innocent, dont l'exclusion fait le comble de la perfection, pût être entièrement extirpé, et que tout ce qu'on donne aux parfaits, c'est de n'agir pas d'*ordinaire* par ce motif? Est-ce qu'il y a des cas où ils en ont besoin? est-ce qu'il en est de cet amour innocent, comme des péchés véniels, sans lesquels on ne vit point? L'Église, qui a défini qu'on ne vit point sans péché véniel, pourquoi n'a-t-elle pas aussi défini qu'on ne vit point sans cette affection innocente? ou si l'un est compris dans l'autre, pourquoi sépare-t-on du péché véniel ce qui en a l'attribut et la qualité? Est-ce qu'on l'a réservé pour en faire tout ce qu'on veut, non par règle, mais par fantaisie ou dans le besoin?

Je ne vois donc pas pourquoi on remarque avec tant de soin, que cet amour naturel ne fut jamais dans la sainte Vierge, et ne peut pas être dans les parfaits. N'ont-ils pas avec réflexion, cet amour naturel pour eux-mêmes comme pour les autres, pour leurs proches, pour leurs amis, qu'on a voulu prendre dans saint Thomas? Faut-il l'étouffer, ou seulement le soumettre? faut-il faire une matière de son examen, si celui que l'on ressent est naturel ou surnaturel, s'il est de la nature ou de la charité et de la grâce? Mais comment discernera-t-on ces deux sortes d'actes, et le mouvement de la nature d'avec celui de l'amour donné de Dieu? Tous deux ont le même objet, qui est l'accomplissement de la promesse : tous deux par conséquent supposent la foi, et viennent de ce principe. Sans doute il y a ici de l'illusion, et sous prétexte d'exterminer l'amour naturel délibéré de soi-même par lequel on veut jouir de Dieu, on se donne la liberté d'exterminer tout désir de la jouissance.

CXXI. *Réflexion importante : que l'éloignement de l'affection naturelle pour la récompense est un prétexte pour exterminer la surnaturelle.* — Que le lecteur attentif prenne garde à cette importante réflexion, où je fais principalement consister le péril et l'illusion du nouveau système : je ne comprends pas pourquoi on s'attache tant à établir et à combattre dans les parfaits, cet amour naturel et délibéré de soi-même, de la récompense, de la béatitude éternelle, du contentement qu'elle donne, si ce n'est que c'est un langage pour donner lieu aux faux directeurs, d'étouffer l'amour surnaturel des mêmes objets, et de rétablir le premier système qu'ils semblaient vouloir adoucir, mais qui en effet est celui qu'ils ont véritablement à cœur.

C'est à quoi ils préparent les esprits par cette maxime[1] : « Les parfaits amis de Dieu n'ont pas » besoin pour l'aimer, d'y être invités par la ré-

1. *Gall.*, v. 17.

1. *Instr. past.*, p. 61.

» compense qui est la béatitude formelle, » et l'actuelle jouissance du bien infini. Par ce principe, on les portera aisément à se priver d'une chose dont ils n'ont pas besoin pour aimer Dieu : et si d'ailleurs on leur fait voir que cet amour de la jouissance, en un sens est un obstacle à la perfection, et qu'il peut venir de deux principes, dont l'un sera la nature, et l'autre la grâce, sans qu'on puisse avoir aucune règle pour les discerner l'un d'avec l'autre; un directeur en qui l'on suppose ce discernement, sans que pourtant il en puisse rendre d'autre raison que son expérience, se conservera le droit d'exterminer tout à fait l'amour de la béatitude formelle qu'il aura déjà établi comme inutile, et que par un autre principe il aura montré comme suspect dans les parfaits.

Nous voici donc retombés, par ce nouveau tour, dans l'extinction du motif de la récompense; c'est pourquoi il n'y a rien de plus erroné que cette maxime, qui rend inutile à l'amour divin le désir de la récompense qui est Dieu même éternellement possédé, c'est-à-dire, ce qu'on appelle béatitude formelle : le lecteur, qui n'entend que confusément ce qu'on appelle de ce nom, passe, sans y prendre garde, l'inutilité de la béatitude formelle qu'il n'entend pas bien; mais quand il l'aura passée, on lui fera remarquer que ce qu'on appelle béatitude formelle, c'est la jouissance de Dieu même; c'est Dieu même comme possédé de nous, et nous possédant; c'est, si l'on veut, la joie de lui être uni : on se trouvera insensiblement dégoûté de la jouissance : on aura renoncé, sans y penser, au contentement de posséder Dieu à jamais; à ce précepte : *Délectez-vous dans le Seigneur : Delectare in Domino;* ou, comme l'énonce saint Paul[1] : *Réjouissez-vous en Notre Seigneur; encore un coup, réjouissez-vous en lui;* à cette douce invitation : *Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux; à cet éternel enivrement dans l'abondance de la maison de Dieu*, *et au torrent de volupté dont il nous abreuve.* On apprend, dis-je, en regardant de si grands biens comme inutiles, à s'en dégoûter, à les dédaigner; on croira qu'on aimera autant Dieu en n'y pensant pas qu'en y pensant, et que cette éternelle communication qu'il nous donnera de lui-même, quoique ce soit par ce seul moyen que nous soyons véritablement *et parfaitement participants de la nature divine*, comme l'enseigne saint Pierre[2], ne sert de rien à le faire aimer.

Quand, avec cette préoccupation, on entendra dire qu'il y a un amour de cette bienheureuse jouissance qui est naturel, et par là le seul obstacle à la perfection du pur amour, tout ce qui portera le caractère de la jouissance fera peur à l'âme prétendue parfaite. Si elle était persuadée qu'ordinairement et de sa nature il vient de Dieu, elle craindrait de résister à l'attrait qui nous y porte : mais depuis qu'elle voit dans une *Instruction pastorale*, et par l'autorité d'un archevêque, qu'elle peut être naturelle, et que c'est à l'exterminer en ce sens comme le dernier obstacle à la perfection, que toute la tradition, que tous les Pères, que tous les spirituels conspirent, sans lui pouvoir jamais faire discerner le vrai bien d'avec le bien imparfait, elle entrera dans le dessein de détruire en elle tout

1. *Philip.*, IV. 4. — 2. *II. Petr.*, I. 4.

amour de la récompense : et voilà encore un coup le premier système, dont on semblait vouloir s'éloigner, entièrement rétabli.

CXXII. *Démonstration, par les épreuves, que cette affection prétendue innocente est vicieuse.* — Gardons-nous de ce dénouement de l'espérance naturelle, de l'affection naturelle pour la récompense, puisqu'il ne fait que rétablir, sous un autre nom, le premier dégoût du motif de la récompense qu'on avait inspiré d'abord : cette affection naturelle dont on ne parlait point alors, et qu'on veut maintenant trouver partout, ne peut être que la couverture d'un autre dessein. Qu'ainsi ne soit; demandons encore, comme nous avons déjà fait, mais plus à fond quoiqu'en moins de mots, si ce qu'on a à combattre dans les épreuves n'est que l'affection naturelle pour la récompense, et disons ici seulement qu'elle est (cette affection naturelle) trop attachée et trop attachante; trop opposée au pur amour de Dieu, par conséquent trop appartenante à la vicieuse concupiscence, s'il nous faut tant de cruelles épreuves, tant de sécheresses affreuses, selon l'auteur, tant de désespoirs invincibles, et une espèce d'enfer pour nous en défaire.

CXXIII. *Des douceurs sensibles de la dévotion : et que l'auteur les attribue trop à son affection naturelle : doctrine importante.* — Le seul appui qui lui reste, c'est que l'auteur la confond *avec la douceur sensible*[1], dont les spirituels demeurent d'accord que la piété commençante et faible encore a besoin, et qui ne se trouve plus guère dans les parfaits : mais il erre manifestement, et il est certain que la douceur dont il s'agit n'est pas naturelle.

Pour l'entendre, il faut seulement se souvenir de ce beau principe de saint Augustin, que le fond de la grâce de Jésus-Christ est une chaste et céleste délectation qui est toujours dans les justes, et par laquelle, dit ce Père, Dieu « fait en eux » que ce qui les porte à la justice les délecte plus, » leur plaît davantage, que ce qui les en empêche : » *facit plus delectare quod præcepit*, *quàm delectat* » *quod impedit*[2]*;* » selon ce principe que je suppose, comme approuvé de tout le monde, et suffisamment établi par les preuves de saint Augustin : Toute douceur qui nous gagne à Dieu, même la sensible, est un attrait de la grâce.

Il est vrai que cet attrait se diversifie selon nos besoins. La piété encore faible a besoin d'une douceur plus sensible : Dieu semble y vouloir d'abord gagner le sens et comme l'extérieur de l'âme, pour s'insinuer dans le fond : c'est ce qu'on appelle les goûts, les suavités, les douceurs, les consolations : là se répandent les larmes pieuses, plus douces que toutes les joies, parce qu'en effet elles sont le fruit d'une sainte dilatation du cœur, qui s'épanche devant le Seigneur avec un plaisir aussi pur qu'inexplicable. Il ne faut pas s'imaginer que cette chaste douceur, qui est le soutien de la piété naissante, soit autre chose qu'un don de Dieu; il est vrai que la nature peut le contrefaire : mais alors ce n'est pas là cette douceur sensible qui est le soutien de la piété commençante : c'est plutôt un appât de l'amour-propre, dont il ne s'agit pas ici

1. *Inst. past.*, p. 71. — 2. *De spir. et lit.*, cap. X, n. 16, tom. X, col. 94.

d'expliquer ni la nature ni les effets : il nous suffit d'avoir établi que ces premières douceurs, qu'on nomme sensibles, dans les commencements de la piété, sont du ressort de la grâce.

Je ne sais si l'auteur a assez compris cette vérité : plein de son principe erroné, que tout ce qui est imparfait, et tout ce qu'il faut détruire dans le progrès de la piété n'est pas de la grâce, il attribue trop ces douceurs sensibles à son affection naturelle : mais par la règle de vérité qui nous fait voir que ce qui doit se détruire comme imparfait, ne laisse pas de venir de Dieu qui est l'auteur des commencements comme de la perfection; ce faux principe ne peut subsister, et nous l'avons réfuté suffisamment[1].

Posons donc ce premier état de la grâce, où elle prend et gagne le sens pour s'insinuer dans le fond : mais il faut penser que Dieu change de conduite dans le progrès de la dévotion; l'âme devenant plus forte et sa piété plus solide, Dieu retire quand il lui plaît ces attraits sensibles, qui sont de lui néanmoins; mais c'est qu'il veut donner lieu à quelque chose de plus intérieur. Ce n'est pas que cette chaste délectation soit éteinte : seulement elle se concentre davantage, ce qui se remarque principalement dans les épreuves où Dieu nous plonge comme par degrés. Dans les dernières, il est vrai qu'on est comme sans Dieu sur la terre, du côté du sentiment extérieur : mais il faut bien se garder de croire que cette joie du Saint-Esprit cesse, ou que le précepte de l'Apôtre : *Réjouissez-vous : oui, je vous le dis, réjouissez-vous, toujours*, *semper*, et en tout état, soit bannie à fond dans un état chrétien; elle s'épure au contraire; elle se fortifie; elle devient plus foncière et plus dominante.

De là il arrive dans la suite, qu'elle remplit tellement le fond, qu'elle regorge sur le sens : les goûts renaissent, les larmes reviennent, les consolations surabondent, mais d'une manière plus intime et plus sublime; c'est ce qui fait l'état des parfaits, mais ordinairement avec de continuelles vicissitudes; parce que le progrès de l'âme, où la chaste délectation de la grâce se déclare, se cache, se concentre pour se déclarer de nouveau avec plus d'efficace, est infini : ce divin attrait est une flamme cachée qui a ses élans, ses cessations, comme si elle était éteinte, ses reprises plus fortes encore jusqu'à la mort, où l'on vient enfin au total et continuel embrasement.

Si j'avais quelque chose à demander aux spirituels, ce serait de bien distinguer ces trois espèces de délectation : car on pourrait être étonné ou même troublé de leur voir quelquefois rejeter peut-être trop généralement les attraits sensibles : ensuite trop louer peut-être les aridités et les sécheresses, et n'expliquer pas assez ce qu'ils reconnaissent pourtant, je veux dire ce retour de sentiments vifs et cette espèce de regorgement dans les états plus parfaits. Dieu inspirera peut-être à quelque saint les principes pour démêler un si grand mystère, que jusqu'ici apparemment par mon ignorance ou par ma faiblesse, je ne trouve pas assez développé dans les livres spirituels; et je me contente d'assurer que la chaste délectation, tantôt commencée, ou sensiblement déclarée, tantôt plus obscure, et en quelque façon retirée; tantôt rétablie dans tous ses droits, est le fond de la grâce, par la raison qu'elle fera la consommation de la gloire, dont on nous présente un essai, avant que de nous abandonner la coupe pleine.

1. Ci-dessus, *n.* 4.

SECTION XI.

Sur l'autorité des saints canonisés, et sur saint François de Sales.

CXXIV. *Règle proposée par l'auteur.* — Il n'est pas permis de taire plus longtemps ce qu'on a dissimulé jusqu'ici sur l'autorité des saints canonisés : ce qui en est dit dans les *Maximes des Saints*, et dès l'*Avertissement*, a étonné tous les savants : mais on y revient trop souvent et en termes trop excessifs, dans l'*Instruction pastorale;* et à la fin nous renverserions la foi si nous passions toujours sous silence la nouvelle règle qu'on veut établir.

On la propose en ces termes dans les *Maximes des Saints*[1]. « Quand je parle des saints auteurs, » je me borne à ceux qui sont canonisés, ou dont » la mémoire est en bonne odeur dans toute l'E- » glise, et dont les écrits ont été solennellement » approuvés après beaucoup de contradictions. Je » ne parle que des saints qui ont été canonisés ou » admirés, pour avoir pratiqué et fait pratiquer » au prochain le genre de spiritualité qui est ré- » pandu dans leurs écrits. Sans doute, il n'est pas » permis de rejeter de tels auteurs, ni de les ac- » cuser d'avoir innové contre la tradition. » Voilà une voie bien abrégée d'expliquer la tradition : il n'y aura qu'à prétendre que quelque saint canonisé, ou en tout cas qu'on admire, a enseigné une certaine conduite, pour en faire une règle invariable de la foi, et réduire la question à examiner précisément ce qu'il aura dit, comme si c'était un auteur inspiré de Dieu.

On pousse la chose encore plus avant dans l'*Instruction pastorale*[2] : « Je n'ai pas craint de citer » ici ces deux grandes saintes, » (sainte Catherine de Gênes et sainte Thérèse) « parmi tant de saints » docteurs, parce que l'Eglise en les canonisant, » après avoir examiné leurs écrits, n'a laissé rien » de douteux sur l'excellence de leurs maximes » pour la vie intérieure. »

Je me suis assez attaché à défendre saint François de Sales, pour être à couvert du soupçon qu'on pourrait avoir, que je veuille affaiblir son autorité, mais je ne puis dissimuler ces paroles de l'*Instruction pastorale*[3] : « Si j'ai cité quelques pas- » sages de ses écrits qui ont paru un peu durs au » public, on doit se souvenir de deux choses : la » première est, que les particuliers ne doivent ja- » mais se donner la liberté de condamner ni les » sentiments ni les expressions d'un si grand saint, » dont l'Eglise entière dit tous les ans ces paroles : » Par ses écrits pleins d'une doctrine céleste il a éclairé l'Eglise et montré le chemin assuré à la perfection chrétienne : *éloge* que l'on prétend *approuvé par une bulle d'Alexandre VII*. C'est pour rendre son autorité entièrement décisive, qu'on loue *sa théologie exacte et précise*[4], et qu'on s'en

1. *Avert.*, *p.* 5, 6. — 2. *Instr. past.*, *p.* 75. — 3. *Idem*, *n.* 20, *p.* 34. — 4. *Max. des Saints. Avert.*, *p.* 12.

sert pour assurer, qu'on ne « parviendra jamais à » décréditer indirectement le genre de spiritualité » par lequel ce saint a sanctifié tant d'âmes[1]. » La remarque tombe sur ces mots, *décréditer indirectement* : par où l'auteur insinue qu'on se rend suspect par la liberté de n'approuver pas quelques-uns de ses sentiments, puisqu'on prétendra que ce sera toujours *décréditer indirectement* la doctrine qu'on lui attribue : en sorte que, quand on fait dire à ce saint[2] *qu'il a exclu si formellement et avec tant de répétitions tout motif intéressé de toutes les vertus des âmes parfaites*, il n'y aura plus qu'à examiner s'il l'a dit ainsi, et s'il l'avait dit, ce qui n'est pas, il n'y aurait qu'à passer condamnation.

Et c'est là en vérité le procédé de l'auteur, qui, après avoir mis sur le front de son livre le titre majestueux de *Maximes des Saints*, ne cite presque que le seul saint François de Sales, et montre par là qu'il avait besoin d'en faire une règle, comme il en fait une en général du sentiment des saints canonisés.

CXXV. *Deux règles de l'Eglise opposées à celle de l'auteur.* — Nous sommes donc obligés à examiner jusqu'où l'on peut porter leur autorité : cette question importe à la foi, puisqu'il s'agit d'établir quelle en est la règle; et je dois avant toutes choses, poser comme un principe incontestable, que quelque honneur que rende l'Eglise aux saints canonisés, c'est toujours une fausse règle, qu'on n'oserait condamner ce qu'on trouve dans leurs écrits. Nous opposons à cette règle, deux règles invariables de l'Eglise catholique, que Vincent de Lérins a prise de saint Augustin, et tous deux de saint Paul, et c'est de ne regarder comme inviolable dans la foi, que ce qui a été cru *partout et toujours : quod ubique, quod semper.*

La seconde règle que nous opposons à celle qu'on nous propose, c'est qu'une erreur crue ou enseignée de bonne foi sans esprit de schisme, n'est pas un obstacle à la sainteté. L'exemple de saint Cyprien est si illustre dans l'Eglise, qu'il vient d'abord à l'esprit de tout le monde : il a soutenu une erreur avec la force qu'on sait, sans laisser le moindre vestige de correction : sa sainteté en est-elle moins éclatante dans l'Eglise? son martyre en a-t-il moins édifié tous les fidèles? l'autorité de ses exemples ou de sa doctrine dans les autres chefs en est-elle diminuée? Saint Augustin nous enseigne que Dieu a permis qu'un si grand homme, et un évêque si éclairé et si saint ignorât quelque vérité, afin que nous apprissions par son exemple une vérité plus excellente « que ce saint » martyr voit maintenant dans la lumière immuable de la vérité, qui est qu'il se peut trouver des » erreurs dans les écrits quoique chrétiens des » orateurs, et qu'il ne s'en trouve point dans les » écrits des pêcheurs[3]. » Dieu peut donc permettre des erreurs dans les écrits des plus grands saints, afin de relever l'autorité des Ecritures canoniques, et aussi de faire voir, comme le même saint Augustin ne cesse de le répéter[4], que l'obéissance couvre tout, et que c'est plutôt l'orgueil et l'esprit de division qui nous damne, que l'erreur.

Ne croyons donc point déroger à la canonisation des saints, si quelquefois il faut avouer des erreurs dans leurs écrits : l'Eglise, en les canonisant, n'a pas prétendu adopter ni garantir tous leurs sentiments, mais seulement déclarer leur sainte intention. Il est vrai qu'on loue leur doctrine dont l'Eglise est éclairée; mais une tache dans le soleil n'en affaiblit pas la clarté : il est vrai qu'on en fait quelque examen; mais le fond de l'information regarde leur sainte vie, et l'Eglise se réserve toujours la révision des points de doctrine qui peuvent être échappés aux auteurs et aux examinateurs, surtout avant que les matières aient été discutées.

C'est donc en vain que l'auteur prétend, que tout ce qui est dit par les saints soit entièrement à couvert de la censure : « Nous ne rendons ce » respect, dit saint Augustin[1], qu'aux auteurs des » Ecritures canoniques, de croire d'une ferme foi, » qu'ils ne sont jamais tombés dans aucune er- » reur : » et l'autorité des autres saints n'est indubitable que lors, dit ce même Père[2], qu'il est bien constant qu'ils ont parlé comme le reste des orthodoxes.

Par ces règles de saint Augustin, nous donnons aux saints une autorité convenable : et quoique toujours prévenus en faveur de leurs sentiments particuliers, nous apprenons de l'Eglise et du saint concile de Trente[3], de ne nous appuyer avec certitude que sur leur consentement unanime.

CXXVI. *Exemples de quelques saints, et en particulier de saint François de Sales.* — On a condamné dans Molinos cette proposition, « qu'il ne » convient pas de rechercher des indulgences, » parce qu'il vaut mieux satisfaire à la justice de » Dieu[4] : » quoiqu'on voie le même sentiment dans sainte Catherine de Gênes[5], l'une des saintes, dont on prétend que l'Eglise a canonisé la doctrine avec la personne[6] : la simplicité et la bonne foi de la sainte ont fait passer ce qu'il a fallu relever dans ce pernicieux auteur. On a condamné dans Baïus, des propositions expresses de saint Augustin dont il abusait, et qu'il détachait de tout le corps de la doctrine de ce Père. On sait les propositions de saint Chrysostome sur la sainte Vierge, qui ne peuvent guère s'accorder avec le canon XXIII de la VI[e] session du concile de Trente : en ces occasions on se donne la respectueuse liberté de préférer aux saints, non pas ses sentiments particuliers mais ceux d'autres saints où la vérité s'est plus purement conservée. Saint François de Sales est un grand saint, et j'ai toujours soutenu que sa doctrine, qu'on nous objecte, est toute pour nous, dans les matières dont il s'agit : mais il ne faut pas pour cela le rendre infaillible, et on ne peut oublier qu'avec plus de bonne intention que de science, après avoir dit[7] « que notre cœur hu- » main produit naturellement certains commence- » ments d'amour envers Dieu, sans néanmoins en » pouvoir venir jusqu'à l'aimer sur toutes choses » qui est la vraie manière de l'aimer, » il entreprend de prouver que cet amour naturel n'est pas

1. *Instr. past., p. sans chif. entre* 80 *et* 81. — 2. *Max. des Saints, p.* 40. — 3. *De Bapt. cont. Donat., l.* V, *c.* XVII, *n.* 23. — 4. *Idem, lib.* II, *cap.* 5; *et lib.* IV, *cap.* 16, *etc.*

1. *Aug., Ep.* LXXXII *ad Hier., olim.* XIX, *n.* 5. — 2. *Lib.* 1 *cont. Jul., cap.* 6, 7, *etc.* — 3. *Sess.* IV. — 4. *Prop.* XVI. — 5. *Vie de sainte Cath. de Gênes, ch.* XX, *p.* 146. — 6. *Instr. past., p.* 75. — 7. *Am. de Dieu, liv.* 1, *ch.* 17, 18.

« inutile, parce qu'encore que par la seule inclination naturelle nous ne puissions pas parvenir » au bonheur d'aimer Dieu comme il faut; si est-» ce que si nous l'employons fidèlement, la dou-» ceur de la piété divine nous donnerait quelque » secours par le moyen duquel nous pourrions » passer plus avant : en sorte, continue-t-il, que » de bien en mieux il nous conduirait au souve-» rain amour. » Sans doute en canonisant saint François de Sales, l'intention de l'Eglise ne fut jamais, je ne dirai pas de consacrer ces paroles, mais d'empêcher les théologiens de s'éloigner de ce sentiment, si sous le nom d'un si grand saint on entreprenait de faire revivre cette maxime; que Dieu ne refuse pas la grâce à ceux qui font ce qu'ils peuvent par les forces de la nature.

La raison que ce saint apporte de son sentiment : « c'est, dit-il[1], qu'à celui qui est fidèle en » peu de chose[2], et qui fait ce qui est en son pou-» voir, la bénignité divine ne dénie jamais son as-» sistance pour s'avancer de plus en plus : » ce qui a bien lieu dans le profit des biens que Dieu donne par sa grâce, mais non pas dans celui des dons naturels. On ne peut pas dire néanmoins que ces matières ne regardent pas la conduite, puisqu'elles regardent la doctrine de la grâce, qui en est un des fondements : mais il n'est pas permis pour cela d'avoir pour suspecte la direction des saints, parce qu'on sait que ces opinions de spéculation se rectifient dans la pratique, lorsque l'intention est droite.

Au surplus on voit assez, par ma manière d'effleurer ce sujet, que je ne veux ici chercher querelle à personne, ni empêcher qu'on interprète bénignement ce passage, et les autres de même nature, à quoi j'aiderais plutôt; mais j'oserai dire, avec la liberté d'un théologien, que si l'on suit ce saint pas à pas dans ce qu'il enseigne en divers endroits, on ne trouvera pas toujours sa doctrine si liée ni si exacte qu'il serait à désirer; et on n'aura pas de peine à reconnaître que, selon l'esprit de son temps, il avait peut-être moins lu les Pères que les scolastiques modernes.

CXXVII. *Autre exemple tiré du même saint.* — Je voudrais même demander à ceux qui donnent sa théologie comme une espèce de règle, s'ils s'accommodent de ce discours, où supposant l'homme *dans la justice originelle*, qui est, dit-il[3], *une qualité surnaturelle*, après avoir dit que le secours qu'il recevrait alors serait *naturel et surnaturel* tout ensemble : il conclut que « quant à l'amour » sur toutes choses, qui serait pratiqué selon ce » secours, il serait appelé naturel : d'autant, dit-» il, qu'il tiendrait seulement à Dieu, selon qu'il » est reconnu auteur, Seigneur et souverain de » toute créature, par la seule lumière naturelle, et » par conséquent aimable par propension natu-» relle. » Qu'eût fait cet humble serviteur de Dieu, si on lui eût représenté que dans l'état de la justice originelle on eût aimé Dieu par rapport à la vision béatifique, qui est, pour ainsi parler, si surnaturelle, que c'est de là que les plus grands théologiens tirent la supernaturalité des actions? N'aurait-il pas avoué que dans cet état, on ne peut s'empêcher de regarder Dieu comme auteur de la grâce : ainsi, que c'est oublier le plus essentiel de cet état, que d'y faire seulement connaître cet être suprême comme auteur de la nature, et par la seule lumière naturelle? Je ne prétends pas déroger par là aux conduites intérieures de cet excellent directeur, sous prétexte qu'en ces endroits et en quelques autres, sa théologie pouvait être plus correcte, et ses principes plus sûrs. Je ne veux non plus affaiblir en lui le titre qu'on lui donne, de théologien *à un degré éminent*, mais enfin borné, comme tout l'est dans les hommes : et quand même on ne suivrait pas toutes ses condescendances en certaines choses de pratique que je ne veux pas rapporter, on ne le dégraderait pas du haut rang qu'il tient dans la direction des âmes : car c'est là qu'il est vraiment sublime; et pour moi je ne connais point parmi les modernes, avec sa douceur, une main plus ferme, ni plus habile que la sienne pour élever les âmes à la perfection, et les détacher d'elles-mêmes : mais ne poussons rien trop avant, et en matière de livres, n'érigeons pas dans l'Eglise, des autorités particulières assujétissantes, autres que celles des écrivains inspirés de Dieu.

CXXVIII. *Passages de saint François de Sales nouvellement allégués dans l'Instruction pastorale : premier passage.* — Puisque nous sommes tombés sur le sujet de ce saint, il est temps de rapporter les nouveaux passages qui paraissent dans l'*Instruction pastorale*, et d'examiner, si, comme le prétend l'auteur[1], on y trouve le dénouement *de l'affection naturelle, qui fait l'intérêt propre.*

Voici donc le premier passage[2] : « La simplicité » n'est autre chose qu'un acte de charité pur et » simple, qui n'a qu'une seule fin, qui est d'ac-» quérir l'amour de Dieu. » Qui en doute? c'est la fin dernière, et il ne peut y en avoir d'autre. A quoi donc sert ce passage, non plus que celui-ci qui vient tout de suite? « Notre âme est simple lorsque » nous n'avons point d'autre prétention à tout ce » que nous faisons. » Entendez *prétention finale*, et tout est bon; mais voici le fort : « La simpli-» cité est inséparable de la charité, d'autant » qu'elle regarde droit à Dieu, sans que jamais » elle puisse souffrir aucun mélange du propre in-» térêt. » L'auteur relève ce *jamais*, cet *aucun*, où, dit-il, l'exclusion est si forte : mais qui ne voit qu'on pourrait entendre qu'il faut exclure *l'intérêt propre* comme fin dernière, ainsi que l'ont entendu tous les théologiens de l'Ecole, dont ce saint bien constamment a suivi les principes et pris tout l'esprit, comme il a été démontré? Quand donc l'auteur veut conclure que le saint ne pouvant vouloir exclure *ni la béatitude objective ni la béatitude formelle*[3], puisqu'il n'est jamais permis de cesser de la désirer et de l'espérer, ce *propre intérêt* n'est que celui qui vient d'un principe naturel; premièrement il devine; il ne produit pas un témoignage; il tire une conséquence : et secondement la conséquence est mauvaise, parce que, sans exclure la *béatitude formelle* en elle-même, il suffit, pour justifier ce que dit le saint, qu'on l'exclue comme fin dernière.

1. *Am. de Dieu, liv.* I, *ch.* 17, 18. — 2. *Matth.*, XXV. 20; *Luc.*, XIX 17. — 3. *Am. de Dieu, liv.* I, *ch.* 16.

1. *Instr. past.*, *n.* 20, *p.* 35. — 2. *Idem*, *p.* 76; *Entr.* XII, *de la simplicité*, *p.* 856. — 3. *Ibid.*, *p.* 76.

Voilà ce qu'on pourrait dire avec toute la théologie; mais à cette fois, le passage a une autre solution manifeste. *Le propre intérêt*, dont la simplicité non plus que la charité ne souffre pas le mélange, c'est un amour vicieux que le saint appelle *la doublure des créatures* : c'est cette mauvaise doublure, que la simplicité ne souffre pas, ni « aucune considération d'icelles, ains Dieu seul y » trouve sa place : » Dieu, comme opposé aux créatures; la considération des créatures, comme opposées à l'amour de Dieu : voilà ce qu'il faut exclure; et le saint ne songe pas seulement à l'affection naturelle, qu'on ne cesse de vouloir trouver où elle n'est pas.

CXXIX. *Suite du même passage.* — La suite le démontre encore : « Par exemple si on va à l'office, et que l'on demande, où allez-vous? Je vais » à l'office. Mais pourquoi y allez-vous? J'y vais » pour louer Dieu. Mais pourquoi plutôt à cette » heure qu'à une autre? C'est parce que la cloche » ayant sonné, si je n'y vais pas je serai remar- » qué. » Voilà donc ce que le saint avait appelé cette mauvaise doublure de la vue humaine qu'on se propose en allant à l'office; c'est pourquoi le même saint ajoute : « La fin d'aller à l'office pour » Dieu est très-bonne; mais ce motif n'est pas sim- » ple (de craindre d'être remarqué) : » encore qu'il paraisse bon du côté qu'il faut éviter le scandale, le saint prononce toutefois qu'il n'est pas simple; « car, dit-il, la simplicité requiert qu'on y aille » attiré du désir de plaire à Dieu, sans aucun » autre égard, et ainsi de toutes autres choses. » On voit donc plus clair que le jour, que ce qui ôte la simplicité et multiplie l'intention, c'est ce regard déréglé vers la créature et vers tout autre que Dieu, à qui seul on doit vouloir plaire : ainsi visiblement il ne s'agit pas d'ôter une affection naturelle, mais une affection déréglée; et c'est sur quoi le saint évêque fait tomber la multiplicité qu'il rejette.

CXXX. *En quel sens le pur amour exclut toute autre chose que lui-même.* — Mais il dit qu'on ne peut « souffrir autre regard pour parfait qu'il » puisse être, que le pur amour de Dieu, qui est » sa seule prétention; » sa seule prétention finale, je l'avoue, sa seule prétention absolument; ce serait une fausseté, que le saint ne peut point avoir en vue. Car enfin, que pouvait-il vouloir exprimer par ce *regard parfait* que l'âme ne peut souffrir? Ce n'est pas l'affection naturelle, qui n'est pas un regard assez parfait pour être appelée si absolument de ce nom : ce n'est non plus la possession éternelle de Dieu, puisque l'auteur ne veut plus la comprendre sous le nom d'intérêt propre : c'est donc, sous le désir de plaire à Dieu, tous les biens qui ont rapport à cette fin, et on voit qu'ils s'accordent tous avec le pur amour.

En effet, qui veut plaire à Dieu veut en être aimé : qui veut en être aimé veut ses bienfaits, puisque son amour tout-puissant ne peut être stérile : qui veut ses bienfaits veut le grand bienfait de l'avoir lui-même : et si l'on voulait désintéresser les âmes, à la mode des nouveaux mystiques, le désir de plaire à Dieu serait celui par où il faudrait commencer le renoncement; c'est aussi la première chose où visait notre auteur, lorsqu'il fait voir à ses parfaits, « s'il était possible que » Dieu ne sût pas seulement qu'il est aimé[1]. »

Puisque saint François de Sales rejette cette intention par le désir de plaire à Dieu, la simplicité qu'il établit comprend tous les bons désirs qui nous unissent à ce premier être, et l'amour pur n'en exclut aucun.

Ainsi les exclusions que l'auteur veut trouver partout dans les ouvrages du saint[2], ne font rien à la question : et sans avoir besoin de son affection naturelle, nous y trouvons un sens très-théologique et digne du saint évêque.

CXXXI. *Second passage sur le mérite, tiré des faux Entretiens du saint évêque.* — Le second passage que produit l'auteur[3] est celui-ci sur le mérite. « Il ne faut point regarder au mérite : je » n'aime point cela, de vouloir toujours regarder » au mérite : car les filles de Sainte-Marie ne doi- » vent point regarder à cela; mais faire leurs » actions pour la plus grande gloire de Dieu. Si » nous pouvions servir Dieu sans mériter, ce » qui ne se peut, nous devrions désirer de le » faire. »

On cite en marge les *Entretiens*, de l'édition de Lyon de 1618. Je ne reçois pas ces *Entretiens;* je n'en connais point d'autres que ceux que les filles de Sainte-Marie d'Annecy ont ouïs, recueillis et publiés. Ce sont aussi ceux qu'elles ont nommés les *Véritables Entretiens*, à l'exclusion de tous les autres, qui sont pleins de choses suspectes, indignes du saint, et qui ne sont avoués par aucun auteur : ainsi il ne faut point se donner la gêne à excuser ces étranges exclusions des mérites qui semblent les opposer à la gloire de Dieu, comme si l'on avait oublié que nos mérites sont ses dons. « Le désir de servir Dieu sans mériter, ce qui ne » se peut, » montre ces velléités que nous avons expliquées; et si c'était une volonté véritable, il serait contraire à celle de Dieu, de mieux aimer ce que nous voulons que ce qu'il veut. Laissons donc ces *Entretiens* pour ce qu'ils sont, et cherchons les véritables sentiments du saint dans des sources plus pures.

CXXXII. *Troisième passage aussi inutile que les précédents.* — Le troisième passage est tiré des *Véritables Entretiens*, et nous y lisons ces mots : « L'intention est pure lorsque nous recevons les » sacrements, ou faisons quelque autre chose quelle » qu'elle soit, pour nous unir à Dieu, et pour lui » être plus agréables, sans aucun mélange d'inté- » rêt propre[4] : » mais qu'est-ce que s'unir à Dieu, si ce n'est le posséder; et n'est-ce pas là un grand intérêt? Ainsi l'intérêt propre qu'on exclut est celui de l'amour-propre, inquiet et déréglé. « Si » vous consentez à l'inquiétude, de quoi l'on vous » a refusé de communier, ou de quoi vous n'avez » pas eu de la consolation; qui ne voit que votre » intention était pure, et que vous ne cherchiez de » vous unir à Dieu, ains seulement aux consola- » tions? » ce qui est un dérèglement manifeste. La suite le montre encore plus évidemment : « Si » vous désirez la perfection, d'un désir plein d'in- » quiétude, qui ne voit que c'est l'amour-propre » qui ne voudrait pas que l'on vît de l'imperfection

1. *Max. des Saints*, p. 11. — 2. *Instr. past.*, p. 77, 78, 79. — 3. *Idem*, p. 80. — 3. *Entr.* XVIII : *des Sacrements.*

» en vous[1]? » N'est-ce pas là un secret orgueil et un manifeste dérèglement? C'est donc là ce qu'il excluait sous le nom *d'intérêt propre;* et c'est pourquoi le saint ajoute[2] : « S'il était possible que » nous pussions être autant agréables à Dieu étant » imparfaits, comme étant parfaits, nous devrions » désirer d'être sans perfection, afin de nourrir en » nous par ce moyen, la très-sainte humilité. »

CXXXIII. *Que l'auteur devait éviter de produire ces passages qui n'ont aucun effet dans la pratique.* — Pourquoi affecter de répéter ces passages, et faire dire aux libertins que le saint homme s'est laissé aller à des inutilités qui donnent trop de contorsions au bon sens pour être droites? Les paroles qu'on vient d'entendre sur la perfection, sont de même force que celles que nous avons expliquées ailleurs[3] : « Les âmes pures aimeraient » autant la laideur que la beauté, si elle plaisait » autant à leur amant. » Que servent ces violentes suppositions, si ce n'est à faire voir à l'auteur que ce sont des expressions et non des pratiques? Jamais un directeur ne s'avisera de faire dire à son pénitent : Oui, mon Dieu, si vous aimiez la laideur plus que la beauté, ou l'imperfection plus que la perfection, je préférerais la laideur et l'imperfection à la perfection et à la beauté; car que voudrait dire un tel acte? Or celui-ci n'est pas plus solide : Si vous m'envoyiez en enfer avec votre amour, je l'aimerais mieux que le paradis sans cet amour : ce sont toutes fictions d'imagination, dont si l'on faisait des pratiques régulières, on tomberait le plus souvent dans le vide : ce sont donc des expressions; si l'on veut, ce sont des transports, d'où si l'on tire des conséquences, et qu'on en fasse des états, on met la piété en péril.

CXXXIV. *Quatrième passage, tiré des Opuscules : jugement qu'ont fait de cet ouvrage ceux qui l'ont publié.* — Le quatrième passage remarquable qu'on allègue de nouveau est celui-ci : Oh! que bien- » heureux sont ceux lesquels se dépouillent même » du désir des vertus, et du soin de les acquérir! » n'en voulant qu'autant que l'éternelle Sagesse les » leur communiquera et les emploiera à les ac- » quérir[4]. » En vérité, je ne sais pourquoi on cite de tels passages : les *Opuscules* du saint homme sont marqués par deux fois dans la Préface, « comme n'ayant pas la trempe et la solidité des » autres ouvrages, et comme des productions d'un » âge encore tendre et faible. » J'avoue que tout ce qui vient des saints mérite révérence; il ne faut pourtant pas croire que ce qu'on donne avec tant de précaution dans une préface, soit d'une égale autorité que le reste. On sait, après tout, que ces expressions qui semblent *nous dépouiller même du désir des vertus et du soin de les acquérir*, sont insoutenables au pied de la lettre, et qu'il faut bien les réduire à un autre sens que celui qui se présente d'abord. J'en dis autant de celle où l'on insinue qu'on ne veut avoir les vertus *qu'autant que l'éternelle Sagesse nous les communiquera;* comme s'il était indigne de nous de travailler à les acquérir : pourquoi donc donner au lecteur un vain tourment, et n'aller pas au vrai sens que voici?

1. *Entret.* XVIII; *Instr. past., p. sans chiffr. après* 80. — 2. *Entret.* XVIII : *des Sacrements. Instr. past., p.* 80, *n.* 2. — 3. *Inst. sur les états d'or., liv.* VIII, *n.* 2. *Entret.* 1, 2. — 4. *Instr. past., p.* 80; *Opuscul. de saint François de Sales : traité* VIII, *n.* 4.

CXXXV. *Beau principe du saint sur la recherche des vertus.* — Le principe du saint évêque se trouve très-bien établi dans l'*Entretien de la Simplicité :* « L'âme, dit-il[1], qui a la parfaite simplicité n'a » qu'un amour, qui est pour Dieu, et en cet » amour elle n'a qu'une prétention, qui est celle » de se reposer sur la poitrine du Père céleste, » laissant entièrement tout le soin de soi-même à » son bon père, sans que jamais plus elle se mette » en peine de rien : non pas même les désirs, et » les grâces qui lui semblaient être nécessaires, » ne l'inquiètent point. » C'est donc à l'inquiétude qu'il en veut, et voici le fond : « L'âme, pour- » suit-il, ne néglige voirement rien de ce qu'elle » rencontre en son chemin; mais aussi elle ne » s'empresse point à rechercher d'autres moyens » de se perfectionner que ceux qui lui sont pres- » crits; » ce qu'il conclut en cette sorte : « Mais à » quoi servent aussi les désirs si pressants et in- » quiétants des vertus dont la pratique ne nous » est pas nécessaire? la douceur, l'amour de notre » abjection, l'humilité, la douce charité et cordiale » envers le prochain, l'obéissance, sont des vertus » dont la pratique nous doit être commune, parce » que l'occasion nous est fréquente : mais quant à » la constance, à la magnificence; et telles autres » vertus que peut-être nous n'aurons jamais occa- » sion de pratiquer, ne nous en mettons point en » peine, nous n'en serons point pour cela moins » magnanimes ni généreux. »

C'est donc premièrement l'inquiétude qu'il veut bannir, et c'est en second lieu, le désir d'un certain éclat qui nous rend plus vains que solidement vertueux; ce qu'il explique encore mieux en un autre endroit.

C'est dans l'*Entretien des Sacrements*[2] : « Les » personnes les plus spirituelles se réservent pour » l'ordinaire la volonté d'avoir des vertus, et quand » elles vont communier : O Seigneur, disent-elles, » je m'abandonne entièrement entre vos mains; » mais plaise vous me donner la prudence pour » savoir vivre honorablement : mais de simplicité » ils n'en demandent point. » Il parle de même de ceux qui « demandent un grand courage pour faire » des œuvres excellentes; mais la douceur, pour » vivre paisiblement avec le prochain, il ne s'en » parle point, » non plus que de la vertu qui fait aimer *sa propre abjection;* ils n'en *ont point besoin ce leur semble :* c'est l'éclat, c'est l'ostentation, et non pas la solidité et la vérité ou le remède aux maux véritables qu'on recherche dans ces vertus; et c'est pourquoi le saint conclut de rechercher dans les sacrements « les vertus qui leur sont » propres, comme sont à la confession, l'amour de » votre propre abjection et l'humilité.

Il est donc aisé d'entendre de quelles vertus il rejette la curieuse recherche; et si, au lieu de produire un passage où l'on ne parle que confusément, l'auteur avait pris soin de donner l'explication qu'on vient d'entendre, la difficulté serait levée : on verrait qu'il faut s'attacher particulièrement, non aux vertus dont l'occasion est rare, mais aux vertus de pratique; non à celles qui flattent notre vanité, mais à celles qui règlent nos mœurs et qui nous corrigent. Voilà l'esprit véri-

1. *Entret.* XII, *p.* 859. — 2. *Idem*, XVIII.

table de saint François de Sales, et il est digne d'un si grand directeur des âmes.

CXXXVI. *Autre principe plus général du saint : cinquième et dernier passage de saint François de Sales.* — Il y a encore un principe plus général qu'il faut expliquer : « Nous ne suivons pas, dit » le saint[1], ces motifs en qualité de motifs simple» ment vertueux, mais en qualité de motifs vou» lus, agréés, aimés et chéris de Dieu. » Que veut-on conclure de là? que Dieu est la fin dernière des vertus : qui ne le sait pas? c'est la première pratique qu'on apprend dans la vie chrétienne, et on n'attend pas un état passif, un état de perfection, pour y entrer. « Nous ne disons pas » que nous allions à Lyon, mais à Paris; quand » nous n'allons à Lyon que pour aller à Paris. » Que voulez-vous qu'ait pensé le saint par ces paroles? quoi? Qu'occupé de la fin, souvent on n'exprime pas les moyens, ou qu'on se sert de termes exclusifs, comme par exemple de ceux-ci : « Sei» gneur, je ne veux les vertus, sinon parce que » vous les voulez; » pour expliquer qu'on n'a point d'autre fin dernière : cela est vulgaire; et je ne crois pas qu'on réserve un sentiment si commun à ce pur amour inaccessible à tant de saints, ou qu'on en connaisse quelques-uns qui ne l'aient pas. « Qui dérobe pour ivrogner, il est plus ivro» gne que larron, selon Aristote; et qui exerce la » vaillance, l'obéissance, etc., pour plaire à Dieu, » il est plus amoureux divin que vaillant et obéis» sant : » cela est très-vrai, et n'est ignoré de personne : c'est vouloir éblouir le monde, que de faire accroire que l'on connaît seul des vérités triviales, ou de mettre la perfection de l'état passif dans une pratique qui est de tous les états. Mais s'il est des états communs dans l'exercice des vertus, de n'y avoir point d'autre fin dernière que Dieu, il est des états les plus parfaits de regarder cette fin non pas exclusivement, mais, comme parle toujours le saint, *principalement*[2]*;* mais en *répandant* cette fin « sur tous les autres motifs : les en arro» sant, les détrempant, les parfumant, afin que » tout le cœur humain tende à l'honnêteté et féli» cité surnaturelle qui consiste en l'union avec » Dieu[3]. » Voilà comme il faut être désintéressé : voilà comme il faut pratiquer le pur amour, en y joignant l'honnêteté à l'utilité et à la félicité; et nous ne connaissons pas d'autre voie pour arriver à cette fin.

CXXXVII. *Observation sur le* XXIIe *article d'Issy, et sur les expressions de l'auteur.* — L'auteur remarque très-bien[4] que cette dernière fin des vertus a été expliquée dans les Articles d'Issy, lorsqu'on a dit que « dans la vie, et dans l'oraison la plus » parfaite, tous ces actes (de foi, d'espérance, et » autres de piété) sont unis dans la seule charité » en tant qu'elle anime toutes les vertus, etc. » Notre intention n'a pas été de réserver cette union des vertus dans la seule charité aux états passifs, dont on ne commence à parler que dans l'article XXI : l'on y prend soin, aussi bien que dans le XXXIIIe, d'inculquer l'obligation des actes distincts, en cet état comme dans les autres. Si l'auteur était autant attaché à ces articles qu'il le témoigne, pourquoi laisse-t-il dans son livre, ces propositions odieuses, « qu'on ne veut aucune vertu en tant » que vertu; que les saints mystiques ont exclu » de l'état de perfection les pratiques de vertus, » et les autres, que nous avons remarquées ailleurs? Ce sont là des propositions véritablement ennemies des motifs particuliers des vertus; et l'auteur les devrait avoir cent fois rétractées depuis le temps qu'il est averti du scandale qu'elles causent.

Il est dangereux, comme l'a très-bien observé un grand archevêque dans sa savante *Instruction pastorale;* il est dangereux de trop appuyer sur les expressions exclusives, et de dire trop qu'on n'aime ou le salut ou les vertus que comme voulus de Dieu, parce que cela peut induire à oublier la conformité naturelle et intérieure de la vertu avec les lois et les raisons éternelles. Saint François de Sales, à qui on ne cesse de nous renvoyer, a tout renfermé dans ces trois mots : « Aimons » les vertus particulières, principalement parce » qu'elles sont agréables à Dieu[1] : » pesez toujours le mot, *principalement :* on les aime de cette sorte dans tous les états, *on n'en exclut pas la pratique* dans l'état parfait; on ne fait pas une règle de quelques expressions extraordinaires ou quelquefois négligées : et quelque effort qu'on ait fait pour s'autoriser du saint évêque de Genève, on n'y trouve rien de semblable aux paroles de notre auteur qu'on vient d'entendre.

SECTION XII.

Sur quelques spirituels qu'on nous objecte.

CXXXVIII. *Sentiments de Rodriguez.* — On nous oppose Rodriguez[2], à cause que selon lui, le serviteur de Dieu *se dépouille de tout intérêt;* ce qui, dit-on, ne se peut entendre que de cet amour et affection naturelle : mais il est clair que Rodriguez n'y songeait pas : l'intérêt qu'il faut rejeter, c'est l'intérêt comme fin dernière; l'intérêt sans rapport à Dieu; l'intérêt plein d'inquiétude, et destitué de confiance : nous verrons ailleurs[3] ses sentiments, et nous en produirons des passages décisifs qu'il ne fallait point supprimer.

CXXXIX. *Passages de l'auteur du* CATÉCHISME SPIRITUEL. — Il n'est pas jusqu'au Père Surin dont j'ai approuvé le *Catéchisme spirituel*, qu'on ne tourne contre nous, et où l'on ne veuille trouver l'amour naturel, comme celui dans lequel diffèrent les parfaits et les imparfaits : mais que dit ce pieux auteur? Voici ce que l'on en cite[4] : « L'homme dit naturellement, moi, moi, par sa » corruption (ce qu'il appelle *l'égoïté* avec un spi» rituel) quand son fonds est réparé surnaturelle» ment, il dit dans son centre, Dieu, Dieu! » Que prouve ce passage, sinon que j'ai approuvé une locution barbare, et une vérité constante? « L'âme » retranche même les bons désirs : » je ne sais où est ce passage : mais après tout que conclut-il? est-ce peut-être, sous le nom *des bons désirs*, le retranchement de cet amour naturel qui n'est ni bon ni mauvais? ou bien est-ce que cet auteur veut retrancher le désir du salut, que M. de Cambrai lui-même ne retranche plus? Quels sont donc

1. *Am. de Dieu, liv.* XI, *ch.* 14. *Inst. past., p.* 77. — 2. *Am. de Dieu, liv.* XI, *ch.* 14. — 3. *Idem, ch.* 8. — 4. *Inst. past., n.* 5.

1. *Am. de Dieu, liv.* III, *ch.* 14. — 2. *Instr. past., p.* 73. — 3. *Cinq. écrit, n.* 13. — 4. *Instr. past., p.* 82.

ces bons désirs qu'on retranche, si ce n'est, comme les appelle l'auteur du *Catéchisme*, certains bons désirs particuliers et indifférents au salut qu'on peut avoir de bonnes raisons de retrancher, ou par leur inutilité dans de certains temps, ou par l'inquiétude et la diversion qu'ils pourraient causer à de meilleures pensées? Le reste, qu'on a tiré de cet auteur est expliqué au cinquième Ecrit de ce livre[1], et on verra que tout est clair dans cette réponse.

CXL. *Vain avantage qu'on tire de l'approbation que j'ai donnée à ce livre.* — Après tout, pourquoi faire tant de bruit d'un écrit que j'ai approuvé il y a trente ans? Quand dans un temps non suspect, et avant que les matières fussent discutées, quelques fausses propositions m'auraient échappé dans un livre qu'après tout je ne faisais pas, mais que je lisais seulement, est-ce que la bonne cause en serait blessée? Que deviendrait donc le *securiùs loquebantur* de saint Augustin? n'oserais-je plus me corriger, me repentir, avouer ma faute? Qui suis-je, pour mériter que mon approbation soit comptée pour quelque chose? Je voudrais presque pouvoir dire en cette occasion avec le prophète Michée : *Plût à Dieu que j'eusse été sans esprit, et que je fusse tombé* (innocemment) *dans le mensonge*[2], pour donner au peuple de Dieu la consolation de voir mon erreur réparée par mon aveu! Mais je ne puis pas faire ce tort à la vérité ni à un saint religieux dont j'ai approuvé l'ouvrage; je l'approuve encore, et j'en rapporterai quelques endroits.

CXLI. *Opposition de ce* CATÉCHISME *aux nouvelles spiritualités.* — Loin de retrancher universellement les désirs, il prescrit « un grand désir » de plaire à Dieu, d'arriver à la perfection, de » posséder Dieu[3]. » Pour recommander l'austérité, il remarque que tous les saints l'ont pratiquée même avec excès : ce qu'il propose sans cesse comme le soutien nécessaire de l'oraison surnaturelle[4], bien éloigné de reprendre *cette âpreté* qu'on nous fait tant craindre dans les *Maximes des Saints*. Dans le *Catéchisme spirituel*, les saints parfaits marchent toujours dans les *pratiques vertueuses*[5], que les *Maximes des Saints* font exclure aux saints mystiques. Dans le même *Catéchisme*[6], « le contre-poids de la foi est nécessaire pour servir de » contre-poids à l'expérience, laquelle étant suivie, » cause des illusions sans nombre, dont la foi est » le correctif avec la doctrine des saints, conformément à ce que Dieu a déclaré à son Eglise. » La perfection des preuves est établie, non à faire perdre un certain amour naturel, qui n'est de soi ni bon ni mauvais, mais « à déraciner du fond l'amour-propre et la rouille du vieil homme, et le » reste de la tache originelle contractée en sa naissance[7]. »

CXLII. *Autres belles instructions du même livre contre les voies raffinées et métaphysiques.* — J'ai remarqué surtout dans ce livre, le caractère des fausses dévotions, où « les directeurs veulent rendre ordinaires et communes à plusieurs, les conduites rares et sublimes; ne prêchant rien tant » comme de laisser faire Dieu; avoir une vertu » sans vertu, un amour sans amour[1]. Ces gens, » poursuit-il[2], forment leur tendresse et leur dévotion sur tels objets subtils : ce qui est dangereux, parce qu'ordinairement l'esprit humain » n'agit en vérité, que par des sentiments naïfs et » simples; » et un peu après : « Nous ne voyons » aucun des saints qui ait fait ces contemplations » et exclamations par des choses métaphysiques » subtiles, et qu'on ne peut concevoir d'abord. »

Voilà des leçons d'un homme consommé dans la spiritualité : il est incomparable sur les épreuves, et nous observerons ailleurs, combien il est opposé à celles que nous proposent les nouveaux mystiques.

CXLIII. *L'auteur tronque un passage important : doctrine admirable sur l'abandon.* — On objecte un dernier passage de l'auteur dont nous parlons, et c'est celui où l'on dit, « qu'en sortant de tous les » intérêts, on abandonne tout à Dieu, non-seulement dans le temps, mais encore dans l'éternité : » sans jamais agir par la considération de son intérêt, ni s'arrêter à autre motif qu'à celui de » plaire à Dieu[3]. » Voilà, dira-t-on, qui est bien fort, et pour achever, cet auteur ajoute : « Ce n'est » pas que je blâme le motif de la récompense, qui » peut parfois servir et profiter; mais le plus » louable et le plus souhaitable est celui de la » gloire, de l'amour, et du bon plaisir de son » Dieu. » M. l'archevêque de Cambrai a copié avec soin tout ce long passage, et enfin il n'a oublié que ces derniers mots où était tout le dénouement : « afin que l'âme puisse dire qu'elle espère tout de » celui pour qui elle quitte tout. »

Pourquoi oublier des paroles si essentielles, si ce n'est qu'on y eût aperçu d'abord l'acte d'espérance en pleine vigueur dans le plus parfait abandon? Voici donc le secret de l'abandon, qui est aussi celui du parfait amour : l'âme parfaite semble y perdre de vue tout intérêt : mais c'est afin *qu'elle puisse dire*, car elle veut se le pouvoir dire, et ne trouve rien de faible dans ce sentiment, *qu'elle espère tout de celui pour qui elle quitte tout* : en sorte que quitter tout d'une manière sensible, ce soit une raison nouvelle de tout espérer. C'est ce que disait l'apôtre saint Pierre : *Rejetez en Dieu tous vos soins*[4] : n'en ayez aucun qui vous inquiète, mais comprenez-en la raison; *parce que Dieu a soin de vous?* Ainsi n'avoir plus de soin de son propre bien d'une certaine façon, c'est d'une autre, en avoir le soin le plus parfait. Qui ne sait que le *fuyez* de l'épouse[5] n'est qu'une manière d'invitation plus secrète? L'âme, qui voudrait la cacher aux sens extérieurs, veut en même temps la sentir dans un fond plus intime, et l'Epoux entend ce langage.

CXLIV. *Quelques remarques sur frère Laurent, carme déchaussé.* — Dirai-je un mot du frère Laurent, carme déchaussé, pour qui on nous a donné une réponse si solide? Je ne puis que je ne rapporte encore une pensée de ce bon religieux : il croyait, dit-il[6], « impossible que Dieu laissât long- » temps souffrir une âme tout abandonnée à lui, et

1. *Cinq. écrit, n.* 14. — 2. *Mich.*, VI. 14. — 3. *T.* II, *édit. de* 1693, *p.* 2, 70, 233. — 4. *Idem, p.* 19. — 5. *Ibid., p.* 83. — 6. *Ibid., p.* 86. — 7. *Catéch. spir., ibid., p.* 197.

1. *Catéch. spir., ibid., p.* 424. — 2. *Idem, p.* 407. — 3. *Fondements de la vie spirituelle, liv.* V, *ch.* III, *p.* 324. — 4. *I. Pet.*, V. 7. — 5. *Cant.*, VIII. 14. — 6. *Troisième entretien, p.* 65.

» résolue de tout abandonner pour lui. » Il croyait impossible. Est-ce un dogme qu'il s'était mis dans l'esprit? non; il parlait par sentiment, et non point par dogme; ce dogme eût été mauvais, témoins les longues souffrances de Job et des autres saints : mais ce sentiment, appuyé sur les immenses bontés de Dieu, était admirable. Mais s'il croyait impossible que Dieu pût faire souffrir longtemps une âme qui endurait pour l'amour de lui, eût-il pu croire qu'il la fît souffrir éternellement? Il ne le croyait donc pas, et ce qu'il disait de sa damnation était l'effet tout ensemble d'une conscience timorée, et d'une imagination frappée de sa peine.

Mais ses « peines étaient si grandes pendant » quatre années, que tous les hommes du monde » ne lui auraient jamais pu ôter de l'esprit qu'il » serait damné : et voilà, dit-on, le trouble que » j'ai appelé invincible, et l'impression du déses- » poir qui ne détruit point l'espérance[1]. » Quelle différence, et du côté de la chose, et du côté de la personne! d'un côté c'est un frère lai qui avoue une peine; de l'autre c'est un docteur qui établit un dogme : le frère lai parle d'une tentation dans son imagination, dont il ne peut se défaire : le théologien y ajoute la persuasion et la conviction, qui ne sont pas actes d'imagination : et l'une et l'autre invincibles. Pour s'expliquer plus clairement, *la persuasion* qu'il admet est *réfléchie :* un acte par conséquent de la partie supérieure, et dont l'imagination est incapable : c'est à quoi ce bon frère lai ne songea jamais, non plus qu'au sacrifice absolu, à l'acquiescement simple, et aux autres actes exprès, qui rendent le désespoir complet.

SECTION XIII.

Sur les diverses explications de l'anathème de saint Paul.

CXLV. *Saint Grégoire de Nazianze altéré par l'auteur.* — On croira d'abord que je sors un peu de mon sujet, en examinant ce que l'auteur attribue à saint Grégoire de Nazianze sur l'anathème de saint Paul : mais outre que l'importance de la chose ferait peut-être excuser cette digression, il paraîtra à la fin que mes remarques sont très-nécessaires à la matière que j'ai à traiter.

Notre auteur assure[2] que saint Grégoire de Nazianze mettait, comme saint Chrysostome, l'apôtre saint Paul « dans une disposition véritable » de souffrir les peines éternelles si Dieu l'eût » exigé de lui. » Mais où trouve-t-il les peines éternelles? ce grand homme traite trois fois, dans ses admirables discours, la matière de l'anathème de saint Paul : mais sans y donner une seule fois l'idée de peine éternelle. Le passage que l'auteur produit est celui-ci, de la première oraison, « ou, » dit-il[3], ce Père représente l'amour de saint Paul, » qui était désintéressé, jusqu'à vouloir être ana- » thème, c'est-à-dire malédiction; et souffrir » comme un impie pour l'amour de Dieu. » C'est le seul passage qu'on cite; et l'auteur y veut trouver la peine éternelle, mais il le tronque : le texte porte, non pas comme le rapporte l'auteur, *souffrir*, simplement, mais, *souffrir quelque chose comme un impie :* on retranche ce mot, *quelque chose*, et on met à la place, *la peine éternelle.* Mais une altération si manifeste du texte paraîtra beaucoup plus grande en rapportant le passage entier : « Saint Paul imite Jésus-Christ, qui a été fait pour » nous en malédiction en prenant nos infirmités » et portant la mort, ou pour dire quelque chose » de plus modéré, » et qui semble moins égaler saint Paul avec le Fils de Dieu, « c'est le premier » après Jésus-Christ qui ne refuse pas de souffrir » pour les Juifs quelque chose comme un impie, » pourvu qu'ils fussent sauvés. »

Il y a une différence infinie entre παθεῖν τι, *souffrir quelque chose*, et souffrir éternellement les peines d'enfer : il s'agit donc seulement d'être anathème comme Jésus-Christ, et à son exemple condamné à mort comme un malfaiteur; c'est-à-dire, comme l'explique le même Père[1] après le même saint Paul, qu'il s'agit de Jésus-Christ « fait » malédiction pour notre salut, *factus pro nobis* » *maledictum*, et détruisant par ce moyen, notre » malédiction et notre péché[2]. »

On voit que ce Père explique l'anathème de saint Paul par la malédiction que le même apôtre a remarquée en Jésus-Christ; et cela ne sort point de l'idée de la mort, à laquelle on est condamné comme un impie, mis au nombre des scélérats, comme avait parlé le prophète[3], et comme dit Jésus-Christ même, tellement détesté des hommes, *qu'on croie rendre service à Dieu*[4], en nous immolant comme des méchants à la vengeance publique.

Saint Grégoire de Nazianze s'attache encore à ce même sens dans son oraison XLIV, où touché des bonnes mœurs et de la régularité apparente des hérétiques macédoniens : « Je consens, dit-il[5], » d'être anathème pour eux, *à Christo*, de Jésus- » Christ; et souffrir quelque chose comme con- » damné : παθεῖν τι : » ce que le savant abbé de Billy a traduit, *nonnihil pati :* voilà toujours cette restriction, ce παθεῖν τι, qui n'est mis que pour tempérer et réduire l'expression de saint Paul à quelque chose de moins que ce qu'elle semblait porter d'abord.

Il ne faut pas dissimuler que ce Père dit par deux fois[6], que le zèle ardent de saint Paul, et son amour pour les Juifs « le poussait à les vouloir » introduire à sa place vers Jésus-Christ, » sans s'expliquer davantage; ce qui pourrait être un simple consentement à retarder la jouissance si désirée de Jésus-Christ, pour l'amour de ses frères, ainsi que nous le voyons pratiqué par le même apôtre dans l'Épître aux Philippiens[7]. Quoi qu'il en soit, si ce Père avait voulu exprimer la peine éternelle, il l'aurait marquée en termes propres, au lieu qu'on voit clairement qu'il l'a évitée par les paroles qu'on vient d'entendre.

Au reste, il ne servait de rien d'alléguer Nicétas sur saint Grégoire de Nazianze, puisqu'on sait qu'il ne fait jamais qu'un peu étendre le texte par une espèce de glose ou de paraphrase, sans faire aucune découverte.

CXLVI. *Explications par les autres saints : par saint Jérôme, par saint Augustin, et par Cassien*,

1. *Inst. past.*, p. 83. — 2. *Idem*, p. 44, 51. — 3. *Orat.* I, *tom.* I, p. 24; *Instr. past.*, p. 44.

1. *Orat.* XXXVI, p. 580. — 2. *Gal.*, III. 13. — 3. *Is.*, LIII. — 4. *Joan.*, XVI. 2. — 5. *Orat.* LXIV, p. 711. — 6. *Orat.* XXIV *et* XXVI. — 7. *Phil.*, I. 23, 24.

conformes à celles de saint Grégoire de Nazianze, et différentes de saint Chrysostome. — Après avoir altéré saint Grégoire de Nazianze, l'auteur affecte de rapporter les paroles où saint Chrysostome pousse ceux qui, sous le nom d'anathème, entendent la mort, jusqu'à les traiter *d'aveugles* et de *vers de terre*[1]. Quand on veut se prévaloir de quelque interprétation, il est bon de remarquer de bonne foi si c'est la seule. On devait donc, non pas attribuer celle de saint Chrysostome à saint Grégoire de Nazianze ; mais au contraire, avertir qu'il a pris visiblement une autre idée : et peut-être ne fallait-il pas dissimuler, que saint Jérôme, qui se glorifie d'être son disciple, l'a suivi : on n'a qu'à lire la Question IX à Algasie[2], où il traite exprès ce passage de saint Paul ; et on verra qu'il juge impossible qu'on veuille être séparé de Jésus-Christ : saint Paul voulait périr, à la vérité ; mais à la manière de Moïse, qui souhaitait, comme un bon pasteur, de mettre sa vie pour ses brebis, et demandait en ce sens d'être effacé du livre de vie. L'anathème de saint Paul, ne signifiait autre chose, et « cela, dit-il, c'était périr non point à » jamais, mais à présent : *perire autem non in » perpetuum, sed impræsentiarum :* » et après : « L'Apôtre veut donc périr selon la chair, afin que » les autres soient sauvés selon l'esprit ; répandre » son sang, afin que les âmes de plusieurs soient » conservées : *Vult apostolus perire in carne, ut » alii serventur in spiritu : suum sanguinem fun- » dere, ut multorum animæ conserventur :* » ce qu'il appuie, en prouvant par l'Ecriture, que « l'a- » nathème souvent ne signifie autre chose que » d'être tué : *quòd anathema interdum occisionem » sonet :* » mais de peur qu'on ne crût aussi que l'anathème de saint Paul ne fût qu'une simple mort, il ajoute ailleurs[3] : « *Et pro fratrum salute » anathema esse cupit, imitari volens Dominum » suum, qui et ipse cùm non esset maledictio, pro » nobis factus est maledictio :* Il désire d'être ana- » thème pour ses frères, voulant imiter Jésus- » Christ, qui n'étant point malédiction, a voulu » être malédiction pour nous : » ce qu'il a traduit de mot à mot de saint Grégoire de Nazianze, et clairement expliqué qu'il entend par l'anathème, la mort temporelle soufferte à l'exemple de la croix, où Jésus-Christ a été fait malédiction pour nous.

Et parce qu'on vient de voir par saint Jérôme, que ce passage de Moïse : *Effacez-moi du livre de vie*, et celui-ci de saint Paul sur l'anathème, sont de même esprit, nous rapporterons encore saint Augustin, qui s'en explique en cette sorte[4] : « *Dele me de libro vitæ : Securus hoc dixit, ut in » consequentibus ratiocinatio concludatur, id est, ut, » quia Deus Moysem non deleret de libro suo, po- » pulo peccatum illud remitteret :* Il a parlé avec » assurance ; et la conséquence qu'il voulait tirer » était celle-ci, que comme Dieu n'effacerait pas » Moïse du livre de vie, il pardonnerait ce péché » à son peuple. » Il faudrait donc expliquer, dans le même sens, que comme Dieu ne voudrait pas faire saint Paul anathème, aussi ne voudrait-il pas laisser périr les Juifs sans ressource.

1. *Instr. past.*, p. 51. — 2. *Ad Algas.*, *ep.* CLI, *nunc* VIII *inter crit. q.* 9, *tom.* IV, *col.* 202. — 3. *In Zach.*, *lib.* III, *cap.* XIV, *ad* v. 11, *tom.* III, *col.* 1798. — 4. *Q. in Exod.*, *lib.* III, *q.* 147, *tom.* III, *col.* 461.

Cassien, quoique fort attaché aux Grecs, et en particulier à saint Chrysostome, leur préfère ici saint Jérôme et saint Augustin[1] : il n'entend que de la vie temporelle, le livre de vie de Moïse, ni que de la mort temporelle, l'anathème de saint Paul, sans pousser plus loin sa pensée.

CXLVII. *Deux premiers avis à ceux qui suivent l'explication de saint Chrysostome.* — Tels sont les sentiments des saints Pères sur ces passages si obscurs ; et après cela on peut donner ces avis à ceux qui suivent l'interprétation de saint Chrysostome.

Le premier, qu'ils se gardent bien de la donner comme la seule, puisque saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme, saint Augustin et Cassien en suivent une autre.

Le second, que s'ils veulent suivre l'explication de saint Chrysostome, en quoi on ne peut pas les condamner, ils se souviennent toujours qu'elle procède par supposition impossible, εἰ δυνατόν, comme nous l'avons souvent observé.

CXLVIII. *Troisième avis, qui fait voir que l'explication de saint Chrysostome est directement contraire aux prétentions de M. l'archevêque de Cambrai.* — Le troisième, que par conséquent, c'est une erreur de changer la proposition que saint Chrysostome attribue à saint Paul, en proposition absolue, en sacrifice absolu, en acquiescement simple ; ou de laisser croire que le cas impossible devienne actuel et réel, puisque saint Chrysostome, dont on emploie l'autorité, y est si contraire, et que de telles propositions sont des hérésies, comme il est démontré dans le troisième Ecrit de ce Recueil[2].

CXLIX. *Quatrième avis, qui fait voir que selon le sentiment de saint Chrysostome, ce n'était pas de Dieu ni de Jésus-Christ que saint Paul offrait d'être privé, même sous la condition impossible.* — Le quatrième avis, est de prendre garde à ne pas pousser l'interprétation de saint Chrysostome plus loin que lui-même : il ne suppose pas que saint Paul fût privé de la vue ni de la personne de Jésus-Christ, puisqu'il réduit la privation dont il parle à être séparé de la compagnie dont Jésus-Christ est environné : et ailleurs, à être séparé, non pas *de la compagnie de son Père*, mais de tous les biens qui l'accompagnent, *n'ayant pas*, dit-il[3], *une estime égale de son Père et de ses biens :* ce qui fait dire à Sylvius[4], que par *cette séparation* d'avec Jésus-Christ, saint Chrysostome entendait, non pas la privation de l'amitié de Dieu, *mais celle de la gloire des élus : carentiam gloriæ ;* ce qu'il modifie encore dans la suite[5]. On voit donc manifestement à quoi se bornait saint Chrysostome ; et quoi qu'il en soit, on doit si peu conclure de son interprétation, que saint Paul n'eût pas désiré Jésus-Christ ; qu'au contraire, dit ce même Père[6], il ne l'a jamais tant désiré ; et même que ce désir d'être anathème lui venait de l'ardeur, *qui lui faisait désirer* Jésus-Christ : ce qui dans le fond, n'est autre chose que de désirer d'en jouir.

CL. *Cinquième avis, où l'on démontre que l'anathème de saint Paul, loin d'exclure le désir de la*

1. *Col.* IX, *cap.* 18. — 2. *Trois. écrit*, *n.* 3. — 3. *Hom.* XVI *in Ep. ad Rom*, *tom.* IX, *col.* 603 *et seq.* — 4. *In* 2. 2. *q.* 26, *art.* 4, *ad.* 2. — 5. *In* 2. 2. *q.* 27, *art.* 8, *ad.* 1. — 6. *Hom.* XVI *in Ep. ad Rom.*, *ubi sup. Hom.* IV *in Ep. ad. Philipp.*, *n.* 2 ; *tom.* XI, *col.* 221.

jouissance, l'établit. — Ainsi le cinquième avis, et le plus important de tous, est de ne pas croire que, par ces suppositions impossibles, on doive jamais cesser de désirer Jésus-Christ, puisque c'est plutôt une manière de le désirer : c'est jouir soi-même de Jésus-Christ, que d'en jouir dans ses frères, qui sont autant d'autres nous-mêmes, c'est en jouir que de jouir et d'être assuré de son amour; et on ne pourrait pas n'être pas heureux de lui donner cette marque d'un amour à toute épreuve : c'est en jouir que d'avoir le témoignage de sa conscience, dont on ne suppose pas que Dieu puisse priver une âme sainte : enfin, c'est en jouir que de le refuser de cette sorte, puisque rien ne peut empêcher qu'on ne ressente au fond de son cœur, l'impossibilité absolue de la proposition qu'on lui fait; en sorte qu'on est heureux de tenter jusqu'à l'impossible pour lui plaire. Il y a donc toujours, quoi qu'on fasse, dans ces suppositions impossibles, quelque chose de ce que disait saint Augustin, que parce qu'il est assuré que Dieu n'effacera pas un Moïse du livre de vie, ni ne fera un anathème d'un saint Paul, on assure le pardon qu'on demande en le proposant avec une alternative impossible.

CLI. *Sixième avis, où sont détruites les prétentions de l'auteur sur l'amour naturel dans saint Grégoire de Nazianze.* — Enfin le sixième et dernier avis regarde en particulier M. l'archevêque de Cambrai, que nous conjurons de ne plus chercher dans les passages de saint Chrysostome et de saint Grégoire de Nazianze son affection naturelle, dont il n'y a pas le moindre trait dans leurs discours.

Et d'abord bien certainement, saint Grégoire de Nazianze ne songe pas à la privation d'un amour naturel de soi-même, mais à faire qu'on veuille *souffrir quelque chose comme impie* pour sauver ses frères; « quand il s'écrie, dit l'auteur[1] : O gran- » deur d'âme! ô ferveur d'esprit! et qu'il regarde » comme une chose qu'il est hardi même de rap- » porter aux fidèles : cette disposition devait ex- » clure l'amour et le désir naturel de la récompense » qui fait l'intérêt propre. » C'est justement le contraire qu'il faudrait conclure, puisqu'il n'y a rien de moins étonnant ni de moins hardi pour un saint Paul, que de rejeter un désir naturel de la récompense éternelle. C'est sans doute la moindre chose que les hommes les plus vulgaires pussent sacrifier au salut de leurs frères; et la moindre chose aussi que les fidèles pussent présumer d'un si grand apôtre. C'est ainsi que notre auteur nous fait le plus grand de tous les mystères, de la chose la plus médiocre, et on ne comprend rien dans son discours.

CLII. *Les réflexions de l'auteur sur saint Chrysostome entièrement inintelligibles.* — Il fait de même sur le passage de saint Chrysostome une réflexion où je n'entends rien du tout. « D'où » vient, dit-il[2], que saint Chrysostome admire tant » le désintéressement de cet amour? d'où vient que » l'idée de ce désintéressement le ravit? est-ce » parce qu'il détruit l'espérance surnaturelle en » détruisant l'intérêt propre? tout au contraire, » c'est qu'il n'y trouve aucun intérêt propre, quoi- » que l'espérance n'y soit point blessée : c'est qu'il » n'y trouve aucun reste d'amour naturel de soi- » même, ni aucun attachement à la récompense » pour le contentement de cet amour. » Encore un coup, je ne comprends rien dans ce discours, si ce n'est qu'à quelque prix que ce fût on y a voulu fourrer l'amour naturel. Je ne puis plus refuser un mot si significatif : c'est d'ailleurs une illusion sans pareille de s'imaginer dans saint Chrysostome, cette affection naturelle dans deux ou trois grandes Homélies, où un esprit si clair et si lumineux a fait tout l'effort qu'il pouvait pour bien entendre sa pensée. Enfin on peut bien comprendre quelque chose de merveilleux à consentir en quelque façon à la privation de l'extérieur de la gloire; mais de consentir à la perte d'une affection naturelle aussi inutile, ce n'est rien qu'un saint Paul dût faire tant valoir aux Juifs, ni qu'un saint Jean Chrysostome dût tant admirer, ni qui mérite davantage nos attentions.

1. *Instr. past.*, p. 44. *Idem*, p. 51. — 2. *Idem*, p. 51, 52.

CONCLUSION.

Où le discours précédent est réduit en démonstration.

CLIII. *Analyse des deux parties de cette préface.* — J'ai exécuté ce que j'ai promis : il a paru clairement que bien éloigné que les explications de l'*Instruction pastorale* excusent le livre qu'elles voulaient éclaircir, non-seulement elles en découvrent plus évidemment les erreurs, mais encore elles les augmentent en y ajoutant de nouvelles. Mais comme l'auteur nous mène par des sentiers détournés, plus sont subtils les raffinements où il voudrait nous jeter, plus il en faut réduire la réfutation à une forme sensible, et à un ordre plus net par une espèce d'analyse de tout ce discours.

CLIV. *Deux moyens de démontrer la première partie.* — La première vérité qu'il faut démontrer, c'est que ces explications, loin de relever le livre de M. de Cambrai des erreurs dont on l'accusait, les mettent en évidence : ce qu'on prouve par deux moyens : l'un, que le prétendu dénouement de l'amour naturel et délibéré de soi-même, est inintelligible, et contient une illusion manifeste : l'autre, qu'il fournit des principes, pour la démonstration des erreurs, qui ôtent à l'auteur tous ses subterfuges.

CLV. *Premier moyen, que le dénouement proposé dans l'*INSTRUCTION PASTORALE *est une illusion manifeste.* — Le dénouement de l'auteur contient en lui-même une illusion manifeste : la première preuve consiste à le définir. Ce dénouement est que par le mot d'intérêt propre il faut entendre un amour naturel et délibéré de soi-même, non vicieux, mais permis, quoique non parfait. C'est ainsi qu'il a été défini par l'auteur même, dont les propres termes sont rapportés dès le commencement de ce discours dans les nombres 3 et 7.

CLVI. *Preuve par sa propre définition.* — Dès cette définition, l'illusion commence à paraître, puisqu'il faut prendre d'abord l'intérêt propre pour ce qu'on désire naturellement, et le désintéressement pour ce qu'on désire par un amour surnaturel : ce qui ne revient en aucune sorte à nos idées, où l'on prend le désir intéressé pour le désir de son avantage, et au contraire le désir désinté-

ressé pour celui où l'on ne regarde pas son propre profit, soit que ce désir soit naturel ou surnaturel, comme il a été démontré dans le n. 4, où il a paru absurde que la notion d'intérêt fût attachée, « non » pas à l'objet utile que nous recherchons, mais » au principe naturel ou surnaturel qui nous le fait rechercher. » Voilà donc une première illusion, d'attacher la notion de l'intérêt propre à une idée inconnue que personne n'eut jamais.

CLVII. *Que l'auteur n'a point expliqué par une définition, sa nouvelle idée d'intérêt propre.* — Cette illusion paraît davantage si l'on considère que cette idée d'intérêt et de désintéressement par un motif naturel, n'étant point établie parmi les hommes, si l'auteur voulait s'en servir, il devait auparavant l'établir par une claire définition; ce qu'il avoue qu'il n'a point fait, comme on l'a vu dans les n. 6 et 10.

CLVIII. *Qu'il devait au public cette définition.* — Il le devait d'autant plus, qu'il demeure lui-même d'accord que dans son livre il avait mis le mot d'intérêt et celui de désintéressement en deux manières différentes, dont l'une était de regarder comme intéressé le désir où l'on poursuivait son avantage, et pour désintéressé celui où l'on ne le poursuivait pas, comme il a été expliqué n. 4, 5, 6.

CLIX. *Nouvelle raison qui l'obligeait à définir.* — Il est vrai qu'il convient aussi qu'il a pris le plus souvent l'intérêt pour ce qu'on désire par un amour naturel, et le désintéressement pour ce qu'on désire par un désir surnaturel, mais c'est ce qui l'obligeait à déclarer d'abord son intention, d'autant plus qu'il est convenu qu'en deux lignes consécutives, il a changé le sens du mot d'intérêt sans en avertir, ce qui tend à faire au lecteur une illusion manifeste, comme il a été démontré n. 5.

CLX. *Vain prétexte pour ne définir pas.* — Le prétexte que prend l'auteur, de n'avoir pas défini ces termes, lui qui avait promis de tout définir et d'ôter toute ambiguïté, est le plus frivole du monde : c'est qu'il suppose que le second sens qui prend intéressé pour naturel, et au contraire désintéressé pour surnaturel, est le sens le plus ordinaire dans notre langue, n. 6, 10, 49 : ce qui fait, dit-il, « qu'il a supposé que tout le monde le » prendrait comme lui, pour signifier un attache- » ment naturel aux dons de Dieu, » n. 10.

CLXI. *L'illusion prouvée par trois moyens.* Mais il n'a pu supposer cela sans faire illusion à son lecteur, pour trois raisons : l'une, qu'il n'est pas vrai en soi que le sens *le plus naturel* de l'amour *intéressé*, *c'est que cet amour soit naturel*, et au contraire : l'autre, qu'il n'est pas vrai que *notre langue détermine à ce sens :* la troisième, qu'il n'est pas vrai que l'auteur lui-même y soit déterminé.

CLXII. *Que l'intérêt propre est pris par toute l'Ecole pour surnaturel.* Premièrement donc, il n'est pas vrai que le sens le plus naturel de l'amour intéressé, c'est que cet amour soit naturel : car au contraire, il a été démontré par saint Anselme par saint Bernard, par Scot, par saint Bonaventure, par Suarez, par Sylvius, par toute l'Ecole, que ce qu'elle appelle intérêt et propre intérêt, c'est l'objet surnaturel de l'espérance chrétienne, comme il a été supposé d'abord, n. 3, et démontré dans la suite, par le témoignage de tous les auteurs, n. 32, 33, 34, etc., jusqu'à 38.

C'est donc une vérité constante, que le terme d'intérêt propre, loin d'être attaché à un désir naturel, désigne l'objet surnaturel que tous ces Pères, tous ces scolastiques et toute l'Ecole a donné à l'espérance chrétienne, c'est-à-dire, à une vertu théologale.

CLXIII. *Que saint François de Sales a parlé de même, et que le terme d'intérêt n'est point déterminé par notre langue à quelque chose de naturel.* — La seconde remarque est que cette idée d'amour naturel, pris pour amour intéressé, n'est non plus l'idée naturelle où notre langue soit déterminée; ce qui se démontre en deux manières : l'une, que notre langue en effet n'a rien sur cela de déterminé ; on y traduit naturellement ce que les Latins appellent *commodum*, par le terme d'intérêt : l'autre manière de le prouver est que saint François de Sales, auteur français, a expliqué l'amour d'espérance, comme distingué de l'amour de charité par l'intérêt, en supposant que l'espérance vertu théologale, à l'opposition de la charité, avait pour son objet propre, c'est-à-dire pour son objet surnaturel, notre intérêt, comme il paraît par le n. 40.

CLXIV. *Que l'auteur a pris l'intérêt au même sens.* — Il est si peu vrai que notre langue soit déterminée à ce sens, qu'il est faux que l'auteur s'y soit déterminé lui-même dans son livre : ce qui se démontre en diverses manières que voici.

CLXV. *Le fait posé par l'auteur sur la notion qu'il a donnée de l'intérêt propre, est convaincu de faux.* — La première, c'est que l'auteur met en fait qu'il ne s'est jamais servi *du mot d'intérêt*, en y ajoutant celui de *propre*, que pour signifier cet intérêt naturel, comme il a été prouvé par ses paroles expresses, n. 11. Or est-il que ce qu'il allègue de son propre fait est faux, en termes formels; puisque, comme on l'a démontré dans le même endroit, il y a *un intérêt propre éternel*, *et un intérêt propre pour l'éternité*, qui ne peut être autre chose que celui du salut éternel; par conséquent un objet surnaturel et divin, et qui ne peut être attribué qu'à la vertu théologale et divine de l'espérance : il n'est donc pas vrai que l'auteur prenne toujours le mot d'intérêt joint avec le terme de propre, pour un objet naturel.

CLXVI. *Autres passages de l'auteur contraires à ce qu'il a dit de son propre fait sur l'intérêt propre.* — Secondement, on a démontré, dans les nombres 42 et 43, qu'en parlant des motifs intéressés, l'auteur a dit qu'ils étaient répandus par tous les livres de l'Ecriture, par tous les monuments de la tradition, par toutes les prières de l'Eglise; et qu'aussi c'était pour cela qu'il les fallait révérer. Or, les motifs naturels ne sont point répandus dans toute l'Ecriture, dans toute la tradition, dans toutes les prières de l'Eglise : et d'abord ni l'Ecriture, ni l'Eglise, pour laisser ici en suspens la tradition dont on parlera à part, ne disent mot de cet amour naturel : ce qui est répandu partout dans l'Ecriture et dans les prières de l'Eglise, c'est l'intérêt surnaturel et divin du salut éternel; c'est cela, et non autre chose, qu'il faut révérer : par conséquent l'auteur n'a pas pris le motif intéressé pour le motif naturel.

CLXVII. *Autre passage important.* — Il est dit ailleurs[1], que « les anciens pasteurs ne proposaient » d'ordinaire au commun des justes, que les pra- » tiques de l'amour intéressé. » Or est-il que les pratiques d'amour qu'on leur proposait d'ordinaire étaient les pratiques de l'espérance chrétienne, sans qu'on leur ait jamais insinué un mot de ces motifs naturels : par conséquent ces motifs intéressés étaient les motifs surnaturels qui sont suggérés par l'espérance chrétienne.

CLXVIII. *Autres passages pour la même fin.* — On trouvera beaucoup d'autres endroits dans le livre de l'*Explication des Maximes des Saints*, où l'intérêt propre ne peut être pris que pour un objet surnaturel; et je renvoie pour cela au n. 42. Mais pour abréger la preuve, le lecteur se peut contenter des trois ou quatre passages qu'on a proposés ici, n. 162, 163, 164, 165.

CLXIX. *Démonstration qui résulte de tout ce qu'on vient de voir : question si l'auteur a toujours pensé ce qu'il nous dit aujourd'hui sur son livre.* — De là se forme la démonstration : Ou l'auteur en écrivant le livre des *Maximes,* a prévu l'équivoque de l'intérêt propre, et qu'il pourrait être mis ou pour un objet avantageux, ou pour un objet naturel; ou il ne l'a pas prévu : s'il l'a prévu, il nous a voulu tromper, faute d'avoir expliqué ce terme, sur lequel il avoue que tout roulait, comme il a été remarqué, n. 6 et 10 : et s'il ne l'a pas prévu, il ne peut pas dire, comme il fait[2], *qu'il a toujours suivi les mêmes principes de doctrine* sur cet endroit essentiel d'où la doctrine dépend, puisqu'en ce cas il n'en saurait rien, et n'y aurait même pas pensé.

CLXX. *Suite.* — Cela se confirme par les paroles suivantes, où il déclare *qu'il a voulu borner dans ses principes*, dans ceux principalement de l'amour naturel ou surnaturel, *tout le système de son livre :* et un peu après; qu'il a rapporté dans son *Instruction pastorale*, les *véritables sentiments qu'il a toujours eu intention d'exprimer dans son livre;* ce qui marque un dessein formel de tout accommoder à cette fin : il faut donc pour cela l'avoir prévu, quoiqu'il paraisse d'ailleurs que l'auteur ne la prévoyait pas, puisqu'il n'en a pas dit une seule parole.

CLXXI. *Autre manière de tourner la démonstration du n.* 167. — La démonstration se tourne d'une autre façon aussi évidente : Si l'auteur n'a point prévu la difficulté de l'équivoque de l'amour naturel ou surnaturel, il a écrit à l'aveugle, sans entendre son propre principe, sur lequel il fait tout rouler : s'il l'a prévue sans nous en avoir voulu avertir, il est cause de tout le scandale de l'Eglise; et en se donnant l'autorité des oracles, il se trouvera à la fin, qu'il n'en aura recherché que l'obscurité et les discours ambigus.

CLXXII. *Comment l'esprit humain se persuade lui-même de ce qu'il veut faire accroire aux autres.* — Croyons-nous donc que l'auteur nous trompe, en nous disant à présent que lorsqu'il a composé son livre, il a toujours eu dans l'esprit le dénouement qu'il nous donne? Mais croyons-nous d'un autre côté qu'il ait prévu l'équivoque, sans la vouloir prévenir par une définition qui aurait levé tout le doute? ou qu'un esprit aussi net que le sien ait toujours eu l'intention d'exprimer une chose dont il ne dit mot? Voilà des extrémités également condamnables. Sans vouloir choisir pour l'auteur entre de tels inconvénients, renfermons-nous dans le fait, et reconnaissons en tremblant les imperceptibles liens où l'on s'enveloppe soi-même le premier, lorsqu'on veut, à quelque prix que ce soit, persuader aux autres qu'on a raison : on croit à la fin ce qu'on leur dit, et on abonde en ses propres justifications. Ne jugeons personne; mais ne trouvons pas mauvais qu'on nous avertisse des faiblesses communes de l'humanité.

CLXXIII. *Abrégé de tout le discours précédent.* — Telle est donc notre première démonstration : un livre dont on prouve qu'il n'a pour excuse et pour dénouement qu'une illusion manifeste, par là devient inexcusable : or, est-il que le livre de M. de Cambrai n'a pour excuse et pour dénouement qu'une illusion manifeste, comme il a paru depuis le n. 153 jusqu'à celui-ci : il paraît donc clairement que ce livre est inexcusable.

CLXXIV. *Preuve de l'erreur contre l'espérance chrétienne.* — Mais si le dénouement de l'intérêt propre, pris pour l'amour naturel, n'est qu'une illusion, il demeure donc que l'intérêt propre sera le motif surnaturel de l'espérance chrétienne, et le même qui sera ôté aux parfaits.

Car visiblement, selon l'auteur, il leur faut ôter quelque chose; c'est ou l'amour naturel, ou l'intérêt surnaturel : ce ne peut pas être le premier, puisque ce n'est qu'une illusion : c'est donc l'autre, qui est l'erreur qu'on avait voulu éviter, mais qui demeure par là répandue dans tout le livre, comme il a été démontré dans les nombres 3, 8 et 43.

CLXXV. *Autres erreurs qu'on omet ici.* — Je ne m'attache, dans cette analyse, qu'aux choses plus générales, et qui règnent dans tout le livre; et je laisse dans certains articles particuliers, comme dans ceux de la préparation à la justice, du trouble involontaire en Jésus-Christ, et des vertus, les frivoles dénouements qui ont été remarqués dans les nombres 47, 49, 65.

CLXXVI. *La seule erreur du sacrifice absolu emporte la condamnation de tout le livre.* — Je ne puis m'empêcher de relever ce qui regarde le sacrifice du salut, parce que cette seule erreur entraîne la condamnation de tout le livre, qui aboutit là : après les choses qui ont été dites, la démonstration en est courte, et se réduit à ces deux syllogismes.

Le premier prouve que le dénouement de l'amour naturel ne convient pas à ce sacrifice; et en voici la démonstration. Le sacrifice du salut procède par supposition impossible : or, est-il que la suppression de l'amour naturel n'est pas impossible; donc le dénouement de l'amour naturel ne convient pas à ce sacrifice.

CLXXVII. *Solution de l'auteur.* — Par là l'auteur est contraint de dire que le sacrifice absolu et le conditionnel étant distingués, le dénouement de l'amour naturel ne convient qu'au premier, et non au second, n. 14; mais cette solution, où consiste tout le fort de l'explication, se détruit par le second syllogisme.

1. *Max. des Saints, art.* 11, *p.* 261. — 2. *Instr. past., p.* 103.

CLXXVIII. *Elle est vaine et se détruit elle-même.* — Par cette solution, il suivrait que le sacrifice conditionnel et le sacrifice absolu auraient deux objets différents, c'est-à-dire, que le sacrifice conditionnel aurait le salut éternel, et que le sacrifice absolu aurait le seul amour naturel : or, est-il que cela est faux manifestement, puisque le sacrifice absolu, qui dit, non *Je voudrais*, mais *Je veux*, n. 15, ne procède qu'en croyant que la même chose qu'on suppose comme *impossible*, c'est-à-dire, que Dieu veuille damner une âme sainte, est celle qui paraît *réelle* et actuelle, comme il a été expliqué dans le même lieu; par conséquent ces deux sacrifices ont le même objet, et le dénouement d'amour naturel ne convient non plus à l'un qu'à l'autre.

CLXXIX. *Autre manière de former la démonstration.* — Pour une plus grande évidence, la démonstration se peut faire en cette sorte : Le sacrifice conditionnel qui dit : Je consens à être livré aux feux éternels si Dieu le veut, est le même qui se réduit en forme absolue, et qui dit : Je le veux : or, est-il que ce premier sacrifice regarde le salut même, et non l'amour naturel; donc le sacrifice absolu regarde la même chose, qui est l'erreur qu'on veut éviter.

CLXXX. *On commence à démontrer que l'*INSTRUCTION PASTORALE *contient des principes qui ferment la bouche à l'auteur.* — Pour passer de là à une autre démonstration, elle tend à faire voir que l'explication de l'auteur contient des principes qui lui ferment la bouche à lui-même, et lui ôtent toute échappatoire; et en voici la preuve dans la matière du sacrifice absolu. Le principe que pose l'auteur, dans son *Instruction pastorale*[1], est que « l'imagination est incapable de réfléchir, » et qu'ainsi « les réflexions sont de la partie supé- » rieure, qui consiste dans l'entendement et dans » la volonté : » or, est-il que par ce principe, toute échappatoire est ôtée à notre auteur. Il ne s'échappe de l'objection de la persuasion invincible de sa juste réprobation, qu'en répondant que cette persuasion n'est qu'un acte d'imagination, n. 16; or, est-il qu'il est démontré, dans le même lieu, que cela est faux par le principe qu'il pose, puisque d'un côté cette persuasion est réfléchie, et que de l'autre, toute réflexion est de la partie supérieure, qui consiste dans l'entendement et dans la volonté; donc, après l'*Instruction pastorale*, on ne peut plus éviter l'erreur qui est contenue dans la persuasion invincible. Mais cette erreur, selon l'auteur même, entraîne le désespoir et l'impiété, par les n. 8 et 13; il ne peut donc plus se mettre à couvert de ces deux reproches.

CLXXXI. *Tout le livre tombe tout d'un coup par ce seul endroit.* — Mais la chute, pour ainsi parler, de ce seul endroit, attire celle de l'édifice tout entier. Le désir des volontés inconnues y est renfermé, par le n. 27; la ruine de l'espérance y est comprise, puisqu'on la perd en effet dans ce sacrifice affreux, ou en tout cas qu'on ne la conserve qu'avec le désespoir actuel, ce qui induit toutes les horribles conséquences des quiétistes marquées dans les nombres 18 et 24.

CLXXXII. *Principe sur la béatitude.* — Il a été remarqué que dans l'*Instruction pastorale* l'auteur avoue un principe qu'il n'avait pas encore reconnu si clairement, qui est qu'on « ne peut pas ne se » pas aimer, ni s'aimer sans se vouloir le souve- » rain bien, ni jamais disconvenir du poids invin- » cible d'une tendance continuelle à la béatitude[1]. » Mais ce principe avoué ne laisse aucune ressource aux propositions où l'on suppose qu'on aimerait également Dieu quand on saurait qu'il voudrait nous rendre malheureux; par le même principe est renversée cette séparation du motif de la béatitude, établie dans les *Maximes des Saints :* et à la fois, ce que dit l'auteur dans l'*Instruction pastorale*, que Moïse et saint Paul ont pu aimer sans le motif d'être heureux; ce qui détruit la tendance continuelle à la béatitude, en autant de mots qu'elle avait été établie, et convainc l'auteur d'une erreur aussi manifeste que sa contradiction est évidente, comme il a été démontré dans le même nombre 46.

Ce qui suit est de la dernière importance, parce qu'il démontre dans l'auteur un quiétisme parfait, par principe et par conséquence.

CLXXXIII. *Faux principe sur la grâce actuelle et sur la volonté de bon plaisir.* — Le principe est que la volonté de bon plaisir se fait connaître à nous par la grâce actuelle; ce qui a été rapporté et réfuté tout ensemble comme inouï, inconnu à toute la théologie, et contradictoire, n. 61.

CLXXXIV. *Autre faux principe tiré de celui-là.* — De ce faux principe, il en suit un autre, également reconnu par notre auteur et inconnu à tous les autres, que la grâce actuelle est notre règle. Elle nous applique à la règle; mais elle n'est pas la règle : la règle doit être clairement connue de celui à qui on la donne, et la grâce actuelle ne l'est pas; et tout cela est bien démontré dans le même n. 61.

CLXXXV. *Ces principes sont les sources du fanatisme et du quiétisme.* — Ces principes, qui n'ont aucun lieu dans la théologie ordinaire, sont les sources du quiétisme et du fanatisme. Les âmes passives de cette passiveté du quiétisme, croient à tous moments être dirigées par inspiration, et connaître par là ce que Dieu veut d'elles à chaque moment, ou comme parle l'auteur, à chaque occasion. C'est ce qu'on a expliqué dans le même n. 61; et par là il a été démontré que ces principes inutiles à tout autre, ne l'étaient pas à l'auteur pour l'établissement du quiétisme.

CLXXXVI. *L'exception du cas de précepte ne sauve point du fanatisme.* — L'exception du cas de précepte mise à la règle qui soumet tout à la grâce actuelle, n'est rien, parce qu'elle laisse sous le domaine de l'inspiration, en premier lieu, toutes les choses indifférentes d'elles-mêmes; secondement, toutes celles de simple conseil; troisièmement, dans le cas du précepte même, les moments et les circonstances ou les manières que le précepte laisse indéterminés, c'est-à-dire presque tout : et ces trois cas rangent sous le ressort de l'instinct, presque toute la vie humaine, comme il a été démontré, n. 59, 61.

CLXXXVII. *Application faite par l'auteur des faux principes qui induisent au quiétisme à divers*

1. *Instr. past.*, n. 15.

1. *Inst. past.*, n. 11, 20.

cas particuliers. — Aussi a-t-il été démontré en particulier que l'auteur abandonne à cet instinct le choix des objets que se propose la contemplation, parmi lesquels est compris Jésus-Christ même. Il abandonne aussi à cet instinct, la raison qui nous fait passer de l'état méditatif au contemplatif; les réflexions, c'est-à-dire, les actions de grâces, les précautions pour éviter le mal, et tout l'effort qu'il faut faire par son propre soin pour pratiquer les vertus; ce qui s'étend si loin, qu'on peut dire qu'il ne reste rien, ou presque rien, qui ne soit abandonné à l'instinct, selon la remarque des n. 57, 59, 60, 62.

CLXXXVIII. *Application des mêmes principes de fanatisme à l'exclusion des actes de propre effort.* — Surtout il faut remarquer ce dernier endroit du n. 62, où l'on voit, dans les principes de l'auteur, tout effort propre, tout propre travail exclu des âmes parfaites; où par conséquent est renversée la distinction solennelle entre les spirituels, des actes infus et des actes de propre industrie; ce qui est sans difficulté, le pur quiétisme.

CLXXXIX. *Les actes où l'on prévient Dieu, mal exclus.* — C'est une pareille erreur d'exclure les actes par lesquels on prévient Dieu en un certain sens, comme il a été remarqué et prouvé par les Ecritures, au même n. 62.

CXC. *Le demi-pélagianisme objecté à ces sortes d'actes par l'auteur, qui y enveloppe saint Augustin même aussi bien que tous les spirituels.* — C'est une erreur trop grossière aux défenseurs de l'auteur, et à l'auteur même, de trouver un demi-pélagianisme dans cette manière de prévenir Dieu et d'agir comme de soi-même par son propre effort, comme il résulte des endroits ci-dessus marqués. Car par là non-seulement tous les spirituels, mais encore saint Augustin même se trouverait semi-pélagien dans ses ouvrages de la grâce, comme il est marqué dans les mêmes lieux.

CXCI. *Principe par où cette objection est résolue.* — La solution y est expliquée, et consiste à dire, qu'encore que Dieu nous prévienne secrètement, nous agissons comme le prévenant, parce que nous nous excitons et émouvons de nous-mêmes par un propre effort : ce qu'on ôte à ceux à qui on donne pour règle la grâce actuelle, c'est-à-dire, cette inspiration qui leur fait connaître à chaque moment, et en toute occasion, la volonté efficace et de bon plaisir de Dieu : par les mêmes nombres ci-dessus marqués.

CXCII. *Que l'auteur ne diffère qu'en paroles d'avec les quiétistes, et que l'inspiration qu'il admet est en effet extraordinaire.* — Il est vrai que l'auteur change un peu ici le langage des nouveaux mystiques, parce qu'il ne veut reconnaître d'autres grâces ou inspirations, dans ses prétendus parfaits, que celles qui sont communes à tous les fidèles. Mais comme ses inspirations communes à tous les fidèles ne sont point celles qui font connaître la volonté de bon plaisir, et qui par là deviennent la règle des prétendus parfaits, par les n. 58 et 61, il s'ensuit que l'inspiration que l'auteur appelle commune, est en effet une inspiration extraordinaire, et qu'il ne diffère qu'en paroles d'avec les mystiques de nos jours, comme il est conclu dans les mêmes nombres 58 et 61.

CXCIII. *Réflexions sur le progrès de l'erreur.* — L'on peut remarquer ici la suite et le progrès de l'erreur : Elle commence par la distinction des trois volontés de Dieu, qui sont un fondement de tout le système; l'erreur était d'y avoir omis la volonté de bon plaisir : une autre erreur était de nier que cette volonté fût notre règle, lorsqu'elle se déclare par les événements. Pour rétablir cette règle, et réparer cette erreur, l'*Instruction pastorale* a mis expressément la grâce actuelle, c'est-à-dire dans le fond, comme on vient de voir, une inspiration extraordinaire, comme la règle des parfaits, et comme un moyen de connaître à chaque moment, et en toute occasion, la volonté de Dieu pour eux; ce qui, entendu comme on a vu, a ramené pièce à pièce, et même tout à la fois, tout le quiétisme : en sorte que l'*Instruction pastorable*, bien loin d'excuser l'auteur, ne lui laisse aucun moyen d'échapper.

CXCIV. *Palliation sur la contemplation et sur l'exclusion de Jésus-Christ.* — Une des erreurs capitales et qui regarde de plus près le quiétisme, est d'éloigner Jésus-Christ de la contemplation pure et directe, ou, ce qui revient à la même chose, de faire perdre aux âmes contemplatives Jésus-Christ présent par la foi, comme il a été expliqué dans le nombre 51 et dans les suivants.

L'auteur allègue deux cas où cela leur arrive : l'un est l'état des commençants, l'autre est celui des épreuves; et il a été démontré, aux mêmes endroits, que ce n'est là qu'une palliation du quiétisme : mais ce qui achève la démonstration, c'est, dans l'*Instruction pastorale*, l'*errata* que nous avons rapporté aux n. 52, 53 et 54.

CXCV. *Solution dans un* ERRATA *de l'*INSTRUCTION PASTORALE, *et trois démonstrations pour la détruire.* — On voit, dans cet *errata*, que la seule excuse que trouve l'auteur à une erreur si visible, est que *les épreuves sont courtes de leur nature*; mais, en même temps, ce qui ne lui laisse aucune ressource, c'est premièrement que ce principe est insuffisant; secondement, qu'il est faux; troisièmement, qu'il convainc l'auteur, et le laisse sans réplique.

CXCVI. *Ces trois démonstrations expliquées.* — Premièrement, il est insuffisant, puisqu'il ne s'étend point aux nouveaux contemplatifs qui commencent à entrer dans les voies parfaites (par le nombre 55) : de sorte qu'il sera toujours vrai que les commençants demeureront très-longtemps privés de Jésus-Christ.

Secondement, ce principe est faux : il est faux, dis-je, que les épreuves soient courtes *par elles-mêmes :* elles n'ont point d'autre règle de leur durée que la volonté de Dieu, qui les continue autant qu'il lui plaît, par les nombres 53 et 54.

Troisièmement, ce principe condamne l'auteur, puisqu'avouant d'un côté une vraie privation de Jésus-Christ, et n'y trouvant aucune ressource, qu'en la faisant courte *de sa nature ;* dès que cette brièveté lui est ôtée, il ne lui reste que la privation avouée, et en même temps condamnée par l'auteur même si elle était longue, comme il se trouve qu'elle l'est (par les mêmes nombres).

CXCVII. *On déplore l'état de l'auteur.* — On ne peut ici s'empêcher de déplorer le triste état de

l'auteur, qui se voit contraint à chercher des excuses à ceux qui mettent un degré de perfection à être privé de Jésus-Christ, et ne peut leur en trouver que de pitoyables, qu'il aime mieux soutenir par de mauvais raffinements, que d'avouer avec sincérité qu'il a manqué.

CXCVIII. *Erreur sur la contemplation pure et directe.* — Ce n'est pas une moindre erreur d'avoir réduit la pure et directe contemplation à l'être abstrait et illimité, comme au seul objet dont elle s'occupe *volontairement*, comme s'il y avait de l'inconvénient qu'elle s'occupât aussi volontairement, aussi directement, aussi purement des attributs ou absolus ou relatifs, et de Jésus-Christ Dieu et homme : c'est ce qui est expliqué dans le n. 58, où l'on montre qu'il n'y a aucune raison, mais une injure manifeste envers Jésus-Christ et les personnes divines, d'avoir ôté cet objet, aussi bien que celui des attributs, à la contemplation pure et directe.

CXCIX. *Erreur qui rend Jésus-Christ indigne d'entrer dans le corps de la parfaite contemplation.* — C'est encore une autre injure à Jésus-Christ, de le jeter dans les intervalles de la contemplation, *et où elle cesse*, comme s'il était indigne d'entrer dans le corps : ce qui est convaincu d'erreur dans le nombre 55, où l'on démontre, en passant, que les Articles d'Issy, si on les eût suivis de bonne foi, auraient prévenu tous ces égarements.

CC. *Avertissement sur l'ordre de cette analyse.* — On aura remarqué sans doute que je change ici l'ordre de cette préface, et on n'en sera pas étonné, si l'on observe qu'encore que le premier ordre ait ses raisons et ses utilités, celui-ci sera plus court et plus commode à ceux qui se trouveront moins accoutumés au raisonnement.

CCI. *Corollaire que l'*Instruction pastorale *est une rétractation, mais inutile et insuffisante : trois démonstrations.* — Depuis le n. 178, on a vu, par quatre principes de l'*Instruction pastorale*, que le livre des *Maximes des Saints* est inexcusable dans ses articles les plus capitaux, et qui induisent le plus clairement le quiétisme ; ce qui faisait la seconde démonstration de notre première partie : j'y ajouterai maintenant ce corollaire : que la nouvelle explication, c'est-à-dire, celle de l'*Instruction pastorale*, est une rétractation manifeste, mais inutile, pour trois raisons, dont je ne prétends maintenant examiner que la première. Cette première raison est que la rétractation, quoique très-claire, n'est pas avouée de l'auteur, qui n'en soutient pas moins qu'il a raison, et que son livre est irréprochable : la seconde, qu'elle n'est pas pleine et qu'elle laisse beaucoup de points dont il ne tente pas seulement l'explication : la troisième, que je ne rapporte ici que pour l'ordre du raisonnement, et qui a fait le sujet de la seconde partie de cette préface, c'est que cette explication ajoute de nouvelles erreurs aux premières.

CCII. *Rétractations générales de l'auteur.* — Premièrement, j'ai démontré, n. 8, que tout le corps de l'explication dans l'*Instruction pastorale*, est un désaveu de cet amour désintéressé qui excluait, dans les *Maximes des Saints*, les motifs de l'espérance.

Secondement, j'ai semblablement démontré que le nouveau sens, qui fait prendre l'intérêt propre pour un amour naturel de soi-même, est une vraie rétractation du sens naturel et simple de ce terme dans les *Maximes des Saints*, par les n. 11, 41, 42, et par les suivants.

En troisième lieu, tout ce que dit maintenant l'auteur sur le sacrifice absolu, est une rétractation de ce qu'il en disait d'abord, et la démonstration en résulte des remarques qui en ont été faites depuis le n. 12 jusqu'au 26 : mais ces rétractations, pour être évidentes, n'en sont pas plus édifiantes pour cela, puisque l'auteur n'en profite pas pour s'humilier, et qu'on n'y voit au contraire qu'un dessein de tout défendre jusqu'aux dogmes les plus insoutenables.

CCIII. *Rétractations sur les actes directs et réfléchis.* — Outre ces rétractations qui règnent dans tout le système, j'en remarquerai deux ou trois particulières, dont l'une regarde la différence des actes directs et réfléchis. Il n'y a rien de plus manifeste que l'auteur a mis la partie supérieure dans les actes réfléchis, par le nombre 63 : il n'y a rien de plus manifeste, par le n. 64, que le même auteur a dit le contraire en termes formels dans l'*Instruction pastorale*, puisqu'il y a enseigné que « la partie inférieure est incapable de réfléchir[1] : » voilà donc la plus manifeste rétractation qu'on vit jamais, et en même temps la plus inutile, puisque l'auteur n'en défend pas moins le livre où se trouve cette erreur.

CCIV. *Rétractation manifeste sur le sujet de la vocation à la perfection chrétienne.* — C'était dire la chose du monde la plus inouïe et la plus contraire à l'Evangile, que de dire que la perfection, qui consiste dans le pur amour soit au-dessus de la vocation du christianisme, jusqu'au point que non-seulement le commun des justes, mais encore jusqu'à des saints, n'aient ni lumière ni grâce pour y pouvoir atteindre, et que la seule proposition les jette dans le trouble et dans le scandale : c'est s'en dédire formellement que de dire que tous sont appelés à cette perfection, et qu'il s'agit seulement de la proposer par degrés ; et cette rétractation, aussi bien que l'erreur même, a été montrée dans l'*Instruction pastorale*, par les n. 66 et 67.

CCV. *Contradiction de l'*Instruction pastorale *avec elle-même.* — Il est prouvé, dans le même endroit, qu'il y a une manifeste contradiction non-seulement du livre avec l'*Instruction pastorale*, mais encore de l'*Instruction pastorale* avec elle-même, puisque cette même *Instruction pastorale*, qui dit que tous les fidèles sont appelés à la perfection, dit aussi qu'ils ne sont pas appelés aux pratiques et aux exercices du plus parfait amour, ce qui a été expliqué n. 66.

CCVI. *Que l'explication est une rétractation véritable.* — Il ne s'agissait en façon quelconque de proposer par degré le parfait amour, mais seulement de le proposer en général, lorsqu'on a dit que l'ancienne Eglise n'en parlait qu'aux âmes à qui Dieu en donnait déjà l'attrait et la lumière : et qu'en effet, pour se conformer à cette conduite, l'auteur, dès le commencement de sa préface, a déclaré que de peur de trop exciter la curiosité pu-

1. *Inst. past.*, *n.* 15.

blique, il eût gardé le silence, s'il ne l'eût déjà trouvée tout excitée; et cette contradiction est marquée dans les mêmes nombres 66 et 67.

CCVII. *Cette rétractation convainc et n'excuse pas.* — Il est donc entièrement convaincu d'avoir voulu la suppression de la perfection chrétienne, et il est en même temps convaincu d'avoir rétracté cette erreur, sans le vouloir avouer.

CCVIII. *Autre sorte de rétractation, de réduire la difficulté de la perfection au retranchement d'un amour naturel.* — C'est une sorte de retractation, que le premier livre mette la doctrine qui scandalise et qui trouble jusqu'aux saints, dans le désintéressement de l'amour; et que l'*Instruction pastorale* la mette dans le retranchement d'un amour naturel.

CCIX. *L'auteur réduit à rien des passages de saint François de Sales, dont il avait fait un fondement des* Maximes des Saints. — On impute à saint François de Sales une erreur capitale en lui faisant dire « que le désir du salut est bon, mais » qu'il ne faut désirer que la volonté de Dieu : » ou qu'il est encore « plus parfait de ne désirer » rien : » on avance ces propositions en toute rigueur, par rapport au salut éternel, dans les *Maximes des Saints :* on les réduit à rien dans l'*Instruction pastorale* par des explications violentes, comme il a été démontré dans les nombres 29 et 31; et on ne songe qu'à cacher sa faute.

CCX. *On passe à la seconde partie de cette analyse : deux sortes de démonstrations.* — La seconde partie de notre analyse, où il s'agit de prouver que les explications de l'auteur ajoutent de nouvelles erreurs au système, sera plus courte, quoiqu'elle ne soit pas moins importante.

Je procéderai en deux manières : dans la première on verra en général que l'explication de l'*Instruction pastorale* est erronée, par les nouveautés qu'elle introduit : dans la seconde, on en recueillera les erreurs particulières qui ont été démontrées dans ce discours.

CCXI. *Première démonstration : préjugé d'erreur dans la nouveauté.* — La première manière de démontrer consiste dans ce syllogisme : Toute doctrine de religion nouvelle, inconnue et inouïe dans l'Eglise, est mauvaise; or est-il que la doctrine de l'auteur sur son amour naturel est une doctrine de religion introduite pour expliquer le point de la perfection chrétienne, et en même temps elle est nouvelle, inconnue et inouïe dans toute l'Eglise : elle est donc mauvaise.

La majeure n'a pas besoin d'être prouvée parmi les chrétiens, après la parole de saint Paul[1], qui défend en termes formels toutes les nouveautés; d'où est tirée cette règle de l'Eglise catholique, qu'il faut suivre « ce qui a été cru partout : ce qui » l'a toujours été : *quod ubique*, *quod semper :* » par où aussi on doit condamner : « *quod nullibi*, » *quod nunquam :* ce qui n'a jamais été enseigné, » ce qui n'a été enseigné en aucun endroit : » il n'y a donc plus qu'à prouver la nouveauté inouïe de la doctrine de l'auteur.

CCXII. *On n'allègue aucun endroit de l'Ecriture.* — C'est d'abord un préjugé manifeste contre toute cette doctrine, qu'on ne tente pas seulement de la prouver par l'Ecriture : car encore qu'il soit certain qu'il y a des vérités dont l'Ecriture ne parle pas, ce n'est point de ces vérités qui appartiennent aussi essentiellement à la religion que celle-ci, où il s'agit de déterminer le point de la perfection chrétienne, puisque c'est précisément ce que se propose toute l'Ecriture, qui ne veut que nous rendre parfaits.

CCXIII. *Propriétés attribuées sans témoignage à l'amour naturel et délibéré.* — Mais quand on voudrait s'en tenir aux preuves de tradition, on n'en a non plus de celle-là que des autres. Cette considération paraîtra d'autant plus forte, que cet amour naturel d'un côté a dans notre auteur beaucoup de propriétés extraordinaires ramassées au n. 106, et de l'autre qu'il n'en paraît aucun vestige dans les auteurs ecclésiastiques. Cet amour est une charité d'un ordre naturel, une charité différente de la charité vertu théologale; il est réglé et parfait à sa manière, et c'est non-seulement une moindre perfection : quoiqu'il soit délibéré, il n'est ni bon ni mauvais; c'est une consolation toute naturelle, un appui sensible pour se soutenir lorsque la grâce n'est ni sensible ni consolante : c'est une affection naturelle mais imparfaite, pour la récompense éternelle, et pour le bonheur que Dieu a promis; une affection, une espérance naturelle et non vicieuse des biens éternels, et de la béatitude formelle : elle n'est point de la grâce : dans les justes en particulier elle est réglée par la raison, qui est la règle des vertus naturelles : cet amour naturel domine dans l'âme avant qu'elle soit justifiée; comme si l'amour dominant dans cet état n'était pas l'amour vicieux et désordonné. Il demeure dans l'état de la justification; on le trouve encore dans l'état parfait, quoiqu'il n'y agisse presque plus. Un amour qui a toutes ces propriétés et tant de part à la vie chrétienne, dans l'état de péché, dans l'état de grâce, et dans l'état de perfection, devrait se trouver, sinon dans toutes les pages de l'Ecriture, du moins dans les Pères et dans les auteurs ecclésiastiques, au lieu qu'il est démontré qu'il n'y en a nulle mention.

CCXIV. *On ne prouve que par conséquences forcées qu'on tire des Pères.* — Il n'y en a, dis-je, nulle mention : et cet amour naturel qui devrait être si connu, puisqu'il sert, comme on prétend, à expliquer dans tous les auteurs la différence des parfaits et des imparfaits, ne se trouve dans aucun passage; de sorte qu'on est obligé à l'en tirer seulement par des conséquences forcées et fausses : forcées, comme il est prouvé n. 70; et fausses, comme il paraîtra dans toute la suite.

CCXV. *Que nous avons examiné les principaux passages sans y rien trouver.* — Pour en découvrir la fausseté, j'ai examiné les passages dont l'auteur fait son principal appui, et il a paru par des preuves de fait, qui ne dépendent que de la lecture et d'une attention médiocre, que bien loin que l'on y puisse trouver l'amour naturel et délibéré, on y trouve précisément le contraire, entre autres dans le Catéchisme du concile de Trente, comme il paraît dans le nombre 75, et dans les suivants jusqu'au 86.

CCXVI. *Quatre auteurs principaux examinés.* — J'ai dans la suite, examiné les passages de Syl-

1. *I. Tim.* VI. 20.

vestre de Prière, de Tolet, de Bellarmin, de Sylvius, où j'ai clairement montré que les longs raisonnements de l'auteur, pour fonder son prétendu amour naturel, n'ont point d'autre fondement qu'une ignorance manifeste de l'état de la question, et un manquement de réflexion sur le concile de Trente, par les nombres 86, et par les suivants.

CCXVII. *Quatre autres auteurs principaux.* — Voilà déjà quatre ou cinq principaux auteurs dont nous avons fait l'examen, le catéchisme du concile, Sylvestre de Prière, Tolet, Bellarmin et Sylvius, auxquels il faut ajouter dans la même suite saint Augustin, saint Anselme, saint Bernard, et Albert le Grand, dans les n. 97, 98 et dans les suivants : et ailleurs, saint François de Sales, avec les nouveaux passages que l'auteur a tirés de ce saint évêque, n. 128; et pour conclusion, ceux de saint Grégoire de Nazianze, et de saint Jean Chrysostome, n. 145, 146, 152.

CCXVIII. *Conséquence.* — On ne doit point hésiter à mépriser, comme une illusion pleine d'erreur, ce prétendu amour naturel et délibéré, puisque les auteurs où l'on prétend le trouver le plus sont ceux où il est le moins, et où même on y découvre le plus clairement le contraire.

CCXIX. *Trois autres auteurs principaux.* — Il faut joindre encore à ces auteurs, que nous ôtons au nouveau système, saint Thomas, Denys le Chartreux, et Estius. Ce sont les seuls parmi ceux qu'a cités M. de Cambrai, où l'on trouve quelque mention de l'amour naturel de soi-même : mais nous avons démontré, dans les n. 71 et 72, que c'est pour tout autre fin que pour distinguer les parfaits d'avec les imparfaits, qui est celle que ce prélat s'était proposée[1]; de sorte que ces passages, et en particulier ceux de saint Thomas et d'Estius, quoiqu'il en fasse tout le fondement du nouveau système, lui sont aussi utiles que les autres.

CCXX. *Combien est basse l'idée de la perfection que donne l'auteur.* — En effet, on ne pourrait donner une idée plus basse de la perfection chrétienne, ni plus indigne des docteurs sacrés et de toute la théologie, que de la faire consister dans une chose si mince, et que de faire regarder aux saints la suppression d'un amour naturel et délibéré, comme une peine terrible qui les trouble, qui les scandalise, dont il leur faut faire un mystère; qui est si haute et les passe de si loin, qu'elle leur est inaccessible, et qu'ils n'ont ni lumière ni grâce pour y atteindre; et enfin dont le sacrifice leur coûte si cher, qu'ils sont poussés aux dernières extrémités, et jusqu'au désespoir quand il le faut faire : chose si absurde que la seule exposition en est la ruine, ainsi qu'on le pourra voir plus amplement expliqué dans le n. 120.

CCXXI. *Erreurs nouvelles dans l'*Instruction pastorale. — Il est temps de mettre par ordre les erreurs particulières que l'*Instruction pastorale* ajoute à celles de l'*Explication des Maximes des Saints*.

La première a été remarquée, n. 60, comme la source du quiétisme et du fanatisme; « c'est que » la volonté de bon plaisir se fait connaître à nous » par la grâce actuelle[2] : » c'est-à-dire, comme on a vu, par une inspiration qui, nous déclarant ce

1. *Instr. past.*, n. 3. — 2. *Idem*, n. 3.

que Dieu veut de nous en toute occasion, ne peut être qu'extraordinaire et particulière, et qui exclut toute industrie et tout effort propre.

2. Un peu après on trouve une charité qui n'est pas la vertu théologale[1] : ce qu'aucun théologien n'a jamais pensé.

3. Conformément à cette doctrine on dit et on fait dire à saint Augustin, que la charité *est tout amour de l'ordre* naturel ou surnaturel[2] : ce qui est faux en soi-même, contraire à tout le langage de l'Écriture, et directement opposé à saint Augustin, comme il l'a remarqué n. 48.

4. C'est une semblable erreur de dire que la cupidité qu'on oppose à la charité, et qui est la racine unique de tous les vices, soit un amour *bon de soi*[3]. *La cupidité*, qui selon saint Paul[4], *est la racine de tous les maux*, est vicieuse : on doit juger par ce passage, de toute la cupidité : ce qui est l'effet du péché, et ce qui incline au péché, est mauvais de soi, comme saint Augustin l'enseigne partout : ni l'Écriture, ni ce Père ne connaissent de cupidité, racine de tous les vices, que la concupiscence, et les nouvelles idées de l'auteur renversent toutes celles de la saine théologie.

5. C'est une erreur déjà marquée, mais en passant, n. 14, que les théologiens regardent *la béatitude formelle ou créée en tant que séparée de l'amour divin*[5]. Il semble qu'on ait entrepris de dérouter entièrement les théologiens, tant est étrange et sauvage la théologie qu'on veut introduire. Qui jamais a seulement imaginé une béatitude formelle ou créée séparée de l'amour divin? peut-on seulement penser qu'on soit heureux sans aimer Dieu? Dieu peut-il se donner à ceux qui ne l'aiment pas, ou bien peut-on être heureux sans le posséder? Ce sont là les fruits de l'*Instruction pastorale* et des vains raffinements.

6. L'auteur tire de Denys le Chartreux, mais faussement, cette conséquence, comme on l'a montré au n. 72 : « que la propriété ou l'intérêt » propre, dont l'âme se dépouille, et qui n'est plus » dans l'enfant, est un amour naturel de la béati- » tude; et que pour être déiforme, il faut aimer » Dieu d'un amour surnaturel qui ne soit point » joint dans l'âme avec cet amour naturel de soi- » même[6]. » Mais ce pieux solitaire ayant expliqué que par cet amour naturel il entend celui de la béatitude, ce serait mettre au rang des imparfaits *et non déiformes*, tous ceux qui désirent la béatitude, c'est-à-dire tous les hommes. On se trouverait obligé à séparer des pratiques les plus épurées, et du soin même de purifier son cœur, les béatitudes que Jésus-Christ y a attachées : erreur qui n'est pas moins opposée aux paroles expresses de l'Évangile, pour être mal inférée de Denys le Chartreux, qui dit le contraire, comme on a vu dans le même nombre 72.

La même erreur se trouve encore à l'endroit où il est dit que Moïse et saint Paul ont aimé sans le motif de la béatitude, ce qui a été remarqué et réfuté n. 16.

7. Que « ce qui vient de la grâce n'a rien d'im- » parfait, et que l'attachement qu'on exclut comme

1. *Instr. past.*, n. 7. — 2. *Idem*, n. 9. — 3. *Ibid.* — 4. *I. Tim.*, VI. 10. — 5. *Inst. past.*, n. 10. — 6. *Idem*, page sans chiffre devant p. 65.

» une imperfection, ne peut venir de la « grâce et » du Saint-Esprit[1] : » ce qui a été rejeté, dans le n. 74, comme une erreur dans la foi, puisque c'est soustraire à l'opération de la grâce et du Saint-Esprit, la crainte de la peine qui est bannie par la parfaite charité; contre la définition expresse du concile de Trente[2].

8. « Que le Saint-Esprit n'est point l'auteur du » propre intérêt[3], » dans le n. 74; c'est-à-dire qu'il n'est point l'auteur de l'objet que saint Anselme, que saint Bernard, que toute l'Ecole, que le Catéchisme du concile de Trente, que saint François de Sales, et cent autres donnent à l'espérance chrétienne, ni du saint attachement qu'y ont tous les chrétiens, contre ce qui a été démontré depuis le nombre 33 jusqu'au 41, et dans le n. 75, où est expliqué le Catéchisme du concile de Trente. L'auteur avance cette erreur aussi bien que la précédente, parce qu'il les croit nécessaires à soutenir son prétendu amour naturel, qui ne se peut établir que par de telles faussetés, comme il paraît dans les mêmes lieux.

9. Que l'espérance de tous les chrétiens ne doit pas être tout appuyée « sur l'amour que le Caté- » chisme du concile appelle : *eximiam charitatem;* » et que cette perfection de l'espérance ne regarde, » selon le Catéchisme, que les âmes parfaites. » L'erreur consiste à enseigner que le commun des justes ne soit pas obligé à s'appuyer, dans son espérance, sur la volonté de Dieu, et qu'on puisse donner un autre appui à cette vertu théologale pour la rendre fructueuse et méritoire : ce qui a été proposé et réfuté dans les n. 77 et 78.

10. On y a aussi démontré l'erreur imputée au Catéchisme du concile : qui tend à décharger le commun des chrétiens de l'amour souverain et de l'excellente charité qu'on doit à Dieu dans tous les états. On verra, dans ces endroits-là, c'est-à-dire dans les n. 77 et 78, les excellences de la charité prise en elle-même, dans tous les états de la justice chrétienne, et pourquoi l'amour souverain que tout chrétien doit à Dieu, est appelé un *amour excellent : eximia charitas.*

11. On voit, dans les n. 106, 107, 108 et 109, que selon les principes de l'auteur, tous les avantages des chrétiens sont partagés entre la nature et la grâce ; tout y est double : s'il y a une espérance surnaturelle, il y en a aussi une naturelle : elles regardent toutes deux les mêmes objets; et il n'y a de différence que du côté de l'affection avec laquelle elles les regardent : ainsi l'espérance naturelle, comme la surnaturelle, regarde les biens promis aux enfants de Dieu, et qui ne sont connus que par la foi. S'il y a une espérance naturelle, il y a aussi cette charité naturelle qui n'est pas la vertu théologale; par la même raison la nature devra aussi avoir sa foi, sur laquelle ces deux vertus soient fondées : ainsi elle aura toutes sortes de vertus, non-seulement morales, mais encore théologales à sa manière : non-seulement ces vertus n'ont rien de mauvais, mais elles sont réglées par la raison, et parfaites à leur manière, puisqu'on leur assigne une perfection, quoique moindre. Ce sont là de ces pensées que les hommes prennent dans leur esprit. L'Ecriture est bien parfaite, si dans un sujet où elle revient sans cesse, qui est celui de la perfection, il faut reconnaître tant de nouveaux mystères, sans qu'elle en dise un seul mot : et outre la profane nouveauté de cette doctrine, elle induit à croire qu'on peut parvenir par la nature comme par la grâce, aux éminentes vertus, et qu'il n'y a de différence que du plus au moins.

12. Il y a plus : on voit, dans les mêmes lieux, que ces vertus sont un secours et un soutien nécessaire des imparfaits, qu'ils peuvent se donner à eux-mêmes sans aucun besoin de la grâce : les parfaits mêmes s'en aident, quoique non pas d'ordinaire : on ne sent plus la plaie du péché originel, puisqu'on se sent de si grandes forces pour pratiquer des vertus irrépréhensibles.

13. On a démontré, dans les mêmes endroits, par les paroles de l'auteur[1], que cet amour naturel dans les justes, les détache d'eux-mêmes, et les unit à Dieu, et que c'est par là qu'il en faut faire la différence d'avec la cupidité vicieuse. On voit donc encore une fois cette charité naturelle; on voit dans les chrétiens un nouveau combat, où la grâce n'a point de part à la victoire : ce qui est encore plus expliqué dans le n. 120.

14. L'auteur fait tant d'estime de ces vertus, qui sont le fruit d'une affection naturelle, qu'il veut qu'on en laisse exprès la consolation à l'âme pour la soutenir dans sa faiblesse[2]; comme si la consolation qui vient de la grâce ne suffisait pas à l'homme juste, sans ces imparfaites vertus qui nourrissent l'amour-propre.

15. Par la définition que l'auteur donne du terme de motif dans le nouveau système, il est démontré que ces vertus et cet amour naturel servent de motif aux actes surnaturels; et quoique l'auteur n'en veuille pas ouvertement demeurer d'accord, il y est forcé par ses principes : ce qui est un pélagianisme formel, démontré dans les n. 110, 111, et dans les suivants, jusqu'au 119.

16. C'est une autre erreur de confondre partout, comme fait l'auteur, la dévotion sensible avec cette affection naturelle, puisque cette dévotion est d'un autre ressort, et qu'elle appartient à la grâce; par le n. 123.

17. C'est en vain qu'on veut appeler naturelle cette affection, puisqu'on lui donne tous les caractères de la cupidité vicieuse; par le n. 120.

18. Enfin, par le même nombre, en établissant cette affection naturelle, on se prépare un prétexte pour en revenir au premier système, et exterminer l'amour surnaturel de la récompense, sous prétexte d'extirper le naturel, auquel on le fait si semblable qu'il n'y a aucun moyen de les distinguer.

Telles sont les erreurs particulières du nouveau système dans l'*Instruction pastorale :* mais tout cela n'égale pas l'erreur qui règne partout, d'abuser du nom sacré de la tradition, de mépriser la parole de Dieu jusqu'au point de n'y pas chercher la perfection chrétienne, et de débiter, comme indubitables pensées des saints docteurs, des conséquences qu'on leur attribue par des raisonnements forcés qu'on ne trouve dans aucun auteur.

1. *Instr. past.*, *n.* 20, *p.* 38, 41, 59. — 2. *Sess.* XIV, *c.* 4. — 3. *Instr. past.*, *p.* 66.

1. *Instr. past.*, *p.* 90. — 2. *Idem*, *p.* 71.

CCXXII. *Sur ce qu'on appelle imperfections.* — J'apprends à ce moment, par un petit livre de l'auteur qui vient de tomber entre mes mains, qu'il me reproche de ne pas assez reconnaître le milieu entre la vertu et le vice, qui s'appelle imperfection, et qui n'est ni l'un ni l'autre. Je me suis assez expliqué, dans le n. 119, sur l'inutilité de cette question par rapport à notre dispute : mais s'il faut y ajouter quelque chose, je dirai que ce qu'on appelle imperfection simplement n'est pas un vrai acte : c'est, ou quelque chose de si indélibéré et de si léger, qu'il ne parvient pas à faire un acte parfait; ou seulement dans un acte le défaut d'être rapporté assez vivement, et assez souvent à Dieu; comme il a été remarqué dans le n. 84. De telles imperfections n'ont rien de commun avec l'amour naturel et délibéré de soi-même, où sans aucun témoignage de l'Ecriture et de la tradition, l'on voudrait mettre la différence des parfaits et des imparfaits. J'ajouterai néanmoins encore ce qu'on appelle du nom d'imperfection, si on en pénètre le fond, et qu'on tranche jusqu'au vif, se trouvera le plus souvent être un vrai péché, que l'amour-propre nous déguise sous un nom plus doux. Quoi qu'il en soit, et sans nous jeter dans des questions qui ne serviraient qu'à embrouiller la matière, contentons-nous d'avoir démontré, par tant de preuves, que l'auteur a pris dans son esprit, tout le dénouement et toute la théologie qu'il nous propose.

CCXXIII. *Réflexions sur la conclusion de l'*Instruction pastorale. — Résistons donc de toutes nos forces à cette audacieuse théologie, qui, sans principes, sans autorité, sans utilité, met en péril la simplicité de la foi : ne nous laissons point éblouir par des paroles spécieuses : ici les ménagements seraient dangereux; plus on se cache, plus il faut percer ces ténèbres souvent affectées; plus l'erreur s'enveloppe, et se replie pour ainsi parler en elle-même, plus il la faut mettre au jour : et, comme dit saint Augustin, *quantò periculosior et tortuosior est, tantò instantiùs et operosiùs corrigenda est*[1].

Ainsi quand on « recommande d'avoir en hor- » reur tous les vains raffinements de perfection[2], » c'est le cas où il faut montrer que celui qui parle ainsi se condamne lui-même. Il semble tout accorder quand il dit qu'il ne faut « pas laisser les » âmes dans l'oisiveté intérieure : » mais il ne faut pas oublier qu'en même temps il ôte le propre effort, le propre travail essentiel à l'état de la vie présente, et donne tout à l'inspiration particulière. « Ne retranchez dans les âmes que les ré- » flexions d'amour-propre, ou d'une affection trop » mercenaire, trop empressée. » Il faudrait donc dire en quoi consiste ce *trop;* autrement c'est retrancher toute activité sous le titre *d'inquiétude et d'empressement :* et pour ce qui est des réflexions, n'est-ce pas assez les dégrader que de les reléguer à la partie basse et inférieure de l'âme? Que sert de se rétracter de cette erreur et de quelques autres, si l'on n'en est pas plus humble, et qu'on veuille toujours conserver en autorité et en honneur un livre qui les enseigne? Ne vaudrait-il pas mieux une bonne fois avouer, ce qu'aussi bien tout le monde voit, que de s'épuiser en explications par un vain tourment? « Détestez, continue- » t-on, l'indifférence impie et monstrueuse pour le » salut : ayez horreur de cet affreux désintéresse- » ment de l'amour qui détruirait l'amour même » par le sacrifice du salut, et par l'acquiescement » à la perte de la béatitude éternelle; » mais en même temps laissez croire d'une persuasion invincible et réfléchie, par conséquent raisonnée et libre, que le cas qu'on supposait impossible devient réel, et qu'on est justement réprouvé de Dieu. « Faites désirer aux enfants de Dieu de toute » la plénitude de leur cœur le règne de Dieu en » eux[1]; » mais que ce soit en même temps « de la » manière la plus désintéressée, » c'est-à-dire d'une manière qui sépare actuellement le motif de la béatitude éternelle de ce désir du règne de Dieu, et divise le commencement des béatitudes de l'Evangile d'avec leur fin. C'est en effet à quoi aboutit toute la nouvelle spiritualité; et nous ne serons jamais assez spirituels et assez parfaits, au gré de l'auteur, si par exemple nous divisons la vue de Dieu, de la volonté de purifier son cœur, d'être heureux, en proposant ce divin objet : « Re- » gardez, nous dit-on, comme des antechrists, ceux » qui voudraient inspirer aux fidèles une perfec- » tion, où ils perdraient de vue Jésus-Christ; » mais en même temps ce n'est rien d'introduire cette privation, pourvu que ce soit à titre *d'imperfection*, comme si le dernier était meilleur que l'autre. « Ne rendez point trop général ce qui ne con- » vient qu'à un petit nombre d'âmes : ne laissez » point les âmes dans un dégoût de curiosité, ni » dans un désir secret d'atteindre toujours aux » choses les plus hautes : » sage avis en lui-même, s'il en fût jamais; mais qui, selon les principes de l'auteur, renferme celui de ne pas tendre à l'amour pur : c'est donc bien fait de ne pas prétendre aux oraisons extraordinaires ; mais il faut en même temps éloigner l'abus de les mettre dans le parfait amour. Qu'on souffre donc que nous opposions à des illusions spécieuses, la claire manifestation de la vérité : et pour ceux qui ne peuvent pas se persuader que le zèle de la défendre soit pur et sans vue humaine, ni qu'elle soit assez belle pour l'exciter toute seule, ne nous fâchons point contre eux : ne croyons pas qu'ils nous jugent par une mauvaise volonté; et après tout, comme dit saint Augustin[2], cessons de nous étonner qu'ils imputent à des hommes des défauts humains.

1. *S. Aug., de Bapt. cont. Donat., lib.* IV, *cap.* XVI, *n.* 23; *tom.* IX, *col.* 135. — 2. *Instr. past., p.* 104.

1. *Instr. past.*, 104, 105. — 2. *In expos. Ep. ad Gal.*

RÉPONSE DE MONSEIGNEUR L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

A QUATRE LETTRES DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI.

Monseigneur,

I. *Sur les contradictions.* — J'ai vu quatre lettres que vous m'avez adressées, et j'ai admiré avec tout le monde la fertilité de votre génie, la délicatesse de vos tours, la vivacité et les douces insinuations de votre éloquence. Avec quelle variété de belles paroles représentez-vous « qu'on vous fait rêver » les yeux ouverts[1], » et qu'au reste il n'est pas permis de vous accuser « de si grossières contra- » dictions, sans avoir prouvé juridiquement que » vous avez perdu l'usage de la raison[2]? »

Vous poussez la plainte jusqu'à dire[3] : « Si je » suis capable d'une telle folie, dont on ne trouve- » rait pas même d'exemple parmi les insensés qu'on » renferme, je ne suis pas en état d'avoir aucun » tort, et c'est vous qu'il faut blâmer d'avoir écrit » d'une manière si sérieuse et si vive contre un » insensé. » Quelle élégance dans ces expressions! quelle beauté dans ces figures! mais après tout, on ressent que des preuves de cette nature dans un point de fait, où il s'agit de savoir si vous vous êtes contredit ou non, ne peuvent être qu'éblouissantes, et qu'il en faut revenir à la vérité. N'est-il pas vrai, Monseigneur, que vous avez dit dans l'article IV : « Dieu veut que je veuille Dieu, en » tant qu'il est mon bien, mon bonheur, et ma » récompense[4]? » et n'est-ce pas vous-même qui dites encore dans l'article V, et très-peu de pages après : « Il est vrai seulement qu'on ne le veut pas, » en tant qu'il est notre récompense, notre bien, et » notre intérêt[5]? »

Je sais que vous répondez que dans le premier passage vous parlez de Dieu, et dans l'autre du salut[6] : subtilité merveilleuse; comme si le salut était autre chose que Dieu voulu comme *son bien, son bonheur et sa récompense*, ou qu'on pût ne pas aimer le salut *comme notre récompense, comme notre bien*, sans cesser d'aimer Dieu sous ces titres? Je sais encore, que vous répondez qu'il s'agit du sens que vous donnez à saint François de Sales[7]. Mais permettez-moi de le dire : vous donnez le change; ce n'est pas saint François de Sales; c'est vous-même qui dites ici[8] : « Il est vrai » qu'on ne le veut pas, en tant qu'il est notre ré- » compense, notre bien, notre intérêt. » Vous alléguez saint François de Sales en preuve de votre discours, quoiqu'il n'ait rien dit de semblable. Mais enfin, c'est vous qui parlez : ce qu'on veut dans la page 44, c'est cela même qu'on ne veut point dans la page 54. Avouez la vérité, Monseigneur; on aimerait mieux s'être expliqué plus précisément, et employer son esprit à bien définir ses mots pour parler conséquemment, que de les tordre après coup pour se sauver comme on peut. Mais quoi; les contradictions sont un accident inséparable de la maladie qu'on appelle erreur, et de celle qu'on appelle vaine et fausse subtilité; la prévention demande une chose, la vérité en présente une autre : on avance des choses subtiles et alambiquées qui ne peuvent point tenir au cœur, et dont aussi on se dédit naturellement : quiconque est attaqué de ces maladies, quoi qu'il fasse, il ne peut jamais éviter de se contredire; car celui qui erre, il faut qu'il en vienne à un certain point où il est jeté nécessairement dans la contradiction. Quand saint Paul a dit des faux docteurs, « qu'ils » n'entendent ni ce qu'ils disent, ni de quoi ils » parlent si affirmativement[1] : » quand il a dit que la fausse science est pleine de *contradictions*, qui est un des sens de cette parole, où il établit *les oppositions de la science faussement nommée*[2]; quand il a dit que l'homme hérétique, sans vouloir donner ce nom à celui qui se soumet, et en l'appliquant seulement à celui qui se trompe dans la foi, *se condamne par son propre jugement*[3]; et qu'enfin tous ceux qui s'opposent à la vérité, après avoir durant quelque temps, *par un malheureux progrès, erré et jeté les autres dans l'erreur*, c'est-à-dire après avoir ébloui le monde par de spécieux raisonnements et par une éloquence séduisante, *cesseraient d'avancer, parce que leur folie serait connue de tous*[4]; l'Apôtre ne voulait pas les faire lier, ni *prouver juridiquement qu'ils avaient perdu la raison*, et qu'il les fallait interdire. Il voulait seulement nous enseigner qu'il y a une lumière de la vérité qui se fait sentir jusque dans l'erreur; que l'erreur ne peut s'empêcher de se contredire, de se condamner elle-même; qu'il y a une espèce d'égarement et de folie, que j'espère vous voir éviter par votre soumission, mais qui malgré vous se trouvera dans votre doctrine comme dans toute autre où la vérité sera combattue.

Cependant vous plaidez la cause de ces errants que saint Paul condamne par eux-mêmes. Ils n'ont qu'à dire qu'ils ne sont pas des insensés, pour fermer la bouche à l'Apôtre et à quiconque se servira de sa méthode pour la conviction de l'erreur : prouvez-moi qu'il faille me renfermer, qu'il faille du moins m'interdire, ou bien je détruirai tous vos arguments par la seule réputation d'homme d'esprit, que vous n'oseriez me contester.

Mais cette réputation d'avoir de l'esprit, loin d'excuser ces grands esprits qui se précipitent eux-mêmes et qui précipitent les autres dans l'erreur, au contraire, c'est ce qui les perd. « Les » grands esprits, dit saint Augustin[5], les esprits » subtils, *magna et acuta ingenia*, se sont jetés » dans des erreurs d'autant plus grandes, que se » fiant en leurs propres forces, ils ont marché » avec plus de hardiesse : *In tantò majores errores* » *ierunt, quantò præfidentiùs tanquam suis viribus*

1. *I. Lett.*, p. 46. — 2. *Idem*, p. 14. — 3. *Ibid.*, p. 18. — 4. *Max. des Saints*, p. 44. — 5. *Idem*, p. 54. — 6. *Rép. à la décl.*, *art.* 15, p. 36. — 7. *Idem*, p. 36, 37. — 8. *Max. des Saints*, p. 54.

1. *I. Tim.*, I. 7. — 2. *Idem*, VI. 20. — 3. *Tit.*, III. 11. — 4. *Idem*, 9. — 5. *Ep.* XLV. *ol* LII, *ad Maced.*, *n.* 5, *tom.* II, *col.* 538.

» *cucurrerunt.* » Il ne faut point les lier ni les renfermer comme vous dites : ce sont là des raisonnements qui n'ont qu'une fausse lueur : il n'y a souvent qu'à les laisser beaucoup écrire, et étaler les lumières de leur bel esprit, pour les voir bientôt, ou se perdre dans les nues et s'éblouir eux-mêmes comme les autres, ou se prendre dans les lacets de leur vaine dialectique.

Je le dis avec douleur, Dieu le sait : vous avez voulu raffiner sur la piété : vous n'avez trouvé digne de vous que Dieu beau en soi ; la bonté par laquelle il descend à nous et nous fait remonter à lui, vous a paru un objet peu convenable aux parfaits, et vous avez décrié jusqu'à l'espérance ; puisque, sous le nom d'amour pur, vous avez établi le désespoir comme le plus parfait de tous les sacrifices ; c'est du moins de cette erreur qu'on vous accuse : quiconque la voudra soutenir, ne se pourra soutenir lui-même ; il faut que lui-même il se choque en cent endroits, ou pour se défendre, ou pour se couvrir et cacher son faible : et vous venez dire : Prouvez-moi que je suis un insensé ; et quelquefois : Prouvez-moi que je suis de mauvaise foi ; sinon, ma seule réputation me met à couvert. Non, Monseigneur, la vérité ne le souffre pas : vous serez en votre cœur ce que vous voudrez ; mais nous ne pouvons vous juger que par vos paroles.

II. *Sur l'intérêt propre éternel.* — Vous avez dit que « Dieu jaloux veut purifier l'amour en ne lui » faisant voir aucune ressource pour son intérêt » propre même éternel[1]. » Vous avez dit que « l'âme » parfaite fait le sacrifice absolu de son intérêt » propre pour l'éternité[2] : » croyez-vous en vérité, que ces expressions soient indifférentes pour le quiétisme? Molinos a dit, que « c'est à ne considérer rien, à ne désirer rien, à ne vouloir rien, » que consiste la vie[3]. » Il a dit que l'âme autrefois était affamée des biens du ciel, et qu'elle » avait soif de Dieu craignant de le perdre : » mais c'était *autrefois ;* et maintenant, quand on est parfait, « on ne prend plus de part à la béatitude de » ceux qui ont faim et soif de la justice. » De là sont nées ces propositions censurées par Innocent XI, d'heureuse mémoire : « L'âme ne doit penser » ni à salut, ni à récompense, ni à punition, ni au » paradis, ni à l'enfer, ni à la mort, ni à l'éter» nité[4]. Celui qui a donné son libre arbitre à Dieu » ne doit plus être en souci d'aucune chose ; ni de » l'enfer, ni du paradis : il ne doit avoir aucun dé» sir de sa propre perfection ni des vertus, etc.[5]. » Madame Guyon, que vous connaissez, dans son *Moyen court*, que vous avez vous-même donné à tant de gens depuis qu'il est condamné, enseigne, sur le même fondement de Molinos, l'indifférence à tout bien[6] « ou de l'âme, ou du corps, ou du » temps, ou de l'éternité ; indifférence qui fait en» trer l'âme dans les intérêts de la justice de Dieu, » jusqu'à ne pouvoir vouloir autre chose, soit pour » elle ou pour autre quelconque, que celui que » cette divine justice lui voulait donner pour le » temps et pour l'éternité. » Voilà ce que disent les nouveaux mystiques, et c'est sur cela qu'ils fondent leur désintéressement.

1. *Max. des Saints*, *p.* 73. — 2. *Idem*, *p.* 90. — 3. *Voyez Inst. sur les états d'or.*, *liv.* III, *n.* 2. — 4. *Propos.* VII. — 5. *Propos.* XII. — 6. *Inst. sur les états d'or.*, *liv.* III, *n.* 4, 10, 12.

Vous avez pris Dieu à témoin, en la tête de la première lettre que vous m'écrivez, « que vous n'avez » fait votre livre, que pour confondre tout ce qui » peut favoriser cette doctrine monstrueuse : » voilà vos propres paroles, « et Dieu, dites-vous, » qui sera mon juge m'en est témoin. » Je vous demande, après ces grands et terribles mots, si cette purification de l'amour jaloux, qui ne laisse *aucune ressource pour l'intérêt propre éternel* et qui sacrifie *son intérêt propre pour l'éternité*, est utile à confondre ou à établir ce désintéressement des faux mystiques que vous-même vous appelez monstrueux.

L'intérêt propre éternel, au simple son des paroles, est un intérêt qui dure toujours ; y en a-t-il un autre que le salut? *L'intérêt propre pour l'éternité* est celui que nous trouverons sans fin avec Dieu : pourquoi fallait-il enseigner aux faux mystiques, que vous vouliez confondre, qu'on pouvait ou abandonner ou sacrifier cet intérêt, sans se laisser à soi-même aucune ressource?

Vous répondez[1] : « Ai-je dit que cet intérêt sub» siste dans l'éternité? » Mais s'il ne subsiste pas dans l'éternité, pourquoi l'avez-vous appelé un *intérêt éternel?* « Mais ne voit-on pas clairement » que l'intérêt éternel, n'est que l'intérêt pour l'é» ternité? » Il est vrai, et c'est aussi ce qui nous convainc que cet intérêt, que l'on sacrifie pour l'éternité, est celui qui dure toujours : mais, ajoutez-vous, ne disons-nous pas « tous les jours que » nos idées sont éternelles? » ainsi l'intérêt propre éternel sera « un attachement naturel, par lequel » on s'intéresse pour soi-même par rapport à cette » éternité. » Tout cela n'est pas véritable ; jamais on n'a dit que nos idées, ni comme vous l'expliquez, *que nos pensées* fussent éternelles, encore que leur objet puisse être éternel. On dit bien que les idées sont éternelles, en parlant de celles de Dieu : on dit bien que Platon pose des idées éternelles, parce qu'en effet ce philosophe les suppose telles, ou en Dieu ou en elles-mêmes. Mais, après tout, à quoi servent ces subtilités? Si vous ne vouliez que confondre *le désintéressement monstrueux* des quiétistes, pourquoi le favoriser en leur montrant *un intérêt propre éternel* à sacrifier? Que voulez-vous qu'on entende naturellement par l'intérêt propre éternel? est-on obligé de deviner le sens forcé autant que nouveau que vous attachez à ces paroles, ou de croire que ce qu'on quitte pour l'éternité, ne devait pas être éternel? n'aviez-vous point de terme plus propre pour confondre les quiétistes, ni de meilleur expédient contre leur doctrine, détestable selon vous-même, que celui d'entrer dans leurs pensées? car après tout, que veulent-ils autre chose, sinon que l'on sacrifie tout intérêt propre, jusqu'à celui qui est éternel, et qui nous rendra heureux dans l'éternité?

Mais, dites-vous, je me suis assez expliqué ailleurs : dites plutôt, que sans jamais vous être expliqué précisément, comme la suite le fera paraître ; après vous être contredit, comme on vient de voir, sur ce qui est notre bien, notre récompense, notre bonheur ; et après avoir embrouillé par là, permettez-moi ces paroles qui sont les seules précises pour exprimer ma pensée, après,

1. *I. Lett.*, *p.* 39.

dis-je, avoir embrouillé ce que vous ne voulez pas taire, et ce que vous n'osez dire à découvert; un petit mot, qui sort naturellement une et deux fois, fait sentir ce qu'on a dans le fond de l'âme, et ce qui fait tout l'essentiel d'un système.

C'est en vain que, pour dernière ressource, vous me dites que j'ai avoué dans Albert le Grand *l'intérêt propre éternel*, au sens que vous l'entendez[1]. « Vous avez reconnu vous-même, ce sont » les paroles que vous m'adressez, dans les paroles » de cet auteur, un intérêt éternel qui ne subsiste » point dans l'éternité : » moi, Monseigneur, je l'ai reconnu? vous marquez l'endroit à la marge, c'est à la page CXXXVIII de ma Préface que je vous ai fait cet aveu : qui ne le croirait? et cependant, permettez-moi de le dire, il n'est pas vrai : c'est tout le contraire, puisque j'ai dit en termes exprès, à la page que vous citez, que selon Albert le Grand, « le parfait amour, qui est celui de la cha- » rité, ne cherche aucun intérêt, ni passager, ni » éternel, pour y mettre sa fin dernière, comme » l'ont expliqué tous les docteurs[2], » c'est-à-dire, comme vous voyez, qu'il ne s'arrête pas finalement, *ultimatè*, aux biens vraiment éternels que propose l'espérance chrétienne; mais qu'il les rapporte à la gloire de Dieu, qui est aussi le sentiment que j'avais montré dans tous les docteurs[3].

Voilà comme j'ai reconnu votre prétendu amour naturel, en le combattant. Vous ne cessez de m'imputer de pareilles choses auxquelles je ne songe pas, et il faudra bien dans la suite en remarquer quelques-unes. Au reste, je n'empêche pas que vous ne tiriez d'Albert le Grand ce que vous voudrez; mais sans entrer à présent dans cette discussion, qui ne vous sera point avantageuse, il me suffit de vous dire qu'il faut bien que vous espériez peu de chose de cet auteur; puisque, pour le faire valoir, vous feignez un consentement de mon côté en votre faveur, contre mes propres paroles.

Voilà donc votre intérêt propre éternel, votre intérêt propre pour l'éternité, manifestement favorable aux quiétistes, que vous aviez, dites-vous, dessein de confondre. Passons outre. Vous apportez une solution surprenante à l'objection qu'on vous a faite, tirée de saint Anselme, de saint Bernard, de Scot, de Suarez, de Sylvius, et des autres docteurs de l'école, sur l'intérêt propre. On vous a montré[4] que tous ces auteurs employaient ce terme d'*intérêt propre* pour l'objet de l'espérance chrétienne, qui sans doute est surnaturel et un effet de la grâce; par conséquent, qu'entendre par là une affection naturelle, c'était une hérésie formelle. A cela vous répondez seulement[5] : « Mais à quoi servent ces grandes figures? » il ne s'agit ici ni de COMMODUM ni d'UTILITAS, » dont ces auteurs ont parlé; il s'agit d'intérêt » propre, qui est un terme français qu'ils n'ont » jamais employé. Les scolastiques, ajoutez-vous[6], » n'ont écrit qu'en latin; il est donc inutile de les » citer sur un mot de notre langue. Ils n'ont donc » jamais pu autoriser le terme d'intérêt pour si- » gnifier le salut même. » Mais pourquoi donc alléguez-vous, pour le soutenir, Albert le Grand, qui n'a pas écrit en français non plus que les autres? C'est, Monseigneur, que vous savez que les mots latins, surtout ceux qui sont consacrés par un usage si commun et si solennel, ont des termes qui leur répondent en français parmi les théologiens qui écrivent en cette langue. Mais quel autre terme avait notre langue pour signifier *commodum proprium*, que celui de propre intérêt? pour moi je n'en sais point d'autre, et j'avais pris la liberté de vous le représenter dans ma Préface[1]. Bien plus, pour en venir aux auteurs français, j'y ai produit saint François de Sales, qui suivant les notions de l'Ecole, a répété tant de fois que l'amour d'espérance, qui a notre bien et notre bonheur pour son objet propre et essentiel, « est » vraiment amour, mais amour de convoitise et » intéressé; » et après : « Notre intérêt y tient » quelque lieu : » tout au contraire de la charité, « laquelle, dit ce saint, est une amitié et non pas » un amour intéressé, » parce que son principal objet est de regarder Dieu comme bon en soi, et non pas comme bon pour nous. D'où a-t-il pris ce mot d'intérêt, par où il établit la différence essentielle entre l'espérance et la charité, si ce n'est dans les notions de l'Ecole? Il a donc cru, comme tous les autres, que le langage latin de l'Ecole, en autorisant le *commodum* attribué à l'espérance chrétienne, autorisait le terme français d'intérêt, qui lui répond si précisément et sans aucune ambiguïté; autrement on pourrait dire de même, que le concile de Nicée ni celui d'Ephèse n'ont pas autorisé le *Consubstantiale* ni le *Deipara* des Latins, parce qu'ils ont parlé grec. Que diriez-vous, Monseigneur, si je répondais à tant de passages que vous alléguez pour votre affection et intérêt naturel, que les auteurs que vous produisez ont écrit en latin, et que dès là on ne doit avoir aucun égard à leur autorité? vous me blâmeriez avec raison comme un chicaneur : et vous ne voulez pas qu'on s'étonne de vos vaines subtilités et des minuties où vous voulez réduire notre question?

« Les seuls auteurs, dites-vous[2], qu'on peut » consulter pour l'usage de ce terme français sur » les choses de piété, sont les auteurs de la vie » spirituelle, les plus approuvés de l'Eglise, qui » ont écrit en notre langue, ou qu'on a traduits » en nos jours; et c'est par les exemples tirés de » ces auteurs, que la question est pleinement dé- » cidée. » Mais comment est-elle décidée? apportez-vous un seul exemple par où vous montriez que le terme d'*intérêt* ou d'*intérêt propre*, soit consacré dans notre langue à signifier une affection naturelle, délibérée et non vicieuse? vous n'en apportez pas un seul; on vous en avait pourtant prié[3] : on s'était plaint que vous vouliez nous faire trouver de nouveaux mystères dans notre langue, qui nous étaient *inconnus*, quand vous disiez que l'affection naturelle, indélibérée et non vicieuse, chose qui est hors d'usage, et que vous avez tant de peine à nous faire entendre, avait son terme consacré, parmi les auteurs français, dans celui d'intérêt ou d'intérêt propre. On vous avait demandé : « Mais qui a fixé ce langage? quelque » auteur a-t-il défini l'intérêt propre en ce sens[4]? » on vous avait averti que le terme d'intérêt, dans

1. *IV. Lettre*, p. 21, — 2. *Préf. sur l'Inst. past.*, n. 103. — 3. *Idem*, n. 32 *et suiv.* — 4. *Ibid.*, n. 74. — 5. *I. Lett.*, p. 19. — 6. *Idem*, p. 31.

1. *Préf.*, n. 42, 44. — 2. *I. Lett.*, p. 21. — 3. *Préf.*, n. 10, 44. — 4. *Idem*.

notre langue, « était déterminé par le sujet, et » devenait ou bas ou relevé ou indifférent par ce » rapport. » Il y a un noble intérêt, il y a un intérêt bas et sordide. On s'était plaint à vous-même de ces ambiguïtés du mot d'intérêt, sur lequel roule, de votre aveu propre, tout le système de votre livre; en avouant que vous n'aviez rien expliqué, vous disiez pour toute réponse, « que vous » aviez supposé que tout le monde vous entendait, » et prendrait ce terme comme vous[1]. » Mais c'était très-mal supposé, puisqu'on vous montrait par vous-même, que dans le livre des *Maximes des Saints*, vous aviez pris ce terme en deux divers sens, et que vous-même vous en demeuriez d'accord. C'est à quoi il fallait répondre : mais, Monseigneur, vous vous taisez. Pour toute réponse vous continuez à supposer ce qu'on vous conteste : et vous ne voudrez pas qu'on vous dise que ce n'est pas satisfaire aux doutes qu'on vous proposait; mais vouloir éblouir le monde par une feinte réponse, où vous laissez toujours à côté les objections décisives.

Vous direz peut-être, que c'est donc ici tout au plus une dispute de mots; mais cela n'est pas. Car, je vous prie, revenons à l'origine : vous ne faisiez votre livre que pour confondre les excès énormes des quiétistes : vous les aviez vus dans Molinos et dans madame Guyon : vous y aviez vu l'abandon et l'indifférence jusqu'à se désintéresser absolument pour le salut, en éteindre le désir et y renoncer; si vous les vouliez combattre, fallait-il les favoriser en leur accordant tout ce qu'on vient de représenter sur l'intérêt propre éternel? fallait-il induire à erreur tous les lecteurs, faute d'avoir voulu expliquer ce qui portait dans les esprits un sens si pernicieux par sa propre et naturelle signification? fallait-il imaginer dans notre langue des mystères que personne ne connaît parmi nous? Ce sont là des mots, sans doute : car aussi s'explique-t-on autrement que par des mots? Mais enfin, en pouviez-vous trouver de plus forts pour autoriser le quiétisme dans votre livre des *Maximes?* et si l'on répond que vous vous êtes du moins assez expliqué dans votre *Instruction pastorale*, vous savez bien que non, puisque vous nous déclarez expressément dans vos lettres, que vous ne prétendez nullement vous rétracter. Ainsi vous voulez toujours laisser en honneur un livre, qui visiblement, ne fait qu'envelopper le quiétisme; pour ne pas dire, que votre *Instruction pastorale* ne fait qu'ajouter, non-seulement ambiguïté à ambiguïté, mais encore très-expressément erreur à erreur.

III. *De la persuasion réfléchie.* — Permettez-moi de même de parler de votre persuasion réfléchie. « Vous dites que je n'oublie rien pour fortifier » cette objection principale : vous avez soin, me » dites-vous[2], d'arranger à votre mode mes pa» roles pour l'impression que vous désirez qu'elles » fassent. » Pour moi, je n'entends point toutes ces finesses, et je ne sais que prendre les mots dans leur signification simple et naturelle. J'ai rapporté ces paroles[3] : « L'âme est invincible» ment persuadée qu'elle est réprouvée de Dieu; » et ces autres où vous accordez que la *conviction est invincible*. Je dis que ces termes, *persuasion et conviction*, regardent naturellement l'esprit et la partie haute de l'âme. C'est autre chose de s'imaginer être roi, et autre chose d'en être convaincu : et les termes de persuasion et de conviction, sont nés pour expliquer l'acquiescement de l'esprit. Quand on y ajoute que la persuasion comme la conviction est invincible, on les regarde comme l'effet d'une inévitable et certaine démonstration. Vous savez bien dire maintenant, à toutes les pages, qu'on s'imagine sa perte éternelle : quand vous composiez votre livre, ignoriez-vous ces termes, qui viennent si naturellement sur la langue, quand il s'agit d'exprimer les imaginations d'un cerveau mal affecté, de quelque côté que lui vienne cette impression? Mais vous ne vous contentez pas d'employer les termes de conviction et de persuasion, qui sont ceux par où l'on explique le consentement de la partie raisonnable; vous y ajoutez que cette persuasion est *réfléchie :* que voulez-vous qu'on entende, sinon qu'elle est confirmée par la réflexion, et enfin qu'elle y est conforme? Mais, dites-vous[1], « je n'ai jamais dit que cette persua» sion consistât précisément dans les actes réflé» chis de l'entendement; et c'est de quoi il est » question. Si je l'ai nommé réfléchie, c'est seule» ment pour exprimer que les réflexions la causent » par accident et en sont l'occasion : comme on » dit qu'un homme sage et réglé a des plaisirs rai» sonnables, quoique les plaisirs soient par leur » nature des sensations qui ne sont ni raisonna» bles, ni intellectuelles. » Je ne sais comment il arrive que vos exemples se tournent tous contre vous. Ces plaisirs que vous appelez *raisonnables* quoiqu'ils ne soient ni raisonnables ni intellectuels, sont réglés, sont commandés, sont du moins approuvés par la raison, la suivent et lui sont conformes; ainsi vos convictions, vos persuasions sont conformes à la réflexion : elle les approuve; et après tout, sans tant raffiner, n'aviez-vous point de meilleurs termes pour confondre ceux qui livrent les âmes parfaites à leur désespoir par une invincible et convaincante persuasion, que d'y ajouter avec cela qu'elle est réfléchie? Je ne veux point encore vous presser par les autres malheureuses circonstances de cette conviction. Je ne vous dis pas qu'elle est suivie d'un sacrifice absolu, d'un acquiescement avec l'avis, raisonné sans doute et bien réfléchi, d'un directeur, à sa juste condamnation du côté de Dieu : je laisse à présent toutes ces choses. Je vous demande seulement à quoi servait pour confondre les quiétistes, dont vous vouliez combattre les prodigieux excès, de dire que leur conviction, leur persuasion était réfléchie? par où vouliez-vous que l'on devinât que c'était à cause que les réflexions la *causent par accident et en sont l'occasion?* ne sentez-vous pas de combien de phrases ont besoin vos expressions, pour y couvrir et envelopper l'erreur qu'elles montrent? que ne parliez-vous naturellement? Quand vous avez dit que les âmes contemplatives sont privées *de la vue sensible et réfléchie de Jésus-Christ*[2], vouliez-vous dire seulement que la réflexion *causait cette vue par accident, et qu'elle en était l'occasion*, ou bien que c'était un vrai acte réfléchi? On ne l'entend

1. *Préf.*, n. 10, 11. — 2. *I. Lett.*, p. 33. — 3. *Préf.*, n. 16.

1. *I. Lett.*, p. 33, 34. — 2. *Max. des Saints*, p. 191.

pas autrement; et à moins de donner la gêne à vos paroles, on ne pouvait prendre en un autre sens votre conviction, votre persuasion réfléchie. Mais, dites-vous, j'avais assez expliqué que ces persuasions, ces convictions n'étaient pas intimes, mais apparentes. Ne voyez-vous pas que c'est là ce qui augmente la difficulté? Le malheureux Molinos et ses disciples que nous découvrons tous les jours, lorsqu'ils se livrent aux horreurs qu'on n'ose nommer, ne croient-ils pas que leurs crimes ne sont qu'apparents, et que leur consentement n'est pas intime? Cependant, parce qu'ils agissent avec réflexion, vous ne pouvez vous empêcher de les condamner : pourquoi donc ne craignez-vous pas de leur préparer des excuses, et de poser les principes dont se tirent leurs détestables conséquences? On vous a fait cette réponse[1] sur vos expressions de persuasion apparente et non intime : pourquoi n'y dites-vous rien dans vos quatre lettres, si ce n'est à cause qu'elle est poussée jusqu'à la démonstration la plus évidente?

IV. *Sur la bonne foi, et encore sur le terme de réflexion.* — Vous accusez donc, dites-vous, ma bonne foi, si vous refusez de me croire sur l'explication de mes paroles. Je vous demande à mon tour : Prétendez-vous accuser ma bonne foi, quand vous dites si souvent, dans une de vos réponses des plus sérieuses, « que les docteurs et les universités se doivent donner de garde d'un prélat, » qui par un profond artifice, par des détours captieux, par des travaux souterrains, par de beaux » semblants et des paroles flatteuses, machine la » ruine entière des notions communes de l'École[2]? » En passant, est-ce là ce que vous appelez « ne répondre aux insultes que par des raisons[3]? » Mais laissons ces traits d'esprit, si souvent répétés dans vos écrits, que vous appelez des raisons et non des insultes : laissons tous les airs de modération et de douceur qui ne sont que dans les paroles : ne perdons point le temps à nous accuser ni à nous défendre sur ces inutiles discours : daignez seulement penser en vous-même, si vous prétendez accuser ma sincérité par tant d'artifices et de détours captieux que vous m'imputez? Pour moi, Monseigneur, si les choses sont véritables, je ne me plains point des paroles : et je conclus seulement que vous devez me faire la même justice sans vous fâcher, si je suis contraint de découvrir les sens forcés et insoutenables que vous donnez à vos expressions, laissant à Dieu le jugement de vos secrètes pensées.

Ce que je tâche de faire, c'est de n'entendre dans vos paroles, que ce qu'elles portent pour ainsi dire sur le front. Vous vous sauvez, en disant que la conviction et la persuasion ne sont pas intimes, quoique invincibles. Mais qu'est-ce, selon vos principes, qui les empêche d'être intimes, sinon qu'elles sont réfléchies? Voici vos paroles[4] : « Une âme est invinciblement persuadée d'une » persuasion réfléchie, et qui n'est pas le fond » intime de la conscience, qu'elle est justement » réprouvée de Dieu : » vous le voyez, Monseigneur, ce qui l'empêche d'être l'*intime de la conscience*, c'est qu'elle est réfléchie. C'est vous-même qui dites encore[1], que l'âme ne perd jamais l'espérance « dans la partie supérieure, c'est-à-dire » dans ses actes directs et intimes. » C'est donc vous qui définissez la partie supérieure par les actes qui ne sont pas réfléchis, qui sont ceux qu'on nomme directs, parce qu'ils vont droit à l'objet sans se retourner sur eux-mêmes. C'est vous encore qui dites ailleurs[2] que « les actes » réfléchis sont ceux qui se communiquent à l'i- » magination et aux sens, qu'on nomme la partie » inférieure, pour les distinguer de cette opération » directe et intime de l'entendement et de la vo- » lonté qu'on nomme partie supérieure. » C'était donc la réflexion qui faisait alors la partie basse de l'âme, dont les actes par conséquent n'étaient pas *le fond intime de la conscience*. Si vous vous êtes avisé depuis, que c'était là une erreur également opposée à la théologie et à la philosophie ; si vous avez reconnu, dans votre *Instruction pastorale*, que « la partie inférieure est incapable de » réfléchir[3], » et que la réflexion est l'ouvrage de la raison même et de la plus haute partie de notre âme, on ne pouvait pas deviner que vous changeriez d'avis, et on ne pouvait excuser l'erreur qui excluait de l'intime de la conscience ce qui était réfléchi.

On avait donc découvert cette erreur énorme, qui vous faisait joindre en même temps dans une même âme, l'espérance et le désespoir : vous accordiez la première, avec l'acte réfléchi qui faisait succomber à l'autre; on pouvait succomber de même tentation d'infidélité en gardant la foi; il n'était pas plus difficile d'accorder les autres vertus avec leur contraire, et cette funeste séparation de l'âme d'avec elle-même portée jusqu'à ces excès, mal gré que vous en eussiez, laissait tout Molinos en son entier.

V. *Sur la rétractation.* — Encore un coup, Monseigneur, il ne sert de rien à l'Eglise, que vous ayez renversé depuis, dans votre *Instruction pastorale*, les fondements de votre livre des *Maximes des Saints*, puisque vous voulez toujours autoriser le livre où vous enseignez de si visibles erreurs. D'ailleurs on vous a fait voir que vos explications ne sont pas meilleures que votre texte[4], et tout le monde a bien remarqué que vous n'avez pas répondu à la centième partie des difficultés que je vous propose. On vous a fait voir aussi, que même en vous rétractant, non-seulement vous ne voulez pas le faire paraître, mais encore que vous ne faites que changer d'erreur[5]. La plupart des partisans de vos sentiments refusent les explications de votre *Instruction pastorale;* et vous savez, Monseigneur, que parmi ceux qui, à quelque prix que ce soit, ont entrepris de vous soutenir, le nombre n'est pas petit de ceux qui estiment que vous vous êtes condamné vous-même en substituant à votre texte un sens si visiblement étranger. Vous savez, aussi bien que nous, combien il est dangereux de recevoir ces sortes d'explications forcées qui corrompent la pureté de la foi, en donnant lieu aux théologiens de hasarder tout ce qui leur plaît, dans l'espérance de sauver tout par des distinctions. C'est, Monseigneur, l'état où vous nous

1. *Préf., n.* 18; *Trois. Ecrit, n.* 23. — 2. *Resp. ad Sum. doc., p.* 9, 12, *etc.* — 3. *I. Lett., p.* 4. — 4. *Max. des Saints, p.* 87.

1. *Max. des Saints, p.* 90. — 2. *Idem, p.* 122. — 3. *Instr. past., n.* 15. — 4. *Préf., n.* 2, *p.* 69. — 5. *Idem.*

mettez par vos intérêts éternels, par vos convictions et persuasions réfléchies, et par vos autres expressions semblables : et vous voudriez qu'on se tût dans de tels excès, ou qu'on les accusât mollement et avec de faibles paroles? Et quand on dit qu'en les relevant avec la force qu'exigeait de nous un si grand besoin de l'Eglise, on n'a fait que prêter à la vérité des expressions qu'elle demande, vous vous plaignez qu'on vous persécute et qu'on vous opprime; Dieu jugera entre nous, et nous appelons à témoin le ciel et la terre.

VI. *Sur le sacrifice absolu, et sur les dernières épreuves.* — Que dirons-nous maintenant, quand nous entrerons dans le sacrifice que vous nommez absolu? en voici le cas. Vous avouez qu'on offre à Dieu un sacrifice conditionnel, lorsqu'on lui dit : « Mon Dieu, si par impossible vous me vouliez » condamner aux peines éternelles de l'enfer sans » perdre votre amour, je ne vous en aimerais pas » moins [1]. » Voilà selon vous, le sacrifice conditionnel : et qu'est-ce encore selon vous, que le *sacrifice absolu?* c'est lorsque le cas impossible *paraît possible et réel*[2]. Il s'agit donc précisément du même objet dans les deux sacrifices, avec cette seule différence, que ce qui paraît impossible dans le premier, paraît possible et réel dans l'autre. Mais enfin ce qui paraît maintenant réel, c'est ce qui auparavant paraissait impossible : c'est donc précisément le même objet, le même salut éternel que l'on sacrifie, et vous ne pouvez échapper à cette conséquence. On dira : Cela n'est pas clair; on peine un peu à l'entendre. Je suis fâché, Monseigneur, que vous ayez voulu mettre la piété dans des choses si alambiquées; mais enfin, en les prenant comme il vous a plu de les proposer, on n'en peut pas démontrer plus certainement les contradictions.

Vous répondez cependant avec les mêmes subtilités, que « la persuasion est l'occasion et le fon» dement du sacrifice : mais que le sacrifice ne » doit jamais tomber précisément sur l'objet de la » persuasion[3]. » Sur quoi tombera-t-il donc? qu'est-ce qu'on croit maintenant réel, sinon ce qu'auparavant on avait cru impossible? ce sont vos propres paroles. Mais qu'est-ce que jusqu'alors on avait cru impossible? c'est que l'âme juste pût être privée de la vision de Dieu, et sujette à des peines éternelles? C'est donc là précisément ce qu'on croit réel : on sacrifie absolument son éternité bienheureuse : on consent véritablement à être privé de la présence de Dieu, et à souffrir les feux éternels : et avec cela on a l'espérance : quand est-ce qu'on se récriera, si on dissimule de telles erreurs?

Il ne sert de rien de répondre[4] : « Cette accusa» tion est affreuse : vous m'accusez d'avoir ensei» gné le désespoir, et de n'oser le dire; d'insinuer » l'impiété, et de la désavouer ensuite pour la cou» vrir avec hypocrisie. Voilà sans doute un endroit » où il faudrait m'accabler par mes propres pa» roles. » Qui ne sent à tous ces détours qu'on est pressé par la vérité, et qu'on ne travaille qu'à la noyer dans un déluge de grandes paroles? Voici celles de votre livre : « On croit réel ce qu'on » croyait impossible : » autrement : « Le cas im» possible paraît réel : » or ce qu'on croyait impossible, c'est qu'une âme juste fût privée de Dieu et soumise à des peines éternelles : voilà donc ce qu'à présent on croit réel, et ce qui compose le sacrifice absolu, qui par conséquent n'a point un autre objet que le sacrifice conditionnel : « Cela » est affreux, direz-vous; c'est m'accuser d'ensei» gner le désespoir, et de n'oser le dire : d'insi» nuer l'impiété et de la désavouer : ce qui serait » une hypocrisie. » Que vous dirai-je? est-ce ainsi, encore une fois, qu'on se défend contre un fait certain? quoi qu'il en soit, il est vrai que vous vous cachez à vous-même les excès de votre doctrine. Laissons les termes odieux dont vous vous servez contre vous-même : si la tache vous en paraît si honteuse, vous savez comment on l'efface; et par un aveu sincère de la vérité, vous nous ferez dire avec joie ce que nous avons toujours désiré; que votre erreur n'était pas un dessein formé, mais un éblouissement de peu de durée.

VII. *Sur la résignation et l'indifférence.* — A cela vous n'avez plus aucune ressource, que d'en appeler toujours au Père Surin ou même à saint François de Sales. Mais, avant que d'y être reçu, ne fallait-il pas vous purger d'avoir tronqué les passages du Père Surin, et d'en avoir ôté les mots essentiels que j'ai remarqués dans ma Préface[1], et dans mon cinquième Écrit[2] : et pour saint François de Sales, il fallait aussi satisfaire à l'objection qu'on vous fait[3], que « le chapitre de la rési» gnation et de l'indifférence chrétienne, dont vous » faites partout votre fondement, se tournent » contre vous, dès qu'il est constant qu'elles ne » regardent que les événements de la vie et la » dispensation des consolations ou des sécheres» ses, sans avoir le moindre rapport au salut, à » la perfection, aux mérites, aux vertus, ni au » désir naturel ou surnaturel que vous prétendez » qu'on peut avoir ou n'avoir pas de toutes ces » choses. »

C'est ici qu'il fallait répondre par *oui* et par *non*, selon la méthode que vous proposez. Il aurait passé pour avoué, que ni la résignation, ni l'indifférence, dont vous faisiez votre fondement, sont inutiles à votre sujet; et ainsi que vous ne faites qu'éblouir le monde par l'autorité d'un grand nom, quand vous alléguez saint François de Sales pour une résignation et pour une indifférence dont il est bien constant qu'il ne parle point.

Il en serait arrivé autant, si vous étiez demeuré d'accord, comme on vous l'avait proposé[4], que le saint, que vous citez tant, n'a jamais connu de charité que celle qui est une vraie amitié et un amour réciproque entre Dieu et l'homme : ce qui confond votre erreur quand vous voulez séparer si absolument des choses inséparables. Mais sans pointiller davantage et sans répéter de nouveau ce qu'on a dit cent et cent fois, les auteurs que vous ne cessez de citer comme ayant dit tout ce que vous dites, ont-ils dit qu'il ne restait aucune ressource aux âmes parfaites pour leur intérêt éternel? qu'on sacrifiât l'intérêt propre pour l'éternité? ont-ils dit que par un acte réfléchi, on fût invincible-

1. *Max. des Saints*, p. 87. — 2. *Idem*, p. 90. — 3. *I. Lett.*, p. 30. — 4. *IV. Lett.*, p. 26.

1. *Préf.*, n. 144. — 2. *Cinq. écrit*, n. 14. — 3. *Avert.*, n. 17. — 4. *Idem.*

ment persuadé, convaincu, de sa juste réprobation, de sa juste condamnation du côté de Dieu? ont-ils dit qu'il n'était plus question *de dire le dogme de la foi* à une âme outrée, *ni de raisonner avec elle, parce qu'elle est incapable de tout raisonnement*[1]*?* ont-ils dit qu'une âme sainte ait perdu *le culte raisonnable*, qui, selon saint Paul[2], *accompagne le sacrifice de la nouvelle alliance : rationabile obsequium?* Si vous voulez qu'elle soit folle au pied de la lettre, cessez de nous la donner comme le modèle d'un amour qui se purifie dans les dernières épreuves : si vous lui laissez la raison, et la raison éclairée par la foi, ne la rendez pas *incapable* d'un sage raisonnement, ni des maximes de l'Evangile.

VIII. *Sur la parfaite sécurité de Moïse et de saint Paul dans les désirs qu'ils faisaient par impossible.* — Pour entrer un peu dans le fond, par les endroits les plus décisifs comme les plus clairs, j'ai encore une demande à vous faire. Saint François de Sales et les autres, et pour aller à la source, Moïse et saint Paul, quand ils disaient, l'un : *Ou pardonnez à ce peuple, ou effacez-moi du livre de vie*[3]; et l'autre : *Je désirais d'être anathème pour mes frères*[4]; croyaient-ils, l'un qu'en effet il serait anathème, et l'autre qu'il perdrait la vie éternelle? croyaient-ils, comme dit saint Paul[5], que Dieu fût *injuste*, et capable *d'oublier* leur justice ou leurs *bonnes œuvres?* ou qu'un Dieu si juste et si bon voulût sacrifier leur éternité au salut des Juifs? répondez ce que vous voudrez : je ne me donne pas la liberté de vous demander par écrit un *oui* ou un *non :* ce ton de maître ne me convient pas : mais répondez-vous à vous-même; saint Augustin a-t-il tort de dire que Moïse était de ce côté-là en une pleine sécurité? *securus hoc dixit*[6]? n'en doit-on pas autant penser de saint Paul? Saint Chrysostome s'est-il trompé, en disant qu'il ne procédait que par impossible, et que dans le fond de son âme il savait bien que Dieu, loin de l'éloigner de sa présence, lui assurait d'autant plus son éternelle union, qu'il semblait en quelque façon l'abandonner pour l'amour de lui[7]? S'ils avaient cette assurance dans leur cœur; s'ils ne pouvaient pas ne la point avoir sans blasphémer; donc ils accordaient parfaitement dans le même acte, l'abandon conditionnel et par impossible de l'éternité bienheureuse, avec l'espérance actuelle et le désir inséparable de la posséder.

Qu'ainsi ne soit, je demande encore si ce que Moïse et saint Paul ont sacrifié au salut de leurs frères, selon l'interprétation de saint Chrysostome, était une chose que ces hommes divins désirassent ou non? S'ils ne la désiraient pas, le sacrifice était léger : si au contraire ils la désiraient de tout leur cœur, et que ce désir imprimé jusque dans leur fond fût invincible et inaltérable, que devient ce raisonnement que vous tournez en cent manières différentes? « Comment peut-on, par le désir de » la béatitude, désirer de pouvoir renoncer à la » béatitude même[8]? » Ne sentez-vous pas l'équivoque, et qu'en effet on ne peut jamais véritablement et absolument désirer de pouvoir ce qui répugne, comme on va voir, à la nature de la volonté? Il ne faut donc point tant chimériser, et encore moins faire consister la piété dans ces chimères.

IX. *Principes de saint Augustin sur la béatitude naturelle et surnaturelle.* — Voici le principe inébranlable de saint Augustin[1], que personne ne révoqua jamais en doute : la chose du monde la plus véritable, la mieux entendue, la plus éclaircie, la plus constante : *tam illa perspecta, tam examinata, tam eliquata, tam certa sententia :* c'est non-seulement qu'on veut être heureux, mais encore qu'on ne veut que cela, et qu'on veut tout pour cela : *quod omnes homines beati esse volunt, idque unum ardentissimo amore appetunt, et propter hoc cætera quæcumque appetunt.* C'est, dit-il, ce que crie la vérité, c'est à quoi nous force la nature; *hoc veritas clamat, hoc natura compellit :* c'est ce qui ne peut nous être donné que par le seul créateur : *creator indidit hoc.* Ainsi quel que soit cet acte où l'on suppose qu'on voudrait pouvoir renoncer à la béatitude, si c'est un acte humain et véritable, on ne le peut faire que pour être heureux : ou le principe de saint Augustin est faux; ou on l'emporte contre la nature, contre la vérité, contre Dieu même.

Mais il parle, dites-vous sans cesse[2], d'un instinct *aveugle?* point du tout : écoutez-le bien : on ne peut pas, dit ce Père, désirer ce qu'on ne sait point : *nec quisquam potest appetere, quod omnino quid vel quale sit nescit :* on ne peut pas ignorer ce qu'on sait qu'on veut; et puisqu'on sait qu'on veut la vie bienheureuse : *nec potest nescire quid sit, quod velle se scit;* il s'ensuit que tout le monde connaît la vie bienheureuse : *sequitur ut omnes beatam vitam sciant.*

Vous répondez partout que cela est vrai de la béatitude naturelle, et non pas de la béatitude surnaturelle : mais qu'importe, puisqu'il demeure toujours véritable, selon le principe de saint Augustin, qu'on ne peut se désintéresser jusqu'au point de perdre dans un seul acte, quel qu'il soit, la volonté d'être heureux, pour laquelle on veut toutes choses? Saint Augustin passe plus outre : et comme il est impossible, selon la nature, de rien vouloir sans le vouloir pour être heureux, il est autant impossible à la charité de rien vouloir que pour jouir de Dieu, puisque la définition de la charité, « c'est d'être un mouvement pour en jouir » et en jouir pour lui-même : *motus animi ad* » *fruendum Deo propter ipsum*[3]. »

Vous vous tourmentez pour nous faire accroire que ce n'est pas la charité proprement dite, que saint Augustin veut ainsi définir[4] : vous errez; vous ne pouvez soutenir cette réponse, puisque vous ajoutez aussitôt après, que ce mot *frui propter se*, jouir de Dieu pour l'amour de lui, exclut tout égard vers nous. Mais saint Augustin retombe sur vous en vous disant : « Point du tout : au con- » traire; Dieu veut que nous l'aimions, non par » le désir qu'il a d'avoir de nous quelque chose, » mais afin que ceux qui l'aiment reçoivent de lui

1. *Max. des Saints, p.* 88, 90, 91. — 2. *Rom.*, XII. 1. — 3. *Exod.*, XXXII. 32. — 4. *Rom.*, IX. 3. — 5. *Heb.*, VI. 10. — 6. *Q. in Exod., lib.* III. *q.* 147, *tom.* III, *col.* 464; *Serm.*, LXXXVIII, *n.* 24; *tom.* V, *col.* 482; *Préf., n.* 147. — 7. *Chrys., Hom.* XVI. *in Ep. ad Rom., tom.* IX, *col.* 603 *et seq.* — 8. *III. Lettr., p.* 14.

1. *De Trinit., lib.* XIII, *cap.* VIII, *n.* 11; *tom.* VIII, *col.* 934 *et* 935. — 2. *I. Lett., p.* 14; *II. Lett., p.* 15, 16, *etc.* — 3. *De Doctr. christ., lib.* III, *cap.* X, *n.* 16; *tom.* III, *col.* 50. — 4. *Resp. ad.* Sum., *p.* 32, 33.

» le bien et la récompense éternelle, qui n'est » autre que celui qu'ils aiment : *non ut sibi aliquid, sed ut eis quid diligunt æternum præmium conferatur, hoc est ipse quem diligunt*[1]. » Tel est donc le dessein de Dieu quand il nous inspire la charité : telle est sa fin, à laquelle si nous manquons à nous conformer, dans quelque acte que ce soit, la charité n'y est pas.

Cent passages de saint Augustin prouveraient cette vérité : vous le savez; mais que servirait de vous prouver ce que vous avouez vous-même? c'est vous-même qui nous assurez qu'on ne « doit » jamais être indifférent et sans désir sur le salut » éternel[2]. » Si l'on n'est jamais *sans ce désir*, on l'a toujours, on l'a en tout acte : et un peu après : « On n'a qu'à lire ce que j'ai dit de la né» cessité où nous sommes de nous aimer toujours » nous-mêmes : » *toujours;* c'est donc en tout acte, comme disait saint Augustin : et après : « Peut-on » s'aimer sans se désirer le souverain bien qui est » l'unique nécessaire? » et ailleurs[3] : « Saint Au» gustin suppose dans l'homme une tendance con» tinuelle à sa béatitude qui est la jouissance de » Dieu : et vous ajoutez qu'on n'en doit jamais » disconvenir. » Dites tant qu'il vous plaira : que c'est là une tendance indélibérée; elle en est donc d'autant plus inévitable. Vous la supposez continuelle, elle ne cesse donc dans aucun acte. Cette tendance continuelle selon vous, est une tendance à la jouissance de Dieu, au seul nécessaire, prenez-le comme vous voudrez : ou votre discours n'a aucun sens, ou c'est un point fixe qu'il n'est non plus possible à la charité de n'avoir point le désir de jouir de Dieu, qu'à la nature, de ne pas vouloir être bienheureuse, continuellement, en tout acte, sans interruption.

Ainsi vous vous combattez vous-même dans l'explication que vous donnez à vos suppositions impossibles. Vous supposez « qu'on y veut pouvoir » renoncer à la béatitude[4] : » mais comment concevez-vous qu'on veuille pouvoir ce qu'on sent dans cet acte même qu'on ne peut pas, et ce qui répugne à l'essence de la volonté par la nature, et à l'essence de la charité par la grâce? Moïse, saint Paul, saint François de Sales, tous ceux qui ont jamais fait les suppositions impossibles dont vous tirez de si fausses conséquences, ont su tous, en les faisant, qu'elles étaient impossibles : ils les ont faites dans une pleine sécurité qu'il n'en serait rien : *securus hoc dixit*. Malgré que vous en ayez, c'étaient là de pieux excès, comme les appelle saint Chrysostome[5] : vous ne deviez pas avoir oublié que saint Paul a confessé qu'il en avait souvent de tels : *Sive mente excedimus, Deo :* ni que David a reconnu de tels excès : *Ego dixi in excessu meo*. Je ne parle point ici des amoureuses extravagances, de l'ivresse, des sages folies que saint Bernard[6], et tant d'autres attribuent à la sainte Epouse; qu'un saint abbé de son temps attribue à Moïse et à saint Paul sans craindre de les offenser[7] : « *Audi sanctam insaniam : Dele me de libro* » *vitæ : audi Pauli insaniam : Optabam anathema* » *esse*. Ecoutez une sainte folie : Effacez-moi du » livre de vie; écoutez la folie de saint Paul : Je dé» sirais d'être anathème : telle était, continue-t-il, » l'ivresse des apôtres après la descente du Saint» Esprit. » Il ne vous était pas permis d'oublier ces grands témoignages, pour me reprocher cent fois d'avoir admis de pieux excès ou d'amoureuses folies. De tels actes sont grands ou méritoires : grands, parce qu'ils ne conviennent qu'aux plus grandes âmes; méritoires, puisqu'ils partent d'une charité si grande, et pour ainsi dire si excessive, qu'elle ne peut être expliquée que par ces excès. Ne raffinez plus sur le mot de velléité, dont je ne me sers, après Photius, que pour faire voir que les actes dont il s'agit n'ont rien de régulier, ni d'achevé ou de complet en qualité d'actes, puisqu'on ne peut jamais les avoir ni les exercer, sans d'un côté paraître exclure la béatitude, et de l'autre la renfermer en effet. Défaites-vous donc, je vous en conjure, de ces vains raisonnements[1] : « On peut bien désirer la possibilité d'une chose » impossible en d'autres matières : mais désirer » de vouloir ce qu'il est absolument impossible » même de vouloir ni de désirer de vouloir en » aucun sens, c'est ne rien vouloir; c'est extrava» guer. » Ce n'est pas ainsi qu'il faut entendre les excès et les transports. Quand on veut vouloir l'impossible connu comme tel, on veut vouloir en effet des contradictions inexplicables : en cela vous avez raison : mais quand vous voulez trouver dans de tels actes, la séparation de la charité d'avec le désir d'union, et d'avec la béatitude, vous combattez saint Augustin; vous combattez tout ensemble et la nature et la grâce; vous combattez ceux que vous louez, c'est-à-dire, saint Paul et Moïse, qui savaient bien qu'ils proposaient l'impossible : qui sacrifiant s'il eût pu se faire, ce qu'ils désiraient, le désiraient dans le temps et dans l'acte même où ils le sacrifiaient. Vous vous combattez vous-même, et vous ne voulez qu'éblouir le monde; ce qu'apparemment vous ne voudriez pas si vous ne vous étiez ébloui vous-même le premier, par votre spécieuse dialectique.

X. *Sur les interprétations de saint Grégoire de Nazianze et de saint Chrysostome.* — Au surplus, il faut toujours vous souvenir qu'on ne vous accorde, ni que saint Jean Chrysostome ait cru que saint Paul prétendît être séparé de Dieu et de Jésus-Christ, ni que tous les autres Pères fussent d'accord avec lui de la séparation qu'il admettait. On vous a fait voir que saint Paul, en suivant même l'interprétation de saint Chrysostome, désirait dans son anathème d'être séparé, « non pas de la com» pagnie du Père céleste, mais des biens qui l'ac» compagnent[2] : il voulait, il attendait cette com» pagnie : συνουσίαν[3] : il désirait Jésus-Christ, » c'est-à-dire de le posséder. Vous dites que ces paroles sont contraires à celles de saint Paul; ce sont pourtant celles que saint Chrysostome attribue à cet apôtre. Vous vous trompez donc manifestement de faire avouer à saint Chrysostome que saint Paul voulût souffrir « loin de Dieu, toutes les peines de l'enfer[4]. » Saint Paul ne désirait pas d'être loin de Dieu, puisqu'il en attendait la com-

1. *De Doctr. christ., lib.* I, *cap* XXIX, *n.* 30; *idem, col.* 14. — 2. *Inst. past., n.* 11. — 3. *Ibid., n.* 20. — 4. *III. Lett., p.* 14. — 5. *Homil.* XV *et* XVI *ad Rom., ubi sup.* — 6. *In Cant., serm.* VII, LXXIII, *etc.* — 7. *Guill. S. Theod., de nat. et dign. amoris, cap.* III, *n.* 6; *int. Op. S. Bern., tom.* II, *col.* 245.

1. *III. Lett., p.* 14. — 2. *Hom.* XV *ad Rom.* — 3. *Hom.* XVI; *ubi sup.* — 4. *Max. des Saints, p.* 27.

pagnie, συνουσίαν. Il n'avait garde de consentir, comme vous dites, « à souffrir toutes les peines de » l'enfer, » puisque, parmi ces peines, les plus douloureuses et les plus extrêmes sont celles qui suivent la privation de l'amour, auquel c'est un blasphème de faire renoncer saint Paul. Ainsi vous excédez en tout. La privation dont parle saint Chrysostome, regardait certaines choses extérieures, que ce Père n'explique pas non plus que l'apôtre : d'ailleurs il est bien certain que saint Chrysostome ne connaissait point ce sacrifice absolu que vous enseignez, où l'impossible devenait réel : on vous a dit toutes ces choses[1], sans que vous ayez seulement tenté de répondre aux plus décisives ; et vous allez devant vous, comme si des réponses si graves n'avaient pas dû vous arrêter tout court.

Quant à l'autre partie de la réponse, qui consistait à vous dire que tous les Pères n'étaient pas du sentiment de saint Chrysostome, pas même en le réduisant au point qu'on vient de voir, vous faites semblant d'y répondre, mais c'est toujours en dissimulant la difficulté. On vous avait représenté que vous abusiez de saint Grégoire de Nazianze[2], puisqu'au lieu qu'il avait dit « que saint » Paul avait voulu souffrir quelque chose comme » un impie, vous aviez supprimé ce mot *quelque » chose* qui fait tout le dénouement. » Mais, dites-vous[3], « ne voyez-vous pas que τί (quelque chose) » n'est qu'un terme indéfini et suspendu, qui ne » signifie qu'en tant qu'il est déterminé par la » suite? mais la suite, continuez-vous, le déter- » mine à mon sens. C'est que saint Paul veut » souffrir quelque chose comme un impie. » Voilà votre réponse et vos propres mots. Quand votre conséquence serait légitime, vous était-il permis de supprimer dans la version, le mot d'où la solution dépendait? Mais d'ailleurs on vous a fait voir que souffrir quelque chose *comme un impie*, n'était pas la peine éternelle : que Jésus-Christ avait été condamné *comme un impie*, puisqu'il avait été condamné pour s'être fait Dieu et fils de Dieu, ce qu'on voulait qu'il ne fût pas : qu'aussi le pontife en le condamnant, s'était écrié : *Il a blasphémé*, et avait déchiré ses vêtements, comme frappé de l'horreur d'une impiété manifeste; qu'il avait été rangé parmi les scélérats, comme porte l'Evangile[4] après Isaïe; que c'était en cette manière, selon saint Grégoire de Nazianze après saint Paul[5], qu'il avait été pour nous exécration et malédiction : *maledictum :* que si c'était peu de chose à un apôtre de souffrir la mort, on ne pouvait pas compter pour peu de chose d'être en exécration avec Jésus-Christ crucifié comme un scélérat et comme un blasphémateur : que saint Jérôme avait manifestement pris ce sens de saint Grégoire de Nazianze, en disant : « *Pro fratrum salute anathema esse cu- » pit; imitari volens Dominum suum, qui pro nobis » factus est maledictio*[6] : il désire d'être anathème » pour ses frères, voulant imiter Jésus-Christ, qui » n'étant point malédiction, a été fait malédiction » pour nous. » On vous a dit toutes ces choses[7] ; on a prévenu toutes vos objections : cependant vous voulez toujours penser que saint Grégoire de Nazianze est dans votre sens : comme si dans le cas que vous supposez qu'il eût voulu exprimer les peines éternelles, il n'eût rien eu de plus fort pour les faire entendre que le désir de souffrir *quelque chose*, en y ajoutant même de le souffrir comme impie et comme condamné aux derniers supplices en cette qualité : pendant qu'on voit au contraire qu'il ne s'est servi d'un terme qui serait si faible pour exprimer les éternelles rigueurs de l'enfer, que pour en ôter l'idée.

XI. *Embrouillement de questions inutiles.* — Vos questions sur cette matière m'étonnent. « La sup- » position qu'on nomme impossible ne l'est pas, » dites-vous, à la rigueur : Dieu ne doit rien à » personne : il ne doit en rigueur ni la persévé- » rance à la mort, ni la vie éternelle après la mort[1]. » Il ne doit pas même à notre âme de la faire » exister après cette vie : il pourrait la laisser re- » tomber dans son néant comme par son propre » poids. » Il pourrait réduire les hommes à l'état de pure nature, où ils seraient sans aucune destination à la vie éternelle : il les pourrait réduire au-dessous même de cet état, en faisant les âmes mortelles : il aurait pu nous créer comme les païens, comme un Socrate, comme un Epictète, comme cent autres qui sont morts ou pour la vertu ou pour la patrie, ou même pour se dérober à une douleur insupportable, sans se proposer une éternelle béatitude : ajoutez si vous voulez : Dieu pourrait envoyer une âme juste et sainte dans les supplices éternels, et la rendre malheureuse : il pourrait du moins, pendant qu'elle serait en état de grâce, lui révéler sa réprobation : devrait-elle pour cela cesser d'aimer? Voilà de quoi vous remplissez maintenant vos livres, et où vous paraissez avoir mis la défense de votre cause. Mais à quoi servent ces vaines demandes, si ce n'est à faire perdre de vue le point de la question? Tout se résout en un seul mot. Moïse et saint Paul formaient leurs désirs par impossible sur l'état présent où Dieu nous avait mis par Jésus-Christ; c'est de Jésus-Christ que saint Paul voulait être anathème : *anathema à Christo :* c'est du livre de la vie éternelle que Moïse voulait être exclu dans l'interprétation que vous suivez. Ils ne songeaient ni à l'état de pure nature, ni à celui où une âme *immortelle de sa nature*, comme l'appelle saint Augustin, retomberait dans le néant *de son propre poids :* ils songeaient encore moins à l'état où était un Socrate, un Epictète, un Marc-Aurèle, « sans testament, » sans promesses, sans Christ en ce monde : » ils songeaient encore moins à l'état où Dieu leur eût révélé leur damnation. Si selon vous, pour faire un acte d'amour pur, il faut retourner en esprit à tous ces états, la première chose qu'il faudra faire sera d'oublier qu'on a un Sauveur. Il faudrait même oublier qu'on a un Dieu, qui gouverne les choses humaines; qui connaît dans le fond des cœurs si l'on aime ou non; qui punit et qui récompense : il faudrait, dans le temps qu'on aime Dieu, séparer de lui tous ces attributs, le regarder

1. *Préf.*, *n.* 148, 149, 150, 151. — 2. *Préf.*, *n.* 146; *Inst. past.*, *n.* 20; *Greg. Naz.*, *orat.* I, *p.* 24. — 3. *III. Lett.*, *p.* 17. — 4. *Marc.*, XV. 78; *Luc.*, XXII, 37. — 5. *Gal.*, III, 13; *Greg. Naz.*, *orat.* XXXVI. — 6. *In Zach.*, *lib.* III, *cap.* XIV, *ad* ỳ. 11; *tom.* III, *col.* 1798. — 7. *Préf.*, *n.* 156.

1. *Max. des Saints*, *p.* 85, 86; *Opposit.*, *p.* 14, 15, 16, 17, 29, *etc.*; *II. Lett. à M. de Paris*, *p.* 26, 27; *Lett. III*, *p.* 5, *etc.*; *II. Lett. à M. de Meaux*, *p.* 38; *III. Lett.*, *p.* 9, 10.

comme un Dieu qui ne sait et ne fait ni bien ni mal, qu'il faudrait néanmoins servir à cause de l'excellence de sa nature parfaite, comme disaient les épicuriens chez Diogène Laerce. Il faudrait même le mettre au-dessous du dieu d'Epicure, puisque celui-ci, non content de sa parfaite indifférence pour le bien et pour le mal, « prendrait » plaisir selon vous à rendre éternellement mal» heureux ceux-là mêmes qui l'aimeraient[1]. » Voilà toutes les questions, ou métaphysiques, ou raffinées au-dessus de toute métaphysique, par où il faudrait faire passer une âme simple pour produire un acte de pur amour. Quoique toutes ces choses soient impossibles, ou absolument, ou du moins dans l'état présent où nous sommes, il les faudrait supposer pour ne fonder son amour que sur la perfection de Dieu, en oubliant tout le rapport qu'il veut bien avoir avec nous. Car encore qu'on reconnaisse que ces choses ne se peuvent pas séparer réellement, surtout dans l'état présent, la perfection, Monseigneur, où vous aspirez par ces suppositions, c'est d'en séparer les motifs, du moins dans l'acte d'amour où l'on fait ces suppositions, en sorte non-seulement qu'on n'y songe point à vouloir s'unir avec Dieu; mais encore que l'on conclue qu'il ne sert de rien pour aimer, d'avoir un Dieu bienfaisant en tant de manières, ni d'avoir un Christ en qui il nous a donné toutes choses : plus on pourra éloigner de la pensée ces vérités de la foi, plus l'amour sera désintéressé et pur : et si l'on pouvait tout oublier, excepté seulement qu'on est, sans penser même qu'on est chrétien, ce serait le comble de la perfection, puisqu'alors les bienfaits de Dieu passés, présents et futurs n'entreraient en aucune sorte dans notre amour. Que si cet oubli est un crime, si le seul exemple de saint Paul nous démontre que le souvenir de Jésus et de Christ ne peut être trop continu et trop vif, c'est une erreur trop insupportable de mettre la perfection à séparer ces motifs, quoique seconds, d'avec les premiers, et d'en former l'habitude. Voilà néanmoins où vous induisez les âmes prétendues parfaites : voilà de quoi vous les nourrissez : voilà maintenant où vous mettez le fort de la dispute; et ce sont de ces questions que vous voudriez pouvoir occuper l'Eglise romaine.

Qu'on ne croie point que ce soient ici de vaines exagérations. Avouez que, selon vos principes, l'état le plus parfait de l'amour est d'en séparer tous les motifs qu'on vient de voir : moins ces motifs influeront dans l'amour, plus il sera parfait et pur : il serait donc à souhaiter qu'on les oubliât, afin qu'ils n'eussent non plus d'influence que s'ils n'étaient point. Vous ne sauriez remédier à cette funeste conséquence, qu'en supposant avec moi, contre vos principes, que dans toutes les suppositions impossibles, à quelques excès qu'on les porte, on ressent en sa conscience qu'il n'en est rien, qu'il n'en peut rien être, qu'on est dans une parfaite et entière sécurité au fond de son cœur contre toutes ces suppositions, et que ce serait une erreur impie et un vrai désespoir de n'y être pas : d'où il s'ensuit, comme on vient de voir, qu'on ne cesse jamais dans le fond, de vouloir être avec Jésus-Christ, dans les actes mêmes où l'on souhaiterait d'en être anathème par supposition impossible et ressentie comme telle.

XII. *Sur la résolution terrible attribuée à saint François de Sales, et sur la réponse de mort.* — Si vous m'objectez après cela, comme vous faites sans cesse : que devient donc *la conviction apparente*, que *devient l'impression involontaire* de désespoir et cette *terrible résolution* que j'approuve qu'on ait attribuée à saint François de Sales[1]? Avant, Monseigneur, que de me faire ces demandes, commencez par vous accorder vous-même avec la vérité : reconnaissez que prendre les choses au sens que vous les prenez dans ce saint, c'est en faire non-seulement un désespéré, mais encore un hérétique et un impie : c'est, dis-je, en faire un impie et un désespéré, que de lui attribuer la moindre croyance que ces suppositions impossibles fussent véritables. Je vous ai dit plus d'une fois[2], que si vous n'eussiez mis que dans une imagination affectée et mélancolique, telle que le saint la reconnaît en lui-même durant cet état, une impression involontaire de désespoir, je ne vous en aurais jamais repris : car l'imagination peut être livrée à cette espèce de maladie : mais que de la mettre, comme vous faites, dans un acte réfléchi, et de l'y mettre invincible; d'y mettre un sacrifice absolu, et un acquiescement à sa juste condamnation de la part de Dieu; en quelque sens qu'on le mette dans la partie haute de l'âme, et qui seule peut offrir à Dieu ce qu'on appelle un sacrifice, c'est y mettre un vrai désespoir. Pour la conviction *apparente* n'en parlons jamais : c'est vous seul qui l'admettez, c'est votre erreur, qu'il faudrait non point excuser par de nouveaux embarras, mais désavouer nettement, si vous vouliez édifier l'Eglise. Quant à la *terrible résolution* que vous ne pouvez trouver sans ce *sacrifice absolu de l'amour naturel et délibéré de la béatitude formelle*[3]; on ne comprend rien dans ce vain amas de paroles : vous devriez montrer que le saint, que vous appelez en témoignage, ait jamais parlé d'un tel sacrifice, ou que quelqu'autre s'en soit servi : autrement nous rejetterons votre sentiment par le seul titre de sa nouveauté.

Pour nous, sans nous jeter dans le labyrinthe où vous vous perdez, nous vous disons nettement en quoi consistait cette résolution terrible, qu'ont supposée dans le saint les écrivains de sa vie; il est terrible, en effet, d'avoir toujours à combattre une noire mélancolie, qui ne vous met dans la fantaisie que condamnation, sans qu'on croie pouvoir s'en défaire. Quelque assurance qu'on ait au dedans qu'on suppose faux, en supposant qu'on cesse d'aimer en l'autre vie, sans avoir cessé d'aimer en celle-ci; il ne laisse pas d'être terrible de se laisser infester l'imagination de cette funeste image de sa perte. Dans cet état importun, dans une tentation si opiniâtre, c'est une faible consolation d'être obligé, pour s'en délivrer, d'en venir jusqu'à dire : Pourquoi me troublez-vous mon âme? Folle et aveugle imagination, qui semblez me devoir tourmenter sans fin, quand ce que je sens non-seulement impossible, mais encore in-

1. *Max. des Saints*, p. 11.

1. *III. Lett. à M. de Meaux*, p. 31; *IV. Lett.*, p. 37. — 2. *Préf.*, n. 17; *Troisième écrit*, n. 13 et 14. — 3. *I. Lett.*, p. 32.

sensé, serait véritable, ce qui n'est ni ne peut être, il faudrait toujours aimer Dieu jusqu'à la fin de sa vie. Cet état est pénible, je l'avoue : mais aussi reconnaissez qu'il n'y a point là de sacrifice absolu : il n'y a point d'acquiescement à sa juste condamnation de la part de Dieu; et sans enseigner ces excès si pernicieux en eux-mêmes, et qui couvrent des conséquences encore plus pernicieuses, on a parfaitement expliqué tout ce qui regarde saint François de Sales.

Mais quand vous me faites dire[1] que la réponse *de mort* qu'il portait empreinte en lui-même, était une réponse de mort éternelle, permettez-moi de le dire, puisque la vérité m'y contraint; vous m'imposez manifestement : quand je l'aurais dit cent fois, cent fois il faudrait me dédire, et effacer ce blasphême avec un torrent de larmes. Mais vous me justifiez vous-même : vous ne niez pas ce que porte mon troisième Ecrit[2], que la réponse de mort, dans le passage de saint Paul dont je me sers, ne regarde la mort temporelle : la chose est claire. Vous avouez qu'en effet le saint était en cet état, et qu'il croyait à chaque moment aller mourir de mort subite : c'est lui-même qui le raconte, et j'en ai rapporté les lettres[3], que vous avez reconnues : j'ai donc trouvé au pied de la lettre, la réponse de mort assurée, sans être complice de vos erreurs, et il n'y a qu'à relire mon troisième Ecrit pour en voir la conviction en moins d'un quart-d'heure.

XIII. *Sur le sacrifice absolu de l'amour naturel.* — Vous avez peine à souffrir que je trouve si peu terrible le sacrifice d'un amour naturel : eh! « quoi, » me dites-vous[4], comptez-vous pour rien tous les » sacrifices qui ne tombent que sur nos affections » naturelles? qu'est-ce donc qu'on peut sacrifier à » Dieu de plus douloureux, et qui coupe plus dans » le vif, que la suppression de tous nos désirs na» turels? si le sacrifice de l'amitié pour un père, » pour un époux, pour un ami, est si douloureux; » si celui de certaines consolations passagères est » si amer et si terrible, que devons-nous penser de » celui d'un attachement naturel et innocent à la » consolation qu'on tire d'un bonheur suprême? » Voilà du moins votre objection dans toute sa force, et par vos propres paroles. Vous prouvez, Monseigneur, parfaitement, par un discours si poli, que vous êtes riche en expressions et en éloquence; mais pour l'état de la question, à ce coup visiblement vous le détournez : car le voici tout entier dans l'un des endroits que vous rapportez de ma Préface[5]. Vous croyez que ce sacrifice d'amour naturel est celui que saint Grégoire de Nazianze trouvait si grand et si hardi dans saint Paul. Mais, vous ai-je dit[6], « c'est justement le contraire qu'il » faudrait conclure, puisqu'il n'y a rien de moins » étonnant ni de moins hardi pour un saint Paul, » que de rejeter un désir naturel de la récompense » éternelle. C'est sans doute la moindre chose que » les hommes les plus vulgaires puissent sacrifier » au salut de leurs frères, et la moindre chose » aussi que les fidèles pussent présumer d'un si » grand apôtre. » Le raisonnement est démonstratif. Saint Paul était parfait entre les parfaits, lorsqu'il désirait d'être anathème pour ses frères; et quand vous auriez montré qu'il eût jamais eu besoin de cet amour naturel autant qu'innocent de l'éternelle béatitude, dont nous ne voyons dans ses écrits aucun vestige; puisqu'il ne convient selon vous qu'aux imparfaits, il y avait longtemps que le sacrifice en était fait par cet apôtre : ainsi, selon vous-même, il ne pouvait plus s'agir de ce sacrifice. J'en dis autant de Moïse, qui sans doute était sorti de l'état d'imperfection, lorsqu'en figure de Jésus-Christ il fut le médiateur entre Dieu et le peuple, et qu'il dit : Ou pardonnez-leur, ou effacez-moi du livre de vie. Que servait alors l'amour naturel de l'éternelle béatitude, à des hommes à qui la foi la rendait d'ailleurs si présente et si familière, et qui devaient être si fort au-dessus même des petites douceurs, des petites consolations de la dévotion sensible? Concluez donc, si vous voulez, contre saint Grégoire de Nazianze avec saint Chrysostome, que c'était à la gloire même éternelle? dans un certain sens, que songeait saint Paul, par supposition impossible; et que c'était là un excès d'amour digne d'un apôtre, puisqu'on ne pouvait l'exprimer que par une si forte exagération. Dites-en autant de Moïse, je suis avec vous; mais de nous figurer tant de perfection à sacrifier un amour naturel de la béatitude, dont personne n'a jamais senti la privation, ni n'a tâché de le combattre; c'est une chimère qu'avec toute votre éloquence, vous ne mettrez jamais dans l'esprit des hommes.

Que si vous renfermez cette perfection non pas dans le sacrifice conditionnel, mais dans le sacrifice absolu, c'est ce qui achève votre conviction. Car où prenez-vous ce sacrifice absolu? est-ce dans saint Chrysostome, qui décide si clairement que saint Paul ne se proposait cet anathème que sous cette condition, *s'il était possible?* est-ce de saint Paul ou de Moïse, qui savaient bien en leur conscience que ce qu'ils disaient était impossible? est-ce peut-être de saint Clément d'Alexandrie ou des autres saints, qui tous sans exception, dans la préférence qu'ils ont donnée à la charité sur le salut même, n'ont jamais manqué d'ajouter la condition ou la clause, *s'il était possible de les séparer.* J'interpelle ici votre bonne foi de reconnaître cette vérité. Je sais que vous l'avouerez, et qu'on ne peut la nier. Ce sont donc là des sentiments d'un pieux excès; ce sont des expressions exagératives d'un amour sans bornes, mais non pas des sacrifices absolus. Ces sacrifices absolus, que vous vantez tant, ne se trouvent chez aucun auteur que chez vous, où il les faudrait effacer, et non pas leur chercher un vain appui. C'est là votre idée particulière, que vous ne pouvez défendre avec tant d'attache, ni en faire votre idole et le cher objet de votre plus parfaite spiritualité, qu'à cause qu'elle sert d'excuse aux sacrifices extrêmes des mystiques dont vous prenez adroitement la cause en main.

XIV. *Ce qu'emportent précisément ces suppositions impossibles : consentement unanime de l'Ecole.* — Otez-leur donc cet appui fragile que vous leur cherchez, contre l'Ecriture, contre les Pères, contre la nature, contre vous-même. Cessez de séparer d'avec les actes humains, le motif de la

1. *IV. Lett. à M. de Meaux, p.* 37. — 2. *Div. Ecrits ou Mém., III. Ecrit, n.* 22. — 3. *Idem, n.* 15 *et* 16. — 4. *I. Lett., p.* 35. — 5. *Idem, p.* 36. *Préf, n.* 152. — 6. *Idem.*

béatitude, et d'avec les actes de charité, le désir de la jouissance et de l'union; c'est-à-dire de séparer de l'amour ce qui fait partie de son essence. Les suppositions impossibles peuvent faire voir que la charité aura un motif plus haut pour aimer Dieu, que celui de sa bonté bienfaisante envers nous, et de notre béatitude : ce motif sera l'excellence de la nature divine; mais elles ne font pas voir que ces motifs soient séparables : et c'est en cela qu'est votre erreur. L'Ecole, que vous alléguez sans jamais la vouloir entendre, en donnant à la charité deux sortes d'objets, les premiers et les seconds, arrange et ordonne ces objets : mais elle ne les sépare pas, comme vous le supposez. Il n'y a rien de plus net que cette distinction, que vous ne voulez pas entendre. J'en ai marqué les fondements dans les passages exprès de tant de docteurs[1]. Je vous ai montré dans saint Thomas, vingt endroits formels où parlant *ex professo*, comme on dit, de l'amour de charité, il met *parmi les raisons* d'aimer Dieu, qu'il « est tout le bien de l'homme, » l'objet et la cause de notre béatitude[2]. » J'ai mis dans notre parti saint Bonaventure, et vous-même vous en citez le passage[3], où il dit que « l'acte de » charité envers Dieu est de souhaiter qu'il soit le » souverain bien; » mais vous supprimez ce qu'il ajoute : qu'il appartient à la même charité « de » souhaiter et au prochain et à soi-même d'avoir ce » souverain bien par la grâce et par la gloire. » On vous a marqué dans Scot « les secondes rai- » sons objectives de la charité, » c'est-à-dire « la » bonté communicative et béatifiante de Dieu, » comme choses « inséparables du premier motif, » qui est l'excellence de la nature divine considérée » en elle-même[4]. » Pour en venir aux modernes, on vous a produit Suarez[5], c'est-à-dire l'un des premiers qui a introduit dans l'Ecole d'à présent l'opinion de Scot sur le motif essentiel de la charité; et néanmoins ce célèbre théologien, en établissant l'amour de Dieu *comme bienfaisant*, et par conséquent comme auteur de notre béatitude, l'établit comme un acte qui *est produit*, *elicitivè*, *par la charité*. On vous a fait voir la pratique constante des mystiques conformes sur ce sujet aux scolastiques[6]; et sans répondre à ces passages, sans faire seulement semblant de les voir, vous persistez à nous opposer l'Ecole, dont nous avons, comme vous le voyez, les maîtres pour nous : pendant que c'est vous-même, Monseigneur, vous-même qui en méprisez l'autorité. Rappelez l'endroit où après vous être opposé un raisonnement tiré de l'autorité de l'Ecole, vous avouez qu'elle est contre vous. *Ego verò non ita*[7] : je ne suis pas, dites-vous, de son sentiment : et vous ajoutez « que » vous n'avez point à résoudre cette objection : » *mihi minimè opus est objectionem solvere :* » elle ne me regarde pas : *hæc me nihil attinet :* c'est-à-dire, c'est bien à moi à presser les autres par l'autorité de l'Ecole; mais ce n'est pas à moi à m'y attacher : je la fais valoir contre mon adversaire; mais pour moi je ne prétends point m'y astreindre. Voilà comme vous savez flatter d'un côté, et de l'autre vous méprisez l'Ecole, et vos raisonnements n'ont point de règle.

XV. *Sur l'idée de la béatitude.* — Le faux les accompagne partout. On vous reproche d'avoir supposé qu'on aimerait autant Dieu « quand il » voudrait rendre éternellement malheureux ceux » qui l'aimeraient[1] : » vous répondez : « Je n'ai » entendu par rendre malheureux que tenir les » âmes pieuses par une fausse supposition, dans » des tourments éternels, comme il est porté dans » notre Article d'Issy. » C'est en quoi votre idée est fausse; et vous montrez clairement que vous ne savez pas définir la béatitude. Les âmes qui se proposent de souffrir, s'il était possible, éternellement, pour donner à Dieu un témoignage éternel de leur amour, ne croiraient pas en cet état être malheureuses, puisqu'elles mettraient leur bonheur comme les apôtres, à souffrir pour l'amour de lui. « On n'est jamais malheureux, dit saint » Augustin[2], quand on a ce qu'on veut, et qu'on » ne veut rien de mal. » Ainsi il y a contradiction, qu'on souhaite s'il était possible d'être privé de la gloire et de souffrir éternellement ce que Dieu voudrait, et qu'on s'estime malheureux en obtenant ce que l'on souhaite : autrement on tomberait dans l'absurdité tant rejetée par saint Augustin[3], qu'on serait malheureux en obtenant ce qu'on veut : c'est-à-dire, ce qui est le comble de l'absurdité, qu'on serait heureux malgré soi, ou qu'on serait malheureux, parce qu'on serait heureux.

Vous objectez que les philosophes, comme Socrate, ou les vertueux païens qui mouraient pour la vertu ou pour la patrie, ne songeaient pas à être heureux quand ils mouraient. Je ne vous reprocherai pas que vous avez oublié les sentiments de Socrate : car je ne veux pas me jeter dans les questions écartées, où vous tâchez vainement de nous détourner : mais ce que je ne puis dissimuler, vous oubliez votre saint Augustin; vous oubliez la vérité même qui lui disait, comme à vous, que l'homme qui va périr ne cesse de s'imaginer une espèce d'immortalité bienheureuse. Quand un homme se tue lui-même, dit ce Père, « pour évi- » ter des douleurs insupportables, il a dans l'opi- » nion, l'erreur d'une totale cessation d'être, mais » cependant il a dans le sens le désir naturel du » repos : *in opinione habet errorem omnimodæ de-* » *fectionis, in sensu autem naturale desiderium* » *quietis*[4]. » Ainsi on a toujours pour objet secret une subsistance éternelle, ou dans la mémoire des hommes, ce qui s'appelle la vie de la gloire, ou une autre espèce de vie dans le corps de la république, dont on est un membre qui se veut sauver dans son tout : quoi qu'il en soit, on n'a jamais en vue le pur néant; et on ne cesse de le revêtir, malgré qu'on en ait, de circonstances réelles qui nous y font établir un certain bonheur.

Vous dites que l'inclination « naturelle à la béa- » titude ne regarde qu'un contentement naturel et » passager[5]. » Nous sommes bien malheureux s'il vous faut apprendre que l'idée de la béatitude en-

1. *Inst. sur les états d'or., liv.* x, *n.* 29, *p.* 451. — 2. Summa doct., *n.* 8; *edit. p.* 237. *Cinq. écrit, n.* 9. — 3. *IV. Lett. à M. de Paris, p.* 41; *In* 3, *d.* 27, *a.* 2, *q.* 2. — 4. Summa doct., *idem, In* 3, *d.* 27, *q. un. n.* 1 *et* 20; *Rep. Par., d.* 27. *q. un., schol.* 2. *n.* 3. — 5. *Suar., de fid. spe, et car. tract.* 3, *disp.* 1. *Sect.* 2, *n.* 3, *ad* 2. — 6. *Cinq. Ecrit, n.* 10. — 7. *Resp. ad* Sum., *p.* 33.

1. *Max. des Saints, p.* 11. — 2. *De Trinit., lib.* XIII, *cap.* V, *n.* 8; *tom.* VIII, *col.* 932. — 3. *Epist.* CLV, *ol.* LII *ad Maced., tom.* II, *col.* 536. *De Trinit., lib.* XIII, *pass.* — 4. *De lib. Arbitr., lib.* III, *cap.* VIII, *n.* 23; *tom.* I, *col.* 619. — 5. *III. Lett. à M. de Meaux, p.* 16; *IV. Lett. p.* 15.

ferme en confusion l'amas de tout bien : par conséquent qu'elle est mise dans le cœur de l'homme pour y porter l'empreinte de Dieu : que c'est donc Dieu qu'on désire secrètement quand on désire d'être heureux : que la béatitude, je dis même la surnaturelle, ne peut faire autre chose en nous, que de remplir entièrement cette idée. Ne cherchez point à incidenter sur cette vérité constante, reçue de toute l'Ecole, que saint Augustin a prise dans l'Evangile autant que dans les lumières de l'éternelle vérité, et que vous seriez le premier à nous remettre devant les yeux, si vous n'aviez, il y a longtemps, tout sacrifié à la vanité de votre système.

Vous croyez nous embarrasser par cette demande[1] : « Veut-on glorifier Dieu pour être heu- » reux, ou bien veut-on être heureux pour glorifier » Dieu? » On vous répond en deux mots : ces deux choses sont inséparables : la gloire de Dieu est sans doute plus excellente en elle-même que la béatitude de l'homme; mais cela ne fait pas qu'on puisse séparer ces choses : d'autant plus qu'il est bien certain, par tous les docteurs, que Dieu, qui n'a besoin de rien pour lui-même, met sa gloire précisément dans notre utilité : nous vous avons dit que l'Ecole arrange bien ces motifs, en disant quel est le premier, et quel est le second; mais qu'elle ne les sépare pas : détruisez si vous pouvez cette distinction où consiste toute la doctrine que nous opposons à la vôtre. J'ajoute : vouloir être heureux, c'est confusément vouloir Dieu : vouloir Dieu, c'est distinctement vouloir être heureux. J'ai avancé cette vérité dès l'*Instruction sur les états d'oraison*[2] : combattez-la si vous pouvez; si vous ne pouvez, abandonnez votre vain système qu'elle renverse par le fondement.

XVI. *Sur les faussetés qu'on m'impose.* — Vous ne cessez de m'imposer à toutes les pages de vos écrits[3], que je détruis la définition de l'École, qui met Dieu considéré en lui-même, comme l'objet spécifique de la charité. Vous avouez toutefois, dans la troisième lettre que vous m'écrivez[4], que je distingue les objets de la charité premiers et seconds, et que j'établis l'excellence de la nature divine comme l'objet primitif et spécifique de la charité. Vous m'imposez donc, quand cent et cent fois vous m'imputez le contraire.

Mais j'ai dit, poursuivez-vous[5], que « si Dieu » n'était pas tout le bien de l'homme, il ne lui se- » rait pas la raison d'aimer. » Ce n'est pas moi qui l'ai dit; vous venez de voir que c'est saint Thomas : c'est lui seul que vous attaquez sous mon nom; c'est de lui précisément que sont ces paroles[6] : « Dieu sera à chacun toute la raison » d'aimer, parce qu'il est tout le bien de l'homme : » *Unicuique erit Deus tota ratio diligendi, eo quòd* » *Deus est totum hominis bonum.* » Ainsi, d'être notre bien et tout notre bien, c'est un motif essentiel de notre amour; il s'agit bien assurément de l'amour de la charité. Cette vérité est si constante, que saint Thomas la confirme en retournant la proposition de cette sorte[7] : « *Dato enim, per impos-* » *sibile, quòd Deus non esset totum hominis bonum,* » *non esset ei ratio diligendi :* Si Dieu n'était pas » tout le bien de l'homme, il ne lui serait pas la » raison d'aimer : » ainsi la raison d'aimer précise et formelle, selon saint Thomas, c'est d'être tout le bien de l'homme, puisque c'est là en effet ce qui absorbe et ce qui apaise tout son désir.

Quand vous concluez de là, que si Dieu n'était pas notre bien, il ne serait pas aimable, vous concluez contre saint Thomas; et de plus, vous concluez mal, puisqu'on ne pourrait manquer de trouver Dieu aimable par sa perfection, quand même on ne penserait pas distinctement qu'il est encore aimable en communiquant sa béatitude : ce qui même est une partie de sa perfection. N'est-ce pas une partie de la perfection de Dieu d'être libéral, bienfaisant, miséricordieux, auteur de tout bien? Y a-t-il quelqu'un qui n'enferme pas ces attributs dans l'idée de l'être parfait? Il est vrai que si l'on pouvait séparer la perfection de l'être divin d'avec l'infinie bonté par laquelle il se communique, la perfection tiendrait toujours le premier lieu dans l'amour. Mais à quoi servent ces subtilités? Vous séparez, Monseigneur, l'inséparable : vous mettez la perfection et la pratique de la piété dans des pointilles : nul n'aime Dieu comme bienfaisant, qu'il ne l'aime en même temps comme parfait, et jamais je n'ai cessé de vous dire que l'idée de la perfection est la première qui vient quand on pense à Dieu.

XVII. *Sur la différence de l'espérance d'avec la charité.* — Vous dites, et c'est ici votre grand argument, que ce sentiment est commun à la charité et à l'espérance; puisque l'espérance, aussi bien que la charité, suppose que Dieu est parfait, et que s'il ne l'était pas, on ne pourrait le regarder comme l'objet de l'espérance, non plus que de l'amour. Ainsi, dites-vous, je confonds ces deux vertus. C'est ce que vous répétez mille fois dans la réponse au *Summa,* et c'est l'argument qui règne dans la troisième lettre que vous m'adressez[1].

Saint Thomas y a donné une solution que j'ai rapportée[2], et que vous tâchez de réfuter. « Il est » vrai, dit ce saint docteur[3], que la charité et l'es- » pérance ont le même bien pour objet : mais la » charité emporte une union avec ce bien, et l'es- » pérance en emporte un certain éloignement : et » de là vient que la charité ne regarde pas ce bien » comme difficile, ainsi que fait l'espérance, parce » que ce qui est déjà uni n'est plus difficile. »

Vous n'ignorez pas cette solution, puisque vous la rapportez[4], et que vous l'attaquez de toutes vos forces; mais sans dire une seule fois que je l'ai prise de mot à mot de saint Thomas.

Vous ne pouvez, dites-vous[5], vous étonner assez de cette réponse ; et « ce qui vous y paraît le plus » fâcheux, c'est, me dites-vous[6], que je veux réa- » liser la distinction de ces deux vertus par leurs » effets, au lieu de la chercher comme l'Ecole, dans » leurs objets essentiels. » Un peu au-dessus : « Il » n'est pas question de caractériser les vertus par » leurs effets, mais par leur nature propre et par » leurs objets[7]. » Je vois bien que cela vous fâche,

1. *III. Lett. à M. de Meaux.* — 2. *Inst. sur les états d'or., liv.* x, *n.* 29, *p.* 453. — 3. *Resp. ad* Sum. doct., *p.* 3, *etc., passim.* — 4. *III. Lett., p.* 5 *et* 8, *etc.* — 5. *Inst. sur les états d'or., liv.* x, *n.* 29; *III. Lett. à M. de Meaux, p.* 4, *etc.*; 13e *Resp. ad* Sum. doct., *p.* 5. — 6. 2. 2, *q.* 26, *art.* 13, *ad* 3. — 7. 2. 2, *q.* 26, *art.* 13, *ad* 3.

1. *III. Lett., p.* 5, 6, 7, 22, 23, 24, 25, *etc.* — 2. *Cinq. Ecrit. n.* 12. — 3. 2. 2, *q.* 23, *a.* 6, *ad* 3. — 4. *III. Lett., p.* 22. — 5. *Idem.* — 6. *Ibid., p.* 25. — 7. *Ibid., p.* 24.

de trouver dans saint Thomas une solution si précise à votre grand argument : mais avouez du moins de bonne foi, que c'est encore sous mon nom que vous attaquez ce grand docteur. Si vous ne voulez pas vous en tenir à sa décision, que direz-vous à sa raison et à ses principes? N'est-ce pas bien caractériser les vertus, et les bien définir par leurs objets, que de les définir par la manière différente dont elles s'y portent? N'est-ce pas une différence assez essentielle entre l'amour de charité et l'espérance, que l'une regarde Dieu comme uni, et l'autre comme absent? Qu'y a-t-il de plus essentiel et de plus propre à l'amour, que d'être unissant? et qu'y a-t-il de plus essentiel et de plus propre à l'espérance que de supposer que le bien qu'on cherche n'est pas uni, qu'il est absent et éloigné? C'est par là que l'amour divin est justifiant, et que l'espérance ne l'est pas, parce que l'un est unissant et l'autre non. C'est pour cela que saint Paul a dit que la charité *ne se perd jamais, nunquam excidit*[1], et que dans le ciel où la foi s'évanouit, où l'espérance n'est plus, l'amour divin subsiste toujours : de sorte que, par lui-même et de sa nature, il est toujours unissant dans cette vie et dans l'autre. Vous vous débattez en vain : il n'est pas possible d'établir entre ces vertus une différence plus profonde et plus radicale ; ainsi votre grand argument est par terre, non-seulement par l'autorité de saint Thomas, mais encore par la conséquence de ses principes démonstratifs.

A cela vous nous opposez une autre distinction, que met saint Thomas entre l'espérance et la charité, en ce que l'une, qui est l'espérance, veut *qu'il lui revienne* quelque chose du côté de Dieu, au lieu que la charité ne demande rien de semblable : *non vult ut sibi aliquid ex Deo proveniat*[2]. Parlons, Monseigneur, de bonne foi : voulez-vous qu'il ne revienne pas même à la charité du côté de Dieu, de lui être unie ; de vivre avec lui dans une sainte amitié, dans une éternelle correspondance? c'est ce que vous n'oseriez dire ; et vous oserez encore moins le faire dire à saint Thomas, qui ne cesse de réfuter une telle erreur : mais cela suffit pour concilier ce saint docteur avec lui-même ; et en lui faisant avouer ce qu'il vient de dire, que la charité embrasse Dieu comme un bien qui lui est uni, lui faire reconnaître en même temps qu'en effet il ne lui revient du côté de Dieu aucun autre bien que lui-même.

XVIII. *Sur les motifs de la charité proposés dans l'Evangile et sur la fausse dialectique qui les veut séparer.* — Après cela quand vous m'objectez que ces motifs *qu'on nomme seconds,* dès qu'ils ne sont pas « les premiers, ne peuvent être qu'accidentels, et qu'on les pourrait supprimer[3] : » vous vous laissez enserrer dans les lacets d'une fausse dialectique. Où prenez-vous cette règle, qu'on ne puisse avoir dans un même acte, différents motifs subordonnés l'un à l'autre, sans que pour cela ils soient inséparables : mais surtout peut-on les regarder comme inséparables quand ils se touchent d'aussi près que font l'idée de l'être parfait en lui-même, et celle de l'être communicatif et bienfaisant? Laissons pourtant ces subtilités : venons au principe de la révélation, et aux pratiques solides de la piété, telles que l'Ecriture nous les représente. Voici le principe des principes : c'est par les propres paroles du commandement de l'amour de Dieu qu'il faut unir ou séparer les motifs qui nous y portent. Dieu nous commande de l'aimer, non-seulement à cause de ce qu'il est en lui-même, mais encore à cause de ce qu'il nous est. « Ecoute Israël, le Seigneur notre Dieu est un seul » Seigneur : tu aimeras le Seigneur ton Dieu[1] : » et il en rapporte ce motif ; « afin que tu sois heureux : » *ut bene sit tibi :* » et le reste, que nous avons tant de fois remarqué ailleurs, qu'il n'est plus besoin de le répéter. Voilà donc, dans le précepte de l'amour de Dieu, la source de l'union des motifs que je vous propose. Si le motif d'être heureux était étranger à l'amour, Jésus-Christ aurait-il souffert à celui qui en récite le précepte, d'y donner pour fin le désir de posséder la vie éternelle, en lui disant : « Maître, que ferai-je pour avoir la » vie éternelle[2]? » au lieu d'approuver ce désir, en lui répondant, comme il fait : « *Hoc fac et vives :* Faites cela et vous vivrez ; » ne l'aurait-il pas repris de vouloir aimer pour avoir la vie? Avouez la vérité, Monseigneur, combien de fois diriez-vous à qui vous ferait une semblable réponse, qu'il ne connaît pas le vrai motif de l'amour? Vous vous croiriez obligé de le renvoyer à l'autorité de l'Ecole : et moi je vous ai fait voir, par les témoignages contextes de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Scot, de Suarez, en un mot, de toute l'Ecole, que vous vantez sans la suivre, comme on vient de voir : je vous ai, dis-je, fait voir par ces témoignages, et je ne puis assez le répéter, que l'Ecole arrange ces motifs entre eux sans les séparer l'un de l'autre : je vous montre que dans la pratique il ne les faut point séparer, et que les saints, les docteurs, les spirituels n'ont jamais pensé, n'ont jamais agi autrement, ni même ne l'ont pu faire : et vous croyez décider cette question par des minuties de dialectique ; comme si c'était une règle, que tout ce qui n'est pas l'essence fût un accident séparable, et qu'il n'y eût pas entre les deux, des propriétés que la logique, où vous mettez votre confiance, appelle essentielles et inséparables.

XIX. *Que ce seul point renferme la décision du tout.* — Je m'attache à ce point dans cette lettre, parce que c'est le point décisif. C'est l'envie de séparer ces motifs que Dieu a unis, qui vous a fait rechercher tous les prodiges que vous trouvez seul dans les suppositions impossibles : c'est, dis-je, ce qui vous y fait rechercher une charité séparée du motif essentiel de la béatitude, et de celui de posséder Dieu. C'est ce qui vous a fait trouver étrange qu'un Moïse, qu'un saint Paul, en faisant ces suppositions, les fissent avec une pleine sécurité. Vous ne voulez pas qu'on assure qu'ils étaient bien certains de n'y rien perdre ; mais au contraire, *d'y assurer leur béatitude.* Vous poussez vos raisonnements jusqu'à dire que « cet acte, loin d'être » digne d'un saint Paul et d'un Moïse, serait le » comble de l'hypocrisie : où ces grands hommes » seraient semblables à un enfant qui n'aurait au» cune peine à offrir son jouet à sa mère, dès qu'il

1. *I. Cor.*, XIII. 8. — 2. 2. 2, *q.* 23, *art.* 6. — 3. *III. Lett.*, *p.* 8 *et* 12 ; *Rép. à la décl.*, *p.* 17, *etc.*

1. *Deut.*, VI. 4. — 2. *Luc.*, X. 25.

» sent que s'il le lui offre, elle le lui laissera et lui » en donnera un nouveau[1]. » Vous voulez donc qu'un Moïse, qu'un saint Paul, pour n'être point des enfants, ne sussent pas que Dieu ne leur ôterait point leur béatitude. Il fallait qu'ils eussent selon vous une véritable intention d'oublier ou d'abandonner absolument leur salut dans ce moment. C'est aussi l'effet inévitable de cette affreuse séparation des deux motifs : c'est par là qu'on en vient à l'acte barbare et désespéré, de sacrifier son bonheur même éternel, et d'acquiescer à sa perte malgré la nature et malgré la grâce. C'est pour conduire à cet acte, qui est le grand sacrifice du chrétien, que dans tout l'état de perfection, c'est-à-dire dans votre cinquième degré, vous rendez l'espérance inutile à l'amour; puisque vous voulez qu'on aime autant sans espérance qu'avec l'espérance : en sorte que Dieu commande inutilement un acte qui ne sert de rien à le faire aimer. On n'a non plus besoin des bienfaits pour s'y exciter, et le mieux que l'on puisse faire, c'est de s'occuper toujours de la perfection de Dieu détachée de tout rapport avec nous, et de tout souvenir de ses bontés : en sorte que l'amour sera d'autant plus pur que l'on pensera moins à un Dieu bienfaisant, à un Dieu qui ne dédaigne pas d'être notre ami et notre époux, enfin, à un Dieu Jésus, à un Dieu Sauveur; puisque le premier principe qu'on établit, c'est que tout cela ne sert de rien à le faire aimer davantage, à une âme une fois bien pénétrée de sa perfection souveraine indépendante de toutes ces choses. C'est ce qui mène insensiblement au dégoût de Jésus-Christ; ce qui fait qu'on en renvoie « la vue distincte, et la présence par la » foi, dans les intervalles où la pure contemplation » cesse[2]; » et que si l'on se résout à l'admettre enfin dans la pure contemplation, ce n'est point en s'y portant de soi-même, puisqu'il faut attendre pour s'y appliquer une impression particulière. Vous avez beau dire que ce sont « des expressions » choisies par la plus grande indignation, pour » être les plus flétrissantes[3]; ce n'est point l'indignation, mais une douteuse vérité qui nous y force. Osez-vous nier selon vos principes, que pour exercer le pur amour que vous nous vantez, il ne faille aimer comme si l'on était sans rédemption, sans Sauveur, sans Christ; et protester hautement que quand tout cela ne serait pas, et qu'on oublierait encore la Providence, la bonté, la miséricorde de Dieu, on ne l'aimerait ni plus ni moins?

On vous a montré que ce prétendu amour pur fait la créature indépendante de Dieu. Il est vrai que vous répondez[4] que « si Dieu n'avait la puis» sance de nous rendre heureux ou malheureux, » il serait imparfait, et ne serait plus Dieu; mais » qu'il peut, sans déroger à ses droits, ne nous » pas donner la béatitude chrétienne. » Encore un coup, vous donnez le change, vous ne prenez pas la difficulté qu'on vous propose. Vous ne paraissez pas, je l'avoue, vouloir nier que Dieu ne puisse nous rendre heureux ou malheureux; mais vous faites pis, puisque ne pouvant nier une vérité si constante, pour nous soustraire à la dépendance, vous en venez jusqu'à dire à Dieu : Il est vrai, je ne puis pas empêcher que vous ne m'envoyiez ce que les hommes appellent bonheur ou malheur : mais je ne me soucie ni du bien ni du mal que vous pouvez me faire; car quel mal après tout, pouvez-vous faire à celui qui ne se soucie plus d'être heureux? la charité désavoue l'espérance qui le voudrait être : elle l'attire, dites-vous, à son désintéressement, et lui déclare que le bonheur qu'elle lui propose ne la touche plus. Ne faites donc plus accroire à vos parfaits que vous ne leur faites sacrifier qu'un prétendu amour naturel : ils veulent aller plus loin, et leur pur amour, qui les réduit même selon vous, à se contenter de l'état où ils n'auraient ni béatitude ni même d'immortalité, met Dieu à pis faire, et affronte toutes ses rigueurs. Si vous détestez ces impiétés, songez que vous ne pouvez les éviter que par les principes que nous opposons aux vôtres, et en renonçant à ceux que vous avez établis dans les *Maximes des Saints*.

Tout le monde avait espéré que vous en vouliez revenir : et on tournait en ce sens votre *Instruction pastorale;* l'on y sentait un changement de maximes, et plusieurs n'avaient plus de peine que celle de voir que vous ne vouliez pas avouer d'avoir failli. D'autres disaient qu'encore que vos explications, comme on l'a déjà remarqué, ne valussent pas mieux que votre texte, c'était quelque chose de changer, et qu'on pouvait espérer d'autres changements meilleurs. Mais vous nous ôtez cette espérance en désavouant la *rétractation tacite de votre livre*[1], et en le voulant soutenir au pied de la lettre.

XX. *Sur l'involontaire en Jésus-Christ.* — De quoi peut-on espérer que vous vous dédisiez jamais, puisque vous allez jusqu'à excuser ce trouble involontaire que vous mettez en Jésus-Christ, et à lui chercher dans votre *Instruction pastorale* le bon sens que nous avons repris ailleurs[2]. Vous me reprochez de m'être récrié en cet endroit : « Un » chrétien, un évêque, un homme a-t-il tant de » peine à s'humilier? Le lecteur, dites-vous[3], ju» gera de la véhémence de cette figure : » qu'il en juge donc? j'y consens. « Quoi! me dites-vous, » vous trouvez mauvais qu'un évêque ne veuille » point avouer, contre sa conscience, qu'il a en» seigné l'impiété? » Oui, Monseigneur, sans rien déguiser, je trouve mauvais, et tout le monde avec moi, que vous vouliez nous persuader qu'on a mis ce qu'on a voulu, et même *une impiété* dans votre livre sans votre participation : que sans vous en être plaint dans vos *errata,* vous ayez laissé courir impunément cette *impiété,* comme vous l'appelez vous-même : qu'au lieu de vous humilier d'une telle faute, vous la rejetiez sur un autre : que vous ayez tant travaillé à y trouver de vaines excuses. Sur un excès si palpable, j'ai voulu vous représenter ce qu'un chrétien, ce qu'un évêque devait à l'édification de l'Eglise; et vos propres justifications, que vous cherchez encore aujourd'hui, font trop voir que j'avais raison.

Oui, Monseigneur, vous cherchez encore à justifier de toutes vos forces dans votre quatrième lettre[4], ce que vous n'osez avouer ailleurs : vous

1. *Oppos.*, p. 21, 22, etc. — 2. *Max. des Saints*, art. XXVII, XXVIII. — 3. *Lettre III. à M. de Meaux.* — 4. *IV. Lettr.*, p. 15.

1. *IV. Lett. à M. de Meaux*, p. 40. — 2. *Préf.*, n. 49. — 3. *IV. Lett.*, p. 41. — 4. *Idem*, p. 22, 23, 24, 25, 26.

cherchez, dis-je, à montrer dans le trouble de Jésus-Christ quelque chose *d'indélibéré* et d'involontaire, sur ce merveilleux fondement que le mouvement de nos bras est de soi *non délibéré* et involontaire, « puisque ce n'est qu'un mouvement » local d'un des membres de notre corps qui est » incapable de délibération. » Selon cette rare interprétation, il faudra blâmer les physiciens et les médecins, qui ont distingué les mouvements volontaires de nos membres, d'avec ceux qui sont ou de convulsion, ou nécessaires et involontaires de leur nature, comme ceux du cœur et des artères : avec vos subtilités, vous leur auriez fait changer une distinction si solennelle; et ils auraient appris de vous, que les mouvements qu'ils ont appelés volontaires ou délibérés, parce que la volonté les commande, sont en effet indélibérés et involontaires. Mais venons au fait. Ce téméraire, qui a osé insérer dans votre livre le terme *d'involontaire,* avait-il raison ou avait-il tort? c'est sur quoi vous êtes encore irrésolu. Il avait tort, puisque vous appelez impiété le terme d'involontaire qu'il a ajouté au trouble de la sainte âme de Jésus-Christ. Il avait raison; *son sens*, dites-vous[1], *est incontestable :* après l'avoir tant désavoué, vous en revenez à confesser naturellement que son addition est de votre livre. Reconnaissez vos paroles : « vous paraissez, me dites-vous[2], n'avoir pris le » vrai sens, ni de Sophronius, ni de mon livre. » Après cela vous ne voulez pas que je me récrie que « cent *errata* n'auraient pas suffi pour effacer » une telle faute? Vous vous plaignez que c'est là » une trop forte exagération : à parler simplement » et sans exagération, dites-vous, un seul *errata* » suffisait. » Que ne le faisiez-vous donc? « Mais » votre *errata* était déjà fait? » Quelles minuties! il en fallait refaire un autre. « Vous n'y auriez pas » manqué, dites-vous : car, encore que ce sens » soit très-véritable, il pouvait être mal expliqué, » et il fallait ou le supprimer ou l'expliquer à » fond. » Que ne le faisiez-vous donc, encore un coup? que ne le supprimiez-vous, ou que n'y donniez-vous cette explication que vous aviez dans l'esprit? Avez-vous oublié les longs *errata* de cinq ou six pages dans la première édition de votre *Instruction pastorale?* Quand il en eût fallu autant sur *l'impiété de l'involontaire* en Jésus-Christ, deviez-vous les épargner? Mais vous vouliez soutenir que ce mot avait *un sens très-véritable :* vous vouliez vous réserver la liberté de défendre, comme vous faites même contre Sophronius, patriarche de Jérusalem, et contre le concile VI[3], ce téméraire qui avait gâté votre livre. Pourquoi le désavouer avec tant d'efforts, et si peu de vraisemblance, s'il a bien dit; et s'il a mal dit, pourquoi encore aujourd'hui et si souvent averti en entreprendre la défense? C'est donc inutilement que vous étalez votre nouvelle théologie : je ne perdrai pas le temps à la réfuter; il me suffit de vous demander où vous l'avez prise? pouvez-vous nommer un seul auteur qui ait enseigné le trouble involontaire de l'âme de Jésus-Christ, même au sens que vous excusez? Si les moindres de nos écoliers savent qu'il est inouï dans l'Ecole, ne trouvez pas mauvais que je vous dise encore aujourd'hui que

1. *IV. Lett.*, *p.* 24. — 2. *Idem.* — 3. *Ibid.*, *p.* 25.

vous ne sauriez le rejeter avec trop d'horreur, et qu'il n'est pas de la piété ni de la sincérité d'un évêque, de se tant débattre, et de demeurer si irrésolu sur une affaire si claire.

XXI. *Sur ce qu'on prend une objection pour une réponse.* — Il faudrait peut-être en ce lieu, me plaindre à vous-même de l'injustice que vous me faites, et des sentiments que vous m'imputez contre mes propres paroles : en voici un exemple surprenant dans votre quatrième lettre à M. l'archevêque de Paris[1]. « M. de Meaux parle ainsi de ce » saint (c'est de saint François de Sales) : Il semble » exclure de la charité le désir de posséder Dieu :... » et voilà fidèlement, et sans rien ménager, tout » ce qu'on peut tirer de la doctrine du saint en fa- » veur des nouveaux mystiques. » Je reconnais mes paroles : reconnaissez les vôtres que voici[2] : « Après cet aveu, M. de Meaux ajoute tout ce qu'il » croit pouvoir ébranler cette doctrine qui est si » décisive contre la sienne. » Vous avez donc pris mes paroles qu'on vient d'entendre pour un aveu que je fais de la doctrine du saint, afin de la réfuter comme contraire à la mienne. Mais que direz-vous, si ce que vous appelez mon aveu, est seulement une objection que je me fais? la chose est claire par la lecture de l'endroit que vous citez où je parle ainsi[3] : « L'on dira que ce dénouement » n'est pas suffisant pour entendre toute la doctrine » du saint, ni même pour bien expliquer le lieu » allégué : » mais si vous n'êtes pas content de ces paroles par où je commence, *l'on dira*, qui marquent si clairement une objection : vous le serez de celles-ci[4] : « Mais pour peu qu'on eût de bonne » foi, on ne formerait pas ces difficultés. » Ce n'était donc pas un aveu : c'étaient des difficultés que je me formais à moi-même, et auxquelles je réponds dans toute la suite. Quand on montre à un chrétien, à un évêque, à un honnête homme, qu'il a lu avec tant de prévention et de précipitation le livre de son confrère, qu'il y a pris une objection pour une réponse, est-ce trop de lui demander un désaveu?

XXII. *Autre fausse imputation sur l'obligation, des préceptes affirmatifs.* — J'ai dit, sur l'instinct particulier dont nos parfaits sont poussés, que vous ne gagniez rien à le réduire au cas précis du précepte, puisqu'il est très-rare dans les préceptes affirmatifs, et peut à peine être jamais réduit à des moments certains : *rarissimus, et vix unquam ad certa momenta revocandus*[5]. J'avais donc manifestement expliqué, le terme de *très-rare*, par rapport aux *moments précis*, qui ne peuvent être déterminés; il n'en fallait pas davantage pour rendre ma preuve complète : car dès là que les moments de l'obligation ne sont pas précis, il s'ensuit également, selon vos principes, que ces moments qui tous sont libres, par conséquent selon vous, sont abandonnés à l'instinct, ce qui suffit pour le fanatisme dont il s'agit en ce lieu : cela est clair, et mes paroles aussi bien que mon intention déterminaient à ce sens. Cependant vous me reprochez sérieusement, « que les préceptes de la foi, de l'es- » pérance et de la charité sont affirmatifs[6] : » vous

1. *IV. Lett.*, *p.* 44. — 2. *Idem*, *p.* 45. — 3. *Instruct. sur les états d'or.*, *lib.* VIII, *n.* 3. — 4. *Idem*, *n.* 4. — 5. Summa doct., *n.* 5. — 6. *Resp. ad* Summa doct., *app.*, *p.* 81.

concluez par là que, selon moi, « les cas où ces » préceptes obligent sont très-rares : » vous me renvoyez au saint décret d'Innocent XI, que j'ai défendu de toute ma force dans mon Catéchisme, et que je soutiens tous les jours contre les auteurs relâchés. Je m'étais encore expliqué dans ma Préface[1] : et en excluant l'obligation astreinte à certains moments précis : j'avais expressément ajouté : « Qu'on m'entende bien : je ne dis pas que l'obligation de pratiquer les préceptes affirmatifs soit » très-rare : je parle des moments certains et pré» cis de l'obligation : car qui peut déterminer » l'heure précise à laquelle il faille satisfaire au » précepte intérieur de croire, d'espérer, d'aimer; » ou au précepte extérieur d'entendre la messe, et » aux autres de cette nature ? » Qu'y avait-il de plus clair ni qui revînt mieux à ce terme, *certa momenta*, dans le *Summa doctrinæ?* Cependant vous continuez à me reprocher que selon moi, *le cas de l'obligation est très-rare*[2] : vous oubliez que j'explique expressément dans le même endroit, ce mot, *très-rare*, par ces autres mots, *vix unquam ad certa momenta revocandus* : vous divisez mes paroles pour m'imputer ce que non-seulement je n'ai pas dit, mais ce qu'encore positivement j'ai voulu exclure. Je le vois bien, Monseigneur, vous seriez bien aise de récriminer : mais à ce coup, la bonne foi ne le permet pas : voyons si d'autres reproches réussiront mieux.

XXIII. *Autres fausses imputations : censure d'un docteur de Louvain.* — Vous m'imputez que « la » distinction vulgaire de la béatitude objective et » formelle me déplaît : et sans oser me dites-vous[3], » la combattre ouvertement, vous voudriez la dé» créditer. Sur ce fondement vous trouvez mauvais » que selon moi, la béatitude objective et la for» melle ne fassent ensemble qu'une seule et même » béatitude. » Mais, je vous prie, en ai-je plus dit que saint Thomas[4], qui ne cesse de répéter que les actes, les opérations par lesquelles on possède Dieu, « sont la perfection, la dernière fin, la béa» titude essentielle de l'homme ? » Y a-t-il deux béatitudes ? Veut-il dire que Dieu ne soit pas la béatitude objective ? Non sans doute : mais c'est que Dieu seul serait vainement notre objet, sans les actes qui nous y unissent : ainsi nous sommes heureux par cet objet et par ces actes conjointement. Prenez la peine, Monseigneur, de relire l'endroit que vous m'objectez de mon Avertissement[5], vous n'y trouverez que cette doctrine, qui est celle de toute l'Ecole : quand vous m'imputez qu'elle me déplaît, et que, n'osant la combattre ouvertement, je l'attaque par des détours, avouez que vous ne tâchez, à quelque prix que ce soit, qu'à me faire faire le personnage odieux d'un ennemi de l'Ecole : j'en renverse les notions ; je l'alarme; je lui fais la guerre; je la déclare impie, et le reste, dont tous vos livres sont pleins. Vous me faites dire par votre docteur de Louvain[6], qu'on dit être un de vos chanoines, « que mon sentiment » sur le motif formel de la charité est insoutenable, » contraire à la doctrine de l'Ecole, et aux senti» ments des saints, tant anciens que nouveaux ; » une opinion dangereuse, qu'on ne peut soutenir » sans condamner en même temps ce qu'il y a de » plus grand et de plus saint dans l'Eglise; qu'il » est du devoir de ceux qui ont quelque autorité » sur les Ecoles, de prendre tous les soins et toutes » les précautions possibles pour en arrêter le » cours : » sans doute par une censure, puisque les universités n'ont point d'autre voie. Voilà, Monseigneur, le censeur que vous lâchez contre moi : voilà le seul docteur de Louvain que l'on connaisse favorable à vos intentions : encore cache-t-il son nom, et tout votre chanoine qu'il est, il ne soutient que masqué, son archevêque. Au reste, quand il suscite toutes les universités, et qu'il y sonne le tocsin pour me courir sus, il ne fait que suivre votre exemple, puisque comme lui vous tâchez d'animer contre moi toutes les Ecoles[1], comme contre un ennemi artificieux qui en veut saper les fondements. Mais après tout à quoi aboutit la censure de votre défenseur déguisé, que vos amis ont tant vanté dans ce pays-ci ? C'est à vouloir dire, que selon saint Thomas, « l'amour » de pure charité ne regarde pas la béatitude, sous » l'idée de béatitude, de félicité, de propre bon» heur : mais plutôt sous l'idée particulière de so» ciété, de commerce, de communion, d'union et » d'unité avec Dieu, qui consiste dans sa vision » claire et dans son amour consommé, qui fait la » vraie béatitude de l'homme[2]. » Ainsi toute la finesse du nouveau système consiste à regarder Dieu comme uni, sans le regarder comme nous rendant heureux par cette union : selon cet auteur, que vous approuvez expressément[3], c'est l'essence de tout amour d'être associant et unissant; d'où il conclut, que la charité nous attache à Dieu comme uni par la plus claire de toutes les connaissances, et par le plus consommé de tous les amours, sans néanmoins le considérer comme félicité, encore que ce soit là formellement la félicité. Est-ce là toute la finesse du nouveau système ? Est-ce pour cela qu'on me veut proscrire dans toutes les universités ? On pourrait mépriser ces chimères, qui après tout, sous quelque titre que ce soit, nous apprennent à chercher Dieu dans un intime rapport avec nous; mais quand on fait servir cette chimère à faire cesser le désir et naturel et surnaturel de la béatitude; à séparer les motifs que Dieu a unis; à éteindre la sécurité dans un saint Paul et dans un Moïse ; à sacrifier son salut sous le nom d'intérêt propre éternel, et d'intérêt propre pour l'éternité; à consentir, à acquiescer par un acte autant invincible que réfléchi, à la juste condamnation qu'on mérite de la part de Dieu : quand, dis-je, on joint tous ces sentiments à des chimères plus creuses que celles des songes, les chimères ne sont plus chimères, puisqu'on les fait servir à l'impiété et au blasphème.

XXIV. *Sur l'aigreur imputée à mes expressions.* — Vous vous plaignez de la force de mes expressions, et vous en venez jusqu'à ce reproche[4], « qu'on est étonné de ne trouver dans un ouvrage » fait contre un confrère soumis à l'Eglise, aucune » trace de cette modération qu'on avait louée dans » mes écrits contre les ministres protestants. » Ve-

1. *Préf.*, *n.* 59. — 2. *Lett. IIe à M. de Meaux*, *p.* 51, 52. — 3. *IIe Lett.*, *p.* 5, 35, 37. — 4. 1. 2, *q.* 3, *a.* 1, 2. *c. et ad* 1, *et* 2, *a.* 4, *etc.* — 5. *Avert.*, *n.* 18. — 6. *Lettre d'un théol. de Louvain*, *p.* 70.

1. *Resp. ad Sum.*, *p.* 9, *etc.* — 2. *Idem*, *p.* 5. — 3. *Ibid.*, *p.* 53, 55. — 4. *IIIe Lett.*, *p.* 46.

nons au fond, Monseigneur, laissons là tous les égards qu'on doit à votre personne, contre lesquels vous ne montrez point que j'aie péché. Il ne s'agit pas ici de votre soumission : il s'agit des dogmes nouveaux qu'on voit introduire dans l'Eglise sous prétexte de piété, par la bouche d'un archevêque : si en effet il est vrai que ces dogmes renouvellent les erreurs de Molinos, sera-t-il permis de le taire? Mais si dès là qu'ils les renouvellent, ils renversent les fondements de la piété : s'ils sont erronés, s'ils sont impies selon vos propres principes, pourra-t-on le dissimuler sans trahir la cause? Voilà pourtant ce que le monde appelle excessif, aigre, rigoureux, emporté, si vous le voulez : il voudrait qu'on laissât passer un dogme naissant, doucement et sans l'appeler de son nom; sans exciter l'horreur des fidèles par des paroles qui ne sont rudes qu'à cause qu'elles sont propres; et qui ne sont employées qu'à cause que l'expression en est nécessaire. Pour ce qui est de la manière d'écrire contre les hérétiques déclarés, quelqu'un niera-t-il qu'il ne faille être plus attentif contre une erreur qui s'élève, que contre une erreur déjà connue; qu'il ne faille prendre beaucoup plus de soin d'en découvrir le venin caché; d'en faire voir les suites affreuses? Faut-il attendre, pour s'en expliquer, de nouvelles condamnations de l'Eglise, quand il en a précédé de très-manifestes contre des dogmes semblables? Si l'auteur de ces nouveaux dogmes les cache, les enveloppe, les mitige, si vous voulez, par certains endroits, et par là ne fait autre chose que les rendre plus coulants, plus insinuants, plus dangereux; faudra-t-il, par des bienséances du monde, les laisser glisser sous l'herbe, et relâcher la sainte rigueur du langage théologique? Si j'ai fait autre chose que cela, qu'on me le montre : si c'est là ce que j'ai fait, Dieu sera mon protecteur contre les mollesses du monde et ses vaines complaisances.

Mais après tout, Monseigneur, il faut bien que je n'aie guère excédé dans la *vivacité* que vous reprochez à mon style[1], puisque parmi *tant de traits si véhéments d'un gros livre*, vous ne relevez que celui-ci, où racontant ce que vos amis répandaient dans le monde des avantages que vous remportiez sur moi, et sur mon livre intitulé, *Summa doctrinæ*, etc., j'ai répondu : *Nous verrons*[2]. Hé bien, Monseigneur, est-ce là ce trait si vif et si véhément? Pour ne point entrer dans la question de vos avantages, et ne point perdre de temps à y répondre, j'ai dit par le terme le plus court que mon esprit m'a pu fournir : *Nous verrons; mais en attendant, il demeurera pour certain*, etc., et sur cela vous me faites une belle moralité touchant le triomphe qu'il faut donner à la vérité toute seule. Je pourrais vous en rendre une autre sur l'extrême délicatesse qui s'offense de si peu de chose : mais tournons tout court, et venons à la conclusion de cette réponse.

XXV. *Sur l'amour naturel dont il n'y a rien dans l'Ecriture.* — Vous voudriez peut-être que j'entrasse dans la discussion de votre grand dénouement de l'amour naturel innocent et délibéré; et je le ferais si je n'avais traité la matière à fond, par des arguments dont vous ne touchez que la plus petite partie. Vous avouez du moins, Monseigneur, que vous ne trouvez rien dans l'Ecriture qui appuie vos raisonnements; et je vous dirai en passant que sur cela vous donnez le change. « Ce » livre divin, dites-vous[1], qui nous révèle les » choses surnaturelles, suppose d'ordinaire les » naturelles telles que cet amour. Il s'agit uniquement, continuez-vous, de savoir si je dois prouver par l'Ecriture que cet amour, que vous admettez autant que moi, peut n'être point un » péché. » Non, Monseigneur, ce n'est pas là de quoi il s'agit : vous tentez inutilement à me jeter dans des disputes dont je n'ai que faire, et qui ne servent qu'à nous détourner de notre sujet. La question est de savoir si l'exclusion de cet amour, que vous supposez innocent, fait la perfection des chrétiens, sans que l'Ecriture nous l'ait révélé : si l'endroit où vous mettez la différence des parfaits et des imparfaits, et le dénouement de tous les états d'oraison, ne doit pas être recherché avant toutes choses dans l'Evangile : si tout ce mystère consiste en subtilités, en dialectique, sans qu'un si grand maître de la spiritualité s'autorise par la parole de Dieu, et où, loin de s'en appuyer, il soit trop heureux de nous alléguer *le silence de l'Ecriture.* Nous savons donc par votre aveu, que l'Ecriture vous manque, et vous manque dans la matière de la perfection, qui est traitée en cent endroits de ce divin livre. Si vous en voulez davantage, je vous dirai en finissant ce que j'ai tiré de vous-même sur l'entière inutilité de cet amour naturel.

XXVI. *Inutilité de cet amour naturel.* — Dans la réponse au *Summa*, vous déclarez que *votre système* du livre des *Maximes*, n'a besoin que de deux choses : « l'une est la définition de la charité dans l'Ecole, et l'autre est notre article XIII » d'Issy. » Donc tout le reste vous est inutile. Or est-il que l'amour naturel innocent et délibéré, n'est point compris dans ces deux choses. Il n'est point compris dans la définition de l'Ecole, où il est dit que la charité a pour objet Dieu considéré en lui-même : il n'est non plus compris dans le XIII[e] article d'Issy, où il ne s'agit que d'expliquer les propriétés de la charité, marquées par saint Paul dans son chapitre XIII de la I[re] aux Corinthiens, où il n'y a nulle mention d'amour naturel. Par conséquent l'amour naturel ne sert de rien au système des *Maximes des Saints;* et c'est un embrouillement, plutôt qu'un dénouement de la question.

Je vous ai déjà proposé ce raisonnement[2] : et pour montrer que vous n'entrez pas seulement dans les difficultés, tout ce que vous y répondez[3], c'est « qu'il est manifestement inutile de dire que » la définition de la charité, et le XIII[e] article » d'Issy, n'ont rien de commun avec l'amour naturel de nous-mêmes : qui exclut pour la vie et » pour l'oraison la plus parfaite, les actes surnaturels non commandés et non rapportés formellement à la gloire de Dieu, exclut à plus forte » raison les actes naturels. » Cette conséquence, par où vous tâchez d'amener l'amour naturel à la définition de l'Ecole, et à l'article d'Issy, démontre qu'il n'y était pas, et que vous ne faites

1. IV[e] Lett., p. 41. — 2. Avert., n. .

1. II[e] Lettr., p. 11. — 2. Avert., n. 15. — 3. IV[e] Lett., p. 5, 6.

dans vos réponses, que côtoyer les difficultés sans y entrer.

En effet, si cet amour naturel eût été utile au système de votre livre, vous en eussiez mis la définition à la tête, comme celle des autres amours; puisque même vous n'y avez pas oublié l'amour judaïque, quoique vous reconnaissiez qu'il ne vous est d'aucun usage : à plus forte raison n'auriez-vous pas oublié l'amour naturel, sur lequel vous confessez que tout roulait. Or est-il que vous n'avez pas seulement songé à le définir : vous n'avez défini que cinq amours[1] : 1° le judaïque, qui est vicieux; 2° l'amour où l'on aime Dieu, en le rapportant à nous, qui est impie et sacrilége; 3° l'amour de l'espérance chrétienne, qui, selon vous, et selon saint François de Sales que vous alléguez, non-seulement est innocent, mais encore vertueux, et de plus surnaturel; 4° l'amour de charité, qui est surnaturel, méritoire et justifiant; 5° l'amour parfait et pur, souverainement méritoire, surnaturel et perfectionnant. Donc tous les amours que vous définissez sont ou vicieux ou méritoires, ou surnaturels. Ils ne sont donc pas l'amour naturel et innocent, dont vous nous parlez après coup; et malgré que vous en ayez, cet amour, que vous n'avez point défini, ne servait de rien à votre système.

Ce n'était point cet amour que vous vouliez ôter aux parfaits et laisser aux imparfaits seulement, dans votre livre des *Maximes*[2]. Car les motifs de cet amour-là « étaient répandus partout dans les » Ecritures et dans les prières de l'Eglise : » or est-il que les motifs de cet amour naturel ne s'y trouvent en aucun endroit, ni pas même l'apparence. Les motifs de cet amour, que vous ôtiez aux parfaits, doivent être révérés dans les imparfaits : or est-il que les motifs d'amour naturel ne sont dignes d'aucun respect. Quand vous répondez[3] « qu'on doit révérer dans Isaïe et dans l'Apo- » calypse, les magnifiques descriptions de la vie » future, encore qu'elles excitent dans les impar- » faits des désirs, dont les uns sont surnaturels, » et les autres naturels, que l'Ecriture ne com- » mande pas, mais les suppose et s'y accommode » avec condescendance dans la description des » promesses. » Ne vous y trompez pas, Monseigneur; malgré les beaux tours de votre éloquence, tout le monde sent dans ce discours, une pitoyable évasion. Supposé que j'aie dit qu'on trouve partout dans les prophètes, et peut-être dans les prières de la Synagogue, les motifs qui ont fait chercher aux Juifs en Jésus-Christ un Messie qui fût un roi temporel, et qu'il fallait révérer ces motifs que l'Ecriture nous donnait partout : me pardonneriez-vous cette parole pleine d'erreur, si je répondais que j'ai seulement voulu reconnaître dans les prophètes les magnifiques peintures d'une gloire humaine, qu'il faut respecter dans ces divins auteurs? Ne me confondriez-vous pas, au contraire, en me disant que ce n'était pas là de quoi il s'agissait : que mes paroles montraient les véritables motifs que nous donnait l'Ecriture, et enseignaient à les respecter, et que mes explications n'étaient qu'un détour pour excuser un mauvais discours. Je vous dis de même, Monseigneur,

1. *Max.*, p. 1, 14. — 2. *Idem*, p. 33. — 3. *Ire Lett.*, p. 24.

quand vous nous parlez des motifs « qui sont ré- » pandus dans tous les livres de l'Ecriture, dans » tous les monuments de la tradition, dans toutes » les prières de l'Eglise[1] : » et que, pour les rendre plus chers à tous les fidèles, vous ajoutez *qu'il les faut révérer*, et le reste qui n'est pas moins fort; visiblement vous parliez des véritables motifs que Dieu nous propose : ce n'était point par *condescendance* que vous vouliez que l'Ecriture *s'y accommodât;* vous nous vouliez exposer ce qui était de la première et directe intention du Saint-Esprit : s'il eût été question de condescendance, votre esprit, si fécond en riches expressions, vous en aurait fait trouver de plus convenables au dessein que vous auriez eu : ainsi ces inventions si subtiles et si délicates ne sont qu'une illusion; et vous ne pouvez pas seulement songer dans cet endroit, à l'amour naturel que vous vantez.

Bien plus, dans les lettres mêmes que vous m'adressez, vous êtes encore forcé à reconnaître que cet amour est inutile à votre système. Une des conditions de cet amour, c'est qu'il soit naturel et innocent; mais cela même ne vous est plus nécessaire : « que ce soit un péché ou non, il n'en est » pas moins vrai de dire qu'il y a dans les justes » imparfaits, une mercenarité ou propriété, ou dé- » sir naturel et inquiet sur le salut, qu'il faut re- » trancher dans les parfaits. Voilà, dites-vous[2], » tout l'essentiel de mon système. Il est vrai, con- » tinuez-vous[3], que j'y ai ajouté que cette merce- » narité ou propriété, n'est pas toujours un péché : » mais enfin, cet adoucissement, et la question si » cet amour naturel est péché ou non, n'est point » essentiel à mon système. » Chose admirable! après avoir mis dans tous vos livres, dans votre *Instruction pastorale*, dans votre *Réponse à la déclaration des trois évêques;* dans celle au *Summa doctrinæ*, dans tous les autres livres, comme un dénouement nécessaire, cette propriété, cette imperfection qui tient le milieu entre la concupiscence et la vertu; tout d'un coup, quand il vous plaît, cela n'est plus nécessaire. Je vois ce qui vous force à cet aveu; c'est qu'après tout, après avoir proposé tant de fois ce désir naturel et inquiet, comme celui qu'il faut retrancher, quoique innocent[4]; vous n'avez pu vous empêcher d'avouer que c'est celui-là, *qui est si contraire à l'esprit de Dieu*[5]. Il ne s'agit donc plus, dans votre système, de retrancher un désir naturel et innocent; mais un désir vicieux *contraire à l'esprit de Dieu*. C'est ce qui vous fait tourner si court; et cet amour naturel et innocent, jusque-là si nécessaire, s'en va en fumée.

On ne sait plus même ce que deviennent vos raisonnements sur le désir naturel, après ces discours de votre première lettre. Pour expliquer cette parole des *Maximes :* « On veut Dieu sous » cette précision, mais non par ce motif précis : » vous parlez ainsi[6] : « Celui qui dit ces paroles a » voulu seulement dire que cet objet est son avan- » tage, mais qu'il ne le veut point par une affec- » tion naturelle et mercenaire, qui ne vienne point » du principe de la grâce. » Vous confirmez ce dis-

1. *Max. des Saints*, p. 33. — 2. *IIe Lett.*, p. 11, 12. — 3. *IVe Lett.*, p. 7. — 4. *Lett. I*, p. 11, 12, *etc.* — 5. *IVe Lett*, p. 8. — 6. *Ire Lett.*, *à M. de Meaux*, p. 13; *Max.*, p. 14.

cours par cette comparaison : « Aurait-on, dites-» vous, quelque peine à entendre un sujet plein » de zèle, qui dirait au roi, des grâces duquel il » serait comblé : En vous servant, je trouve le » plus grand de tous mes intérêts, mais ce n'est » point par un motif intéressé que je vous sers. » Vos dons me sont chers, mais je voudrais vous » servir de même quand vous m'en priveriez! » Permettez-moi, Monseigneur, que je vous demande si celui qui parlerait ainsi au roi, songerait à un désir naturel ou non naturel; et s'il aurait autre chose dans l'esprit que les avantages qu'il aurait reçus ou qu'il pourrait recevoir? Tant il est vrai que quand vous voulez expliquer vous-même naturellement ce que vous aviez dans l'esprit en parlant de l'intérêt et de son motif, le désir naturel bon ou mauvais, innocent ou vicieux, n'y entrait pour rien.

Il paraît donc d'un côté, par tant de raisonnements tirés de vous-même, qu'il vous est entièrement inutile : mais d'autre côté vous ne pouvez vous en passer; sans cela vous ne savez plus comment expliquer ce qu'il faut ôter dans les parfaits. Si l'amour naturel que vous voulez retrancher[1] était vicieux, les passages de saint Thomas et d'Estius sur lesquels vous fondez tout votre système[2] ne vous serviraient de rien; puisque le désir naturel que vous prenez d'eux, doit se pouvoir *rapporter à la charité*, selon saint Thomas, et doit, selon Estius, *n'être revêtu d'aucune circonstance dépravante.*

D'ailleurs vous avez besoin d'un désir naturel qui soit proposé partout dans l'Ecriture, dans la tradition, et dans les prières de l'Eglise : et celui-là, oseriez-vous dire qu'il soit vicieux, et encore qu'étant vicieux il soit digne de respect? Tout se confond, tout se contrarie dans votre système : il faut que ce désir soit innocent; il n'est pas besoin qu'il le soit : tout vous est bon, et vous entendez tout ce qu'il vous plaît selon vos besoins dans tous vos discours. Vous avez raison de vouloir qu'on en décide le préjugé par la seule bonne opinion qu'on a de votre esprit : quand on en vient au détail, on voit que tout s'y dément, et qu'on ne peut un seul moment se soutenir.

Cependant vous dites ailleurs[3] que le désir naturel dont on vous a démontré l'inutilité par vous-même, vous est si nécessaire, que sans son secours « vous ne pourriez qu'extravaguer de page » en page, et de ligne en ligne : » que sera-ce donc si l'on vous fait voir que ce désir naturel, non-seulement n'est appuyé d'aucune preuve, mais encore qu'il est plein d'erreurs, qu'il est nouveau, qu'il est inouï, qu'il est absurde, qu'il est pélagien, qu'il ramène par un certain endroit le molinosisme? Je l'ai prouvé une fois, c'est assez; on n'a qu'à voir ma Préface : et s'il m'est permis seulement, pour un dernier éclaircissement, de mettre cette lettre en abrégé, tout s'y réduit dans le fond à examiner si vous avez bien entendu la béatitude, et la manière dont le motif en agit sur nous. Toute l'Ecole est d'accord qu'en toute action de la volonté raisonnable, la béatitude s'y trouve, ou bien explicitement et par acte exprès, ou bien implicitement, virtuellement, et sans en avoir toujours, comme vous parlez vous-même, *une certaine pensée réfléchie et aperçue*[1]. Montrez-moi un seul docteur de l'Ecole qui parle autrement; un seul qui ne dise pas qu'en ce sens la béatitude est la fin dernière de la vie humaine et de toutes ses actions : vous refusez cependant cette doctrine. Tout est perdu, selon vous, si l'on ne dit qu'on peut s'arracher le désir d'être heureux : jusqu'à ce secret désir qui se trouve en nous, *sans être réfléchi et aperçu*[2]. Vous dites que le laisser, ce n'est pas contenter l'Ecole : « parce que la béa-» titude n'en est pas moins le véritable objet qui » meut réellement la volonté en tout acte que la » raison peut produire. » Il faut donc, selon vous, pour la contenter, que la volonté se puisse arracher jusqu'à ce secret désir de la béatitude qu'on appelle implicite et virtuel, et dont l'action est d'autant plus réelle qu'elle tient plus intimement au fond des entrailles, au fond de l'âme. Vous êtes seul dans cette pensée : vous n'avez pas nommé un seul auteur pour ce sentiment : vous n'en nommerez jamais un seul : vous avez saint Augustin, et après lui saint Thomas, et toute l'Ecole expressément contre vous. On vous a montré que vous êtes vous-même contre vous-même; et qu'ainsi tout ce beau système, que vous nous vantez comme la merveille du pur amour, se dément, et tombe par ce seul endroit.

Vous vous entendez aussi peu lorsque vous dites « qu'encore qu'on ne puisse pas s'arracher l'amour » de la béatitude, on peut le sacrifier, comme on » peut sacrifier l'amour de la vie sans pouvoir se » l'arracher tout à fait. » Avouez la vérité, Monseigneur; vous ne croyez pas avoir rien à dire ou avoir rien proposé de plus spécieux que cet argument : mais il tombe par ce seul mot : on peut bien sacrifier la vie mortelle à quelque chose de meilleur, qui est la vie bienheureuse ou vraie ou imaginée à la manière que nous avons vue : mais lorsque vous supposez qu'on puisse aussi sacrifier la vie bienheureuse, il faut que vous ayez dans l'esprit quelque chose de meilleur à quoi on la sacrifie : et toujours on redeviendra, ou heureux en le possédant, ou malheureux si on le perd : de sorte que malgré vous, la vie heureuse se trouve toujours comprise dans l'acte du sacrifice que vous voulez qu'on en fasse.

Ne voyez-vous pas que vous vous perdez? est-ce par de tels raisonnements que vous vous donnez des airs si triomphants? vous cherchez à vous arracher l'amour de la béatitude, quand c'est elle-même qui vous fait encore produire cet acte, où vous voudriez vous l'arracher s'il était possible. Quoi qu'il en soit, bien assurément vous ne serez pas malheureux, parce que vous serez heureux, et que vous aurez ce que vous voudrez, ce que vous aurez choisi avec raison. Ne cherchez donc plus, par un vain et dangereux travail, à vous arracher la vue du bonheur que la nature et la grâce rendent également inséparable des actes humains et divins, raisonnables et surnaturels; et croyez que votre amour sera pur au souverain degré quand il mettra son bonheur en Dieu.

Après cela, Monseigneur, je n'ai plus rien à vous dire, et je m'en tiens pour vos quatre lettres

1. *IIe Lett.*, p. 23. — 2. *Inst. past.*, n. 3. — 3. *Ire Lett.*, p. 46.

1. *Lett. III*, p. 11. — 2. *Resp. ad Sum.*, p. 5, etc.; *Lett. IV*, p. 11, etc.

à cette seule réponse. S'il se trouve dans vos écrits quelque chose de considérable qui n'ait pas encore été repoussé, j'y répondrai par d'autres moyens. Pour des lettres, composez-en tant qu'il vous plaira : divertissez la ville et la Cour : faites admirer votre esprit et votre éloquence, et ramenez les grâces des *Provinciales* : je ne veux plus avoir de part au spectacle que vous semblez vouloir donner au public; et je ne vois plus que les procédés sur quoi je suis obligé de vous satisfaire, puisque vous me le demandez avec tant d'instance. Je suis avec respect, etc.

DE NOVA QUÆSTIONE TRACTATUS TRES.

I. MYSTICI IN TUTO. — II. SCHOLA IN TUTO. — III. QUIETISMUS REDIVIVUS.

ADMONITIO.

Omnes quidem quotquot hodiernæ controversiæ rationem intelligunt, facilè sentiunt, librum de Doctrinâ Decretisque Sanctorum à nemine defendi posse. Sed quidam, ut justam legitimamque censuram, sive prohibeant, sive remorentur, duo tentant : primum, quæstiones quæstionibus, vera falsis, certa dubiis involvunt, ut omnium oculos à vero statu quæstionis avertant : deinde innumerabilibus scriptis quâcumque diffusis, Mysticorum ac Scholæ auctoritatem obtendunt. Hujus rei gratiâ demonstrandum suscipimus singulatim, et pios Mysticos, et Scholam in tuto à nobis esse : ab adversariis verò nedum in tuto sint, palam oppugnari et subrui. Quibus, et ad veram quæstionem animos revocamus, et pessimæ doctrinæ (episcopos enim et theologos candidè loqui oportet) omnem speciem probabilitatis ademptam credimus. Subjungimus tertium tractatum de Quietismo redivivo, quo speramus futurum, bene aspirante Deo, ut renascentis mali capita penitùs recidantur.

MYSTICI IN TUTO

SIVE

DE S. THERESIA, DE B. JOANNE A CRUCE, ALIISQUE PIIS MYSTICIS VINDICANDIS.

Quidam viri boni piique vereri mihi videntur, ne sub nomine illustrissimi Cameracensis Archiepiscopi, sancta Theresia, B. Joannes à Cruce, aliique bonæ notæ mystici vapulent : quos equidem miror, non vereri potiùs ne illi succumbant, si ejus præsulis, quod absit, prævaleat auctoritas : cùm hic illos directâ fronte veluti collato pede impugnet; nec tantùm loci locis, sententiæ sententiis, sed etiam doctrina doctrinæ tota toti adversetur. Præsul autem illis duplicem infert contumeliam : primum, quòd eos palam oppugnat : alterum, quòd in suas partes invitos trahit : quæ duo erunt capita hujus scriptionis. Rem autem conficio non ratiociniis, sed verbis utrinque prolatis atque collatis; nullâ elegantiæ, sed tantùm perspicuitatis habitâ ratione, quo credibilior nostra futura est oratio, spretis in locorum versione verborum ornamentis. Ac ne tempus promissis teram, en paucissimis rem totam.

PARS PRIMA.

Mystici palam oppugnati a Domino Cameracensi.

ARTICULUS PRIMUS.

De suspensis animi facultatibus sive potentiis per impedimenta divina.

CAPUT PRIMUM.

S. Theresiæ oratio quietis et unionis, suspenso intellectu.

1. Cum hîc vel maximè agatur de oratione quietis, cui apud sanctam Theresiam orationem unionis esse conjunctam neminem fugit, en sanctæ virginis verba de suspensis in eo genere orationis animi facultatibus sive potentiis.

2. In vitâ suâ, cap. 4, disertis verbis ait[1] *in eâ oratione non posse agere intellectum :* quod revocat unicè *ad discurrendi actus.* Ibidem cap. 9, in eo statu inquit *non posse se discurrere per intellectum*[2] *:* alioqui absurdissimum esset, in contemplatione per intellectum nihil agi posse.

3. Capite deinde undecimo ostendere aggreditur quid sit illa oratio[3], proposito celebri exemplo irrigandi horti quatuor modis; sive adhibitis brachiis ad hauriendam aquam ex puteo, sive rotæ ope, sive per leves aquæductus; quibus omnibus inest propria industria et labor; postremò per pluviam : « Hucusque, inquit, ad alias orationes pervenire » possumus nostro labore, posito auxilio Dei, sine » quo perspicuum est ne bonam quidem cogitatio» nem ullam inesse posse nobis. » Hæc illa; ut cùm postea totam rem refert ad Dei auxilium, intelligamus loqui de auxilio quodam extraordinario, sine quo hæc oratio fieri nullo modo possit.

4. Itaque in *Viâ perfectionis* sic habet, cap. 25. « Possumus, inquit[4], aliquid ex nobismetipsis » cum divino auxilio in his duabus orationibus » mentali et vocali : sed in contemplatione, (quæ » est ipsissima oratio quietis aut unionis) nihil » omnino possumus : Dominus hîc agit solus : » ejus unius est opus : et quia istud opus supra » naturam est, naturæ in ea nulla pars est. »

1. *Vie de sainte Thérèse, ch. 4, p. 11, 14.* — 2. *Idem, ch. 9, p. 46.* — 3. *Ibid., ch. 11, p. 56.* — 4. *Chem. de perf., ch. 25, p. 59.*

5. Rursus in Vitâ suâ, cap. 12, de unione quietis, de quâ tot et tanta mystici docuere; et quam sancta ideo vocat *theologiam mysticam* : « Hîc, inquit[1], intellectus cessat, quia Deus hunc suspendit : quod, inquit, nemo per sese tentare debet, » neque conari ut intellectum suspendat; sed cùm » Deus suspendit illum ; ejusque functiones tenet, » sistit; tunc plura sine discursu ac ratiocinio intelligit. » En suspensionem intellectûs quoad actum discurrendi, eamque attributam non contemplandi habitui, sed peculiari cuidam operationi divinæ : agit autem procul dubio de oratione habituali et certæ regulæ subditâ. Antequam verò ulteriùs pergamus, admonemus, nos hîc sequi accuratissimam habitam versionem viri illustrissimi Andillii, cujus nota probitas et eruditio : huic ergo inhæremus, eo quòd non satis calleamus nobilissimam linguam hispanicam, quâ sancta virgo præstat.

CAPUT II.

Eam suspensionem non esse perpetuam, et esse supernaturalem : quo sensu.

6. Ibidem, cap. 14, ait « intellectum non aliter » agere, quam certis intervallis, tamque sublimem » esse eam orationem, ut neque precibus, neque » laboribus, neque pœnitentiis comparari possit : » oportet ut eam det Deus[2] : » diversissimis scilicet viis ac alias orationes : unde sancta virgo passim et in omnibus paginis *supernaturalem* appellat, non quòd aliæ orationes non sint supernaturales, ex principio gratiæ supernaturalis ortæ et ad supernaturale objectum elevatæ; sed quòd supra hanc supernaturalitatem omnem ista oratio habeat, ut sit *supernaturalis* secundùm istam agendi rationem, sublato scilicet discursu, quem in reliquis actionibus, adeoque in vulgari oratione adhibere solemus. Quanta autem hîc interveniat rerum et quàm subita mutatio, facilè intelligi potest ex iis quæ discursum comitari et consequi solent : hæc autem omnia subtrahuntur. Hæc illa. Jam de *supernaturalis* appellatione, cùm ea omnia plena sint apud Theresiam, hîc indicamus tantùm ex Vitâ cap. 39; ex *Viâ perfectionis*, cap. 25, 31, etc. aliis innumerabilibus locis prætermissis[3].

CAPUT III.

Item de suspensione per intervalla tantùm, et de oratione vocali, aliisque suspensionibus.

7. In eâdem oratione quæ est quietudinis, ex cap. 15, « utendum aliquibus precationibus vocalibus, si fieri potest[4] : » ubi clarè supponit non id semper fieri posse : tum in eâ oratione « Deum » omnia agere, eamque esse velut somnum trium » facultatum sive potentiarum, » quæ tamen non sunt *penitus consopitæ*[5] : ea enim fiunt certis gradibus, « et tamen facultates ibi sunt incapaces » applicandi se alteri rei quàm Deo[6]; » ibid. cap. 16 : *sunt agendi incapaces*[7]; cap. 18 : privatim, *ligata est memoria*[8]; cap. 17 ; *omnis sensus amittitur*[9], ibidem; « sed tempus, ubi anima cujuscumque rei imaginandæ est incapax, est brevissi» mum : neque hinc aliter quàm sensim sine sensu » revocatur. Sat tamen longo tempore anima re» manet stupida velut jumentum : interdum po» tentiæ ita suspensæ remanent, ut quid agant, » nesciant[1]. » Ibid. Hæc autem oratio à sanctâ recensetur inter eas quæ multis communes sunt, et certæ cuidam regulæ subsint.

CAPUT IV.

De eodem : ac de obice amovendo.

8. Sancta iterum inculcat, cap. 20, « tranformationem illam, quæ facultates privat omnibus » functionibus, esse brevissimam : esse tamen » alias diuturniores impotentias[2] : » quas inter experimento comprobari, spiritum spirare ubi vult : neque animam intelligere quidquam, nisi id, in illis nullam suam *esse partem*[3].

9. « Interea, inquit[4], fit in animâ quædam abstractio sive separatio, (gallicè, *détachement*), ad » quam nihil confert, quoniam Domino placet ani» mam subitò elevare. » Ibid. cap. 21 : et cap. 24, » cùm orationem cœpisset à repræsentatione cu» jusdam mysterii passionis Christi, tum verò si » Dominus elevaret mentem ad sublimius aliquid, » nihil se obsistere, ac Deo duci sese permittere[5]. » Quo loco ostendit excelsissimis illis operationibus, quanquam illæ per sese elici non possunt, interdum tamen obicem aliquem poni posse : quâ de re infrà agemus.

CAPUT V.

De orandi impotentiâ, et gratiis communibus.

10. Hæc quidem sufficerent : et tamen mirifica virgo id addit aliquando contingere, « cùm est in » solitudine, ut se esse comperiat in omnipotentiâ » cujusvis efformandæ cogitationis de Deo, aut fa» ciendæ orationis[6], » cap. 27. Quo loco ostendit hanc impotentiam spectare ad orationis statum et habitum.

11. Subdit hæc postea : « Deus imprimit menti » quamdam suî reverentiam longè diversam ab eâ » quam per sese anima habere posset[7]. » Ibid. cap. 38. Intellige per sese cum gratiis communibus et ordinariis, ut ex antecedentibus constat, n. 3, 4.

CAPUT VI.

De interveniente extasi, et cursu orationis consueto et habituali.

12. Sanè in oratione sanctæ virginis intervenire solebat raptus sive extasis; quâ de re infrà agimus : interim hîc loquitur de oratione ordinatâ, et aiunt *regulatâ*, consuetâ scilicet et habituali, in quâ anima monitis, experimentis, documentis, et aliorum et suis adjuvari potest ad repellendum obicem; ut patet ex *Viâ perfectionis*, cap. 25 et 31[8], et ex antecedentibus.

13. Quam in rem legendum est istud, in ipsi primæ *Relationis* initiis[9] : « Hæc est ratio, hoc genus » meæ orationis, eo tempore quo scribo : rarissimè » mihi contingit ut possim discurrere per intellec» tum; (inter orandum scilicet; quâ de re hîc agi» tur :) quia statim atque incipio meipsam recolli-

1. *Vie*, ch. 12, p. 62, 63. — 2. *Idem*, ch. 14, p. 74. — 3. *Ibid.*, ch. 39; *Chem. de perf.*, ch. 25, 31, p. 263, 590, 610. — 4. *Ibid.*, ch. 15, p. 83. — 5. *Ibid.* — 6. *Ibid.*, ch. 16, p. 86, 87. — 7. *Ibid.*, ch. 18, p. 95. — 8. *Ibid.*, p. 93. — 9. *Ibid.*, p. 98.

1. *Vie*, ch. 18, p. 99. — 2. *Idem*, ch. 20, p. 115. — 3. *Ibid.*, p. 117. — 4. *Ibid.*, ch. 21, p. 123. — 5. *Ibid.*, ch. 24, p. 142. — 6. *Ibid.*, ch. 27, p. 180. — 7. *Ibid*, ch. 38, p. 251. — 8. *Chem. de perf.*, ch. 25 et 31, p. 591, 611, etc. — 9. *Relat.*, p. 283.

» gere, ingredior in quietudinem et raptum; atque » ideo non possum uti sensibus. » Quid sit autem ille raptus, alibi exequemur : hîc tantùm id volumus, orationem quietis sanctæ virgini et aliis plerisque familiarem, in suspensione discursûs, atque ex eo sensitivarum facultatum collocari.

CAPUT VII.

De rapidis motibus, eorumque momentis.

14. Quàm sit supernaturalis ea oratio, sensu supradicto (n. 6.) docent rapidi motus, ejusque momenta brevissima, de quibus sancta virgo ait ora- » tionem unionis vix durare per spatium dicendi » *Ave Maria*[1]. » Vitæ cap. 4. Item cap. 18. « Ea » suspensio omnium facultatum sive potentiarum, » meâ quidem sententiâ, non durat diu, multum- » que esse, si ad dimidiam horam protenditur[2]. » Quo loco sua experimenta tradit : nobis verò sufficit eos actus esse rapidos et celeres : quod sanctus quoque Augustinus, Gregorius, Bernardus, Thomas, aliique semper inculcant. Argumento autem sunt divinæ extraordinariæ operationis illa momenta brevissima; de quibus etiam vide suprà (Cap. II, III et IV, n. 6, 7, 8).

CAPUT VIII.

B. Joannis à Cruce conformis sententia.

15. Beatus Joannes à Cruce is est, qui de contemplatione sive oratione passivâ, hoc est quietis sive simplicis intuitus, quem *amatorium* seu mavis *amorosum* vocat, accuratissimè scripsit. Ait autem imprimis, eam vel certissimam notam transeundi à statu meditationis ad contemplationem, « cùm quis animadvertit se non posse meditari, » neque operari per imaginationem[3] : » quâ voce excluditur, secundùm stylum auctoris, ipsa operatio discursiva; quæ ex decretis scholæ peripateticæ, quam post sanctum Thomam sequitur, fieri non potest nisi per conversionem ad phantasmata : quâ de re videndum in 1 p. q. 84, art. 7; et q. 85, art. 1.

16. Id autem exponens subdit : *Quamdiu potest quis discurrere per meditationem, non debet eam omittere*[4]. Rursus ibid. cap. 14[5], deserendam meditationem, « cùm quis non potest discurrere, » eò quòd anima jam receperit « emolumentum » omne quod capere poterat meditatione et dis- » cursu : cujus rei signum est, non posse discur- » rere neque meditari, ut solebat. »

17. Quid sit autem illud *non posse discurrere* sive *meditari*, in libro *Obscuræ noctis* luculentiùs exponit[6] his verbis : « non esse deserendam me- » ditationem, nisi cùm eâ jam uti quis non potest, » et tunc tantùm cùm Dominus id impedit ; » quo loco docet « tunc non debere animam esse sollici- » tam quòd amittat potentiarum operationes[7] : » quia tunc dat locum sublimiori operationi ex contemplatione ortæ : quæ contemplatio « nihil sit » aliud quàm infusio Dei secreta, pacifica, et amo- » rosa. »

18. Quale autem sit illud divinum impedimen-

1. *Vie, ch.* 4, *p.* 14. — 2. *Idem, ch.* 18, *p.* 98. — 3. *Mont. du Carm., liv.* II. *ch.* 13, *p.* 72 — 4. *Idem.* — 5. *Ibid., ch.* 14, *p.* 74. — 6. *Obsc. nuit., liv.* I, *ch.* 10, *p.* 257. — 7. *Idem, ch.* 10, *p.* 255.

tum, ex Philosopho et Dionysio exponit his verbis, eam scilicet fieri non subtractione tantùm, sed ex eo quòd « ingeniti supernaturali luce vincitur » vis naturalis intellectiva, privaturque ratione in- » telligendi ordinariâ et vulgari[1] : » quæ est ipse discursus sive meditatio, ex antecedentibus.

19. Hæc autem operatio tam sublimis est et extraordinaria, ut « anima sibi videatur ferri seu » gradi extra se, totumque illud velut incantamenti » loco habeat, vel stuporis cujusdam : subitque » admiratio earum rerum quas videt et audit, adeo » apparent alienæ ac velut ex longinquo venientes ; » adeoque hæc operatio abstrahit animam ab ordi- » nariis sensibus, totâque communi agendi ratione[2]. »

20. Quocirca anima « in illo statu actuali non » potest hos actus facere, nisi speciali et particu- » lari impulsu Spiritûs sancti : quo fit, ut illi » actus divini sint, quatenus anima ad hunc sin- » gularitatem movetur[3]. » Claret ergo, animam non communi justis, sed speciali motione agi : quâ sine hos singulares ac divinos actus elicere non possit : « adeo ut, quantumcumque sibi anima ipsa » vim faciat ut oret pro aliquo, non id tamen » fiat, » deficiente scilicet « eâ motione quâ Deus » singulari modo movet animæ facultates[4]. »

21. Ex his efficitur vera impotentia in animabus ad eam orationem actis : neque obest, quòd illa impotentia *ad habitûs gustûsque defectum referatur*[5] *:* simul enim intervenit illud impedimentum quod vidimus ex parte ipsius Dei; intervenit etiam illa operatio quam « Deus passivè infundit, ita ut » nec illam impedire, nec etiam acquirere anima » illa possit : » adeo absoluta est hæc via à communibus gratiis : unde etiam passim extraordinaria ac supernaturalis dicitur[6], eo sensu quem diximus, n. 6, et seq.

22. Cæterùm impedimenta illa, illas impotentias, ad contemplationis actualis tempus duntaxat revocandas, docet vir beatus ipsissimis verbis, toto libro passim, maximè verò ubi ait, meditationem ablegandam quidem « toto illo tempore quo Deus » largitur hunc simplicem ac generalem et amato- » rium intuitum : cæterùm extra illud tempus » adhiberi oportere bonas meditationes, eo modo » quo anima intellexerit magis esse proficuas[7]. » Hæc ille. Quibus omnibus duo constabilita remanent : primum, dari impedimentum illud divinum, quo anima à vulgari agendi ratione, hoc est à discursivâ operatione, prohibetur : alterum, ut impedimentum illud ad tempus contemplandi pertineat tantùm : quæ si quis nostri instar auctoris ad gratias communes revocare nititur, eum in luce meridianâ cæcutire certum est. Hæc exscribo ex versione accuratissimâ P. Cypriani Carmelitæ discalceati, anni 1652, cui versio latina apprimè congruit.

CAPUT IX.

Testimonium Nicolai à Jesu Mariâ, lectoris in theologiâ in Collegio Salamanticensi.

23. Is est Joannis à Cruce eruditus interpres, qui allegato beati viri eo loco quem vidimus de

1. *Obsc. nuit., l.* I, *ch.* 5, *p.* 276, 277. — 2. *Idem, liv.* II, *ch.* 9, *p.* 290. — 3. *Vive flamme, Cant.* I, *vers.* I, *p.* 500. — 4. *Mont. du Carm., liv.* III, *ch.* I, *p.* 152. — 5. *Idem, liv.* II, *ch.* 16, *p.* 85. — 6. *Ibid., ch.* 16 *et* 32, *p.* 85, 147, *etc.* — 7. *Ibid., ch.* 32. *p.* 147.

discurrendi impotentiâ, quo signo à meditatione ad contemplationem transeamus (c. sup. n. 15, 16, 17), ita præclarum auctorem exponit : « Altera » elevatio mentis sive contemplatio supernaturalis » ita vocitata, quia est supra omnem humanum » agendi modum; cùm non possit acquiri proprio » conatu ac diligentiâ sive industriâ, etiam cum » communibus auxiliis gratiæ, sed à Deo solo detur » et infundatur purâ ejus misericordiâ : hinc fit, » ut sancti Patres ad eam comparandam minimè » homines adhortentur[1]. »

24. Hæc igitur prima pars est doctrinæ beati viri Joannis à Cruce : secunda verò pars, de brevibus momentis, adstruitur auctoritate Cassiani, Gregorii Magni, sanctæ Thomæ aliorumque doctorum[2] : quæ doctrina rursus duabus partibus constat; quarum altera est, ut non nisi tempore orationis hæc impotentia valeat : altera, ut paucis momentis duret : *non omni tempore*, inquit[3], *nec diu*.

25. Jam quo sensu illa impotentia supernaturalis habeatur, idem auctor eo constare docet, quòd auferatur ab animâ *connaturalis ac discursiva operatio*[4] : cesset etiam opus *proprii laboris*, *industriæ*, *et conatûs*[5] : cessent denique « propriæ ope- » rationes, hoc est illæ quæ exercentur proprio » labore, industriâ, acquisitione, discursu, et » modo connaturali[6] : » quæ omnia cum sanctâ Theresiâ ac beato illo viro mirificè concinunt, atque in horum beatorum proferendis locis idem auctor totus est.

CAPUT X.

De impedimentis divinis per modum purgationis aut perfectissimæ contemplationis : egregia doctrina B. Joannis à Cruce.

26. Incredibile dictu est, à mysticæ sententiæ professore tot mysticorum, quorum defensor videri velit, testimoniis experimentisque fultam, non modò contemni sententiam, verùm etiam temerariam, imò etiam fanaticam appellari. Hæc autem confirmantur ex præclarâ doctrinâ Joannis à Cruce, asserentis[7] talia impedimenta impotentiasque divinas « evenire animabus, aut per viam » purgationis et pœnæ, aut per viam perfectis- » simæ contemplationis : » quo loco duobus verbis vir beatus ingentia arcana reseravit. Hæc nos alibi exposuimus[8]; nunc verò id intelligi volumus, parem esse in utroque statu impotentiam : quanta autem in purgationum ac pœnarum, hoc est probationum, statu reperiatur, hæc verba demonstrant : « In eo purgationis statu animæ tam exi- » gua est potentia, ac illius qui in tenebricoso » carcere catenis ferreis ligatus manus et pedes, » neque se commovere potest, neque perspicere » aut sentire ullam opem neque ab alto neque ab » imo[9]. » En animus quàm arctè constrictus, quantoque impedimento tentus. Neque ita multò post : « Maximo vero dolore afficitur, quòd ligatis » potentiis atque affectibus non possit ut antea eri- » gere mentem atque affectum in Deum, (modo » sensibili ac discursivo) nec precari Deum, (eo » modo quo solebat) nec interesse divinis magnâ » cum animi attentione[1] : » (eo attentionis genere quam sensus ac discursus exprimit, ut patet ex antecedentibus.) Vide quàm à vero absint, qui negant in oratione passivâ seu quietis ac simplicis intuitûs, impedimenta divina quibus ligentur facultates, affectus, discursivi actus, et eam orationem tam extraordinariam ad gratiam communem omnibus justis, contra mysticæ theologiæ decreta, imò etiam contra sua, ut mox videbimus, revocandam putent.

CAPUT XI.

De S. Francisco Salesio, ac venerabili Matre Joannâ Fremyottâ Dominâ de Chantal.

27. Sanctus Franciscus Salesius de divinis impedimentis agit, occasione venerabilis matris Joannæ Fremyottæ, quæ in hanc orationem tracta erat : quâ de re cùm copiosè egerimus[2], hìc pauca dicemus. Primùm annotamus locos tàm beati antistitis quàm venerabilis viduæ, in quibus illæ impotentiæ memorantur. Verùm ante omnia observamus, cùm de suis *impotentiis* tam sæpe quereretur, à sancto episcopo nusquam esse reprehensam, tanquam sua exaggeraret incommoda aut scrupulos : imò verò rem simpliciter ac propriè intellectam, ut patet ex epistolis[3] : ipsa quoque pari simplicitate ac proprietate verborum, suas *impotentias* ingenuè ac sine fuco fatebatur, iisque medebatur *Deo mente conjunctâ, sine actibus*, inquit[4], *nam nullum facere possum.*

28. Actus autem illos quos elicere non poterat fusè exposuimus[5], docuimusque fuisse vel maximè actus *discursivos*, *quos propriæ industriæ* vocabat; *item meditationis actus*, *quos anima hujus statûs nullomodo potest elicere*[6]. Non tamen semper erat suspensa ab illis actibus, sed tantùm *orationis tempore*, ut ibidem sæpe ostendimus. Cæterùm ita agebatur, ut Deus persæpe vim operationemque remitteret, piamque fœminam sibi relinqueret; quo liquet non id ex habitu provenisse, sed ex singulari divinâ operatione per momenta, per intervalla, per actus singulos, sive se exerente, sive reprimente, ut explicavimus[7]. Quòd ergo D. Cameracensis sanctum Franciscum Salesium ejusque spiritualem filiam in ore assiduè habet, laudo : quòd eorum spernit et sententiam et usum et experientiam, tantus divinorum ac mysticorum experimentorum assertor ipse viderit.

CAPUT XII.

De P. Baltasare Alvare, et P. Ludovico à Ponte.

29. Duos hìc è Societate Jesus egregios proferimus testes, Baltasarem Alvarem Suaresii editorem, et Ludovicum à Ponte ejusdem Baltasaris vitæ scriptorem, summos theologos ac spirituales viros, à D. Cameracensi sæpe cum laude appellatos. Hanc vitam ex versione gallicanâ referam.

30. Itaque Ludovicus à Ponte incipit à duplici genere « orationis mentalis, quarum altera proce- » dit per viam ordinariam : altera per viam magis

1. *Phrases myst., II. part., ch.* 3. § I, *p.* 119, 120, *édit. de Paris*, 1652. — 2. *Idem, ch.* 3, § 8, *p.* 143, 144. — 3. *Ibid., p.* 145, 146. — 4. *Ibid., ch.* 2, § 1, *p.* 107. — 5. *Ibid., ch.* 4, § 6, *p.* 167. — 6. *Ibid., ch.* 17, *p.* 250. — 7. *Obsc. nuit., liv.* I, *ch.* 10. — 8. *Instr. sur les états d'or., liv.* IX, *n.* 39. — 9. *Obs. nuit., liv.* II, *ch.* 7, *p.* 283.

1. *Obsc. nuit., liv.* II, *ch.* 8, *p.* 285. — 2. *Inst. sur les états d'or., liv.* IX, *n.* 26. — 3. *Liv.* IV, *ép.* 13; *Liv.* V, *ép.* 1; *Liv.* VII, *ép.* 23. — 4. *Ecrit de la M. de Chant., Vie, IIe part., ch.* 24. — 5. *Inst. sur les états d'or., liv.* IX, *n.* 29, 30. — 6. *Ecrit de la M. de Chant., dem.* 4, *IIIe part., ch.* 3, 4; *Vie de Chant., IIe part., ch.* 7. — 7. *Instr. sur les états d'or., liv.* IX, *n.* 30, 31, 32, 33.

» extraordinariam paucis communicatam[1]. » Prima autem « maximè pendet à nostrâ industriâ, pro» movente gratiâ, sine quâ nihil boni cogitare pos» sumus. » En ab ipso principio duplicem gratiam, communem alteram, alteram extraordinariam communicatam paucis, nec ab industriâ nostrâ, sed ex vocatione speciali ita pendentem, ut à communi gratiâ vulgares operationes pendent; quod ipse P. Alvares prodit in eâ relatione quam infrà memorabimus[2].

31. P. autem Alvares « sexdecim totos annos » exegit in oratione vulgari per tres vias, purgati» vam, illuminativam et unitivam[3]. » Ergo via unitiva, quæ est perfectissimi amoris, ad vulgarem tamen orationem pertinet; ad meditationem scilicet, non ad contemplationem : contra id quod dicit Præsul, qui vitam unitivam ad suum quintum gradum qui puri est amoris revocat[4].

32. Certè P. Alvares anteaquam ad extraordinarium orationis genus vocaretur, exercebat apostolicum illud, *Sine intermissione orate*, eàque oratione donatus erat[5]; quin etiam exercebat purum amorem erga Christum in se consideratum. Ergo hæc dona antecedebant « orationem illam quietis, » unionis, ac perfectæ tranquillæque contempla» tionis, ad quam post sexdecim annos laboris » evectus est[6] : » quo tempore à Præposito generali jussus edidit relationem de suâ oratione vitæ ejus incertam[7] : adeo hæc extraordinaria, et singulari studio inquirenda habebantur. Eâ relatione memorat illum sexdecim annorum laborem, « qui» bus exactis, cùm nihil tale cogitaret, cor suum » totum immutatum dilatatumque comperit, im» misso animi deliquio illi beatorum simillimo; » quod fuit initium viæ interioris extraordinariæ, quam, inquit, *experiri cœpit à Deo donatam*, non nisi singulari dono, cùm et antecedentem à Deo quoque esse constaret, sed per dona communia.

33. « Hæc igitur oratio, inquit[8], eâ in re sita » erat, ut coram Deo constituerer per præsentiam » quamdam interiorem, et etiam corporaliter mihi » datam, in quâ permanerem per modum habitùs » fixi » sive permanentis, quod planè est extraordinarium; neque hîc quidquam commemorat de separatione motivorum proprii commodi, in quo nunc auctor noster quintum suum gradum, id est, perfectionis statum collocat.

34. Ad eum statum evectus, arcanas voces plerumque audiebat, « quibus et ad mundi con» temptum et ad amorem latum incitabatur, et » reprehendebatur si ab eo orationis genere deflec» teret[9] : » quæ sanè sunt extraordinaria.

35. Sed extraordinarium hujus statùs *in cessatione discursùs*, et ille maximè, et vitæ ejus scriptor reponebat[10] : « per præsentiam Dei singulari dono » datam, seclusâ propriâ industriâ, suspensis » sanè, sed per certa tantùm intervalla potentiis, » » quæ ipsissima est « oratio quietis et recollectio» nis sive silentii, » in quâ, teste Dionysio, animus *patitur divina*, ad quæ ex suâ industriâ nihil confert.

36. Hîc autem quatuor observatu digna. Primum, quod inter hujus orationis fructus nunquam commemorat separationem illam à proprio commodo. Alterum, eam orationem in cessatione discursùs constitutam. Tertium, cessationem illam non ex habitu, sed ex singulari divinâ operatione profluere, et inter ea dona constitui, quæ non nisi « gratiâ, privilegio, vocatione speciali, quæ non » sit omnium, nec propriâ industriâ et commu» nibus gratiis acquiri et comparari possit[1]. » Quartum, ibi animam pati divina, quod etiam sancto Ignatio parenti suo contigisse narrat[2], ejusque rei gratiâ à summo Pontifice necessariò impetratum, ut à Breviarii precibus immunis esset, propter extraordinariam illam vim quâ victus ac subactus, ad orationes vocales prosilire vetaretur.

37. Solebat autem P. Alvares dicere[3], cùm Deus *discursum auferret*, tunc signum esse datum, *Deum velle esse dominum* singulari illâ et supra discursum omnem operatione quam vidimus : quod signum à B. quoque viro Joanne à Cruce datum legimus[4].

38. Nec minùs observatu dignum P. Ludovici de Ponte pronuntiatum illud, non esse mirandum si tunc animæ contingant *extases*, *scientia infusa*[5], aliaque extraordinaria : quod et ipse de se P. Alvares in suâ relatione memorabat, visionesque imaginarias et intellectuales, volatusque mentis, ut consueta referebat.

39. Denique ante omnia observatu dignissimum istud à P. Alvare singulari quodam edito sermone memoratum adversùs illuminatos, ubi eorum « re» prehendit errores, quòd negarent sine oratione » mentali posse quemquam esse perfectum, neque » ad id sufficere orationem vocalem[6] : » non autem perfectos esse volebat sine amore puro : ergo in amore puro orationem quæ ad perfectionem duceret minimè collocabat; quo vel uno à D. Cameracensi in immensum distat.

CAPUT XIII.

De Gersone et Jacobo Alvare Paz, aliisque recensentibus orationem quietis inter gratias gratis datas.

40. Gersonis quidem orationem quietis sive contemplationem ad gratias gratis datas disertè referentis locum sæpe adduximus ex doctissimo libello cui titulus : *Elucidatio scholastica theologiæ mysticæ*[7]. Jacobi autem Alvaris Paz hæc verba sunt[8] : « Orationem simplicis intuitùs desiderare possu» mus, sed conatu et industriâ nostrâ habere non » possumus; est enim donum verè supernaturale, » sicut raptus et extasis et alia ejusmodi : » quo loco non indicat eam orationem esse extasim aut raptum propriè dictum, sed tantùm ejus donum tam singulare his donis esse simillimum. Concinunt mystici omnes, Rusbrokius, Taulerus, inter recentiores ipse Thomas à Jesu; quibus omnibus hæc oratio infusa et supernaturalis est illo stricto et singulari sensu, quem sæpe diximus; hoc est extraordinaria, et à communibus gratiis absoluta.

1. *Vie du P. Balt. Alv., ch.* 2, *p.* 11. — 2. *Inf., n.* 32. — 3. *Vie du P. Alvar., p.* 24. — 4. *Max. des Saints, p.* 23, 24. — 5. *Vie du P. Balt., p.* 22, *ch.* 5, *p.* 30, 31, 32. — 6. *Idem, ch.* 13, *p.* 127. — 7. *Ibid., p.* 128, 291, § 1. — 8. *Ibid., p.* 132. — 9. *Ibid., p.* 134, 135. — 10. *Ibid., p.* 137, 138; *ch.* 14, *p.* 140, 142, 143, 144.

1. *Vie du P. Alvar., ch.* 15, *p.* 155, 157; *ch.* 40, *p.* 453, 458, *etc.* — 2. *Idem, p.* 137, 138, *etc.* — 3. *Ibid., p.* 159. — 4. *Sup., n.* 15, 16, *et seq.* — 5. *Vie du P. Alvar., p.* 145, 146, 163, 166, 167. — 6. *Idem, ch.* 33, *p.* 353. — 7. *Consid.* VII. — 8. *Tom.* III. *de Perf., lib.* V, *app.* 2, *cap.* 9, *p.* 1291.

CAPUT XIV.

Primum Corollarium : quod falsum sit, in eâ oratione perfectionem collocandam, et quod sine eâ comparari non possit, ex sancto Salesio ac sanctâ Theresiâ.

41. Sancti Francisci Salesii doctrinam et verba retulimus[1], et ille quidem jam episcopus apostolicâ charitate præditus, ad summum perfectionis gradum pervenerat, licet orationem methodicam ac meditativam sive discursivam necdum prætergressus esset, ac superiorem gradum nequidem cognosceret; et præclarè secum agi putaret cùm solatiis atque affectibus inhærebat[2]. Denique clarâ voce testabatur[3] sæpe *eos qui per vim et ipso rationis apice* divinæ se voluntati conjungerent, antecellere *aliis qui illâ quietudine* et extraordinariis motibus traherentur : atqui absurdum esset perfectiores esse posse qui minùs casto puroque amore tenerentur : ergo illa quietudo non est in puro perfectoque amore statuenda.

42. Idem sentiebat sancta Theresia, cùm diceret[4] « non pendere perfectionem ab illis gratiis » extraordinariis, cùm multæ sanctæ animæ nun- » quam eas acceperint, multæ acceperint quæ » sanctæ non fuerunt; imò verò qui laboribus ac- » quisivere virtutes, meritis esse potiores; » quod apprime cum B. Salesio congruit.

43. Rursus eadem sancta virgo memorabat[5] « sibi notos esse, quos Deus ejusmodi gratiis di- » gnaretur, quibus carere mallent, si id in suâ po- » testate relinqueretur; » quod profectò non dicerent de puro amore, quo carere velle est impium : longo ergo discrimine hæc habebant.

44. Item asserit[6] ad summam perfectionem pervenisse quamdam, quæ nedum orationes extraordinarias assecuta esset, ex oratione vocali nunquam excessisset : quod ex P. Baltasaris Alvaris ore mox accepimus (n. 39). Sic pro indubitato manet apud sanctos, orationes extraordinarias, de quibus diximus, in puro amore, quæ ipsa perfectio est, non posse constitui.

CAPUT XV.

Alterum Corollarium : quòd justificationis gratia ab his orationis donis separetur : B. Theresiæ et P. Joannis à Jesu testimonium.

45. Quin sancta Theresia ultra progreditur, clarisque verbis asserit[7], non modò meriti magnitudinem ab his orationibus non procedere, ut statim diximus, verùm etiam non esse certum hujus statûs animas à *peccato mortali quod nesciant esse puras* : adeo illæ gratiæ ab amore non modò perfecto, verùm etiam justificante distant.

46. Quem in locum sanctæ matris, Joannes à Jesu Mariâ summus theologus, summusque mysticus, et in contemplativo ordine Carmelitarum discalceatorum ad summum honorem evectus, hæc habet[8] : « Divinam quidem contemplationem sine » supernaturali dono Dei nemini concedi : cæte- » rùm contingere nonnullis in peccato mortali » jacentibus, B. mater Theresia credidit; quod » rationi consentaneum est. »

1. *I. str. sur les états d'or.*, *liv.* IX, *n.* 11, 12.; *S. Fr. de Sales*, *liv.* II, *ép.* 21. — 2. *Liv.* VII, *ép.* 21. — 3. *Entret.* II. — 4. *Chât. de l'âme*, 6e *dem.*, *ch.* 9, *p.* 798. — 5. *Idem.* — 6. *Chem. de la perf.*, *ch.* 3, *p.* 17. — 7. *Chât.*, 6e *dem.*, *ch.* 9; *idem*, *ch.* 4, *p.* 822. — 8. *Init.*, *t.* II *Theol. myst.*, *cap.* 3, *p.* 15, 16.

47. Tum objectionem solvit. « Posset inquit[1], » ita excipi, ut Spiritûs sancti dono contemplatio- » nis actu, qui jacebat in culpâ justus fiat; » quam tamen interpretationem rejicit, « eo quòd » non subsit efficax ratio ad omnino asserendum » contemplationis actum ad gratiam gratis facien- » tem pertinere : positâ sancti Thomæ doctrinâ, » 2. 2. q. 171, art. 4, et omnium theologorum, in » prophetiâ sublimem contemplationem exerceri. » Ex quo collegit : « certius et ad mentem sanctæ » Theresiæ accommodatius, insigni contemplatio- » nis dono peccatorem aliquantò emolliri, tametsi » ad statum gratiæ minimè, resurgat. » Non ergo status ille puro amore constat qui ad mininum justificans est, cùm in eo etiam perfectio collocetur.

48. Addit nonnullis videri hæc dona, iisque majora, « absque gratiâ gratum faciente constare » posse, quemadmodum et cætera dona quæ gra- » tiæ gratis datæ à theologis nuncupantur : » atqui nemo existimare potuit purum ac perfectum amorem ad eas gratias referendum : non ergo in eo contemplationis statum ac theologiæ mysticæ summam reponebant.

49. Pergit : « Excepto illo eventu superiùs de- » scripto, si de modo consueto sermo fiat, ii tan- » tùm quos misericors Deus ad gratiæ statum eve- » hat, illâ (contemplatione) potiuntur. »

50. En contemplationis donum inter gratias gratis datas recensitum, ut suprà ex Gersone aliisque retulimus, n. 40.

51. Idem auctor inter effecta mysticæ contemplationis *animi suspensionem* notat[2] : ut prorsus in hæc duo mysticos consentire constet, *suspensionem* illam *animi* admitti oportere, donumque esse extraordinarium nec à communibus gratiis pendens, et à puro amore longè distans : quod erat probandum.

CAPUT XVI.

His directè opposita D. Cameracensis verba; deque philosophiâ Scholæ, in quam culpam conjicit.

52. Jam D. Cameracensis verba videamus. Primum illud : « In his statibus nullam aliam inspi- » rationem admitti, nisi eam quæ communis est » omnibus justis[3]. » Sanè addit *validiorem esse ac specialiorem* in perfectis *puro amore gaudentibus*, sed interim ejusdem esse generis, et tantùm gradu differre : quo illas animi suspensiones excludit[4]. Eodem pertinet locus de admittendâ tantùm « in- » piratione et attractu communi omnibus justis : » quod assiduè inculcat.

53. Hinc ad eum statum quem passivum vocant, nihil aliud requirit[5], « quàm ut sit pacatus et ab » omni commodo absolutus; » quod procul abest ab eo quod facultates animæ suspendantur, et ad impotentiam redigantur.

54. Quo etiam cogitur à tribus illis notis transeundi ad contemplationem, eximere impotentiam[6], quam suprà ex B. Joanne de Cruce, assentiente Nicolao à Jesu et Baltasare Alvare expressimus, n. 15, 16, 17, 18, et seq. 23, 37.

55. Quod autem spirituales agnoverint « quem- » dam animæ fundum operantem sine ullo di-

1. *Init*, *t.* II *Theol. myst.*, *cap.* 3, *p.* 13, 16. — 2. *Schola de orat contempl. dubit.* 7, *eod. t.*, *p.* 597. — 3. *Max. des Saints*, *p.* 67. — 4. *Idem*, *p.* 150. — 5. *Ibid.*, *p.* 204, 210. — 6. *Ibid.*, *p.* 171.

» stincto potentiarum actu, id asserit provenire ex » philosophiâ Scholæ quam mystici penitus im- » buerint[1] : » cæterùm « incidi difficultatem om- » nem, si semel supponamus animæ potentias non » esse distinctas. » Sic Scholæ consulit, cujus in sinum refundit spiritualium errata : sed frustra est. Primùm enim non tota Schola distinguit animæ potentias; tum ea distinctio ad rem de quâ agimus planè indifferens est, cùm id tantùm agant viri spirituales, ut discurrendi operatio divinis impedimentis suspendatur, quam ad rem opinio de potentiis distinctis nihil facit. Postremò ille fundus animæ nihil aliud illis est, quàm subtilis quædam operatio intellectûs ac voluntatis, quæ, quia ab ordinario consuetoque usu longissimè abest, ideo ab interiore et latentiore fundo profecta videatur, sive re distinctæ sint facultates, seu ratione ac virtualiter tantùm : ut profectò luce sit clarius, non nisi ad involvendam spiritualium sententiam Scholæ opiniones adduci potuisse.

CAPUT XVII.

Nota temeritatis inusta piis sanctisque mysticis, sanctæ Theresiæ, etc.

56. Neque eo contentus auctor ad hæc extrema prosilit[2]. « Si in viis interioribus aliquid agnos- » camus extra puri amoris habitualis limites, » hoc est si præterea inspirationes illas ac facultatum animæ suspensiones admittamus, quas omnes sancti spirituales uno ore docuerunt, « nihil magis » temerarium aut periculosum futurum[3] : » quod etiam alibi urget.

57. Sic novus iste piorum mysticorum assertor, non modò eorum abjicit decretum certissimum, de suspensis ac ligatis divino impedimento in statu et oratione passivâ animæ facultatibus, verùm etiam illis gravissimam temeritatis notam inurit.

CAPUT XVIII.

Iisdem sanctis mysticis imputatur fanatismus.

58. Nec veretur idem auctor mihi passim imputare fanatismum[4], quòd illa impedimenta divina ac facultatum animæ suspensiones agnoverim; quod cùm ego senserim, sanctæ Theresiæ omniumque mysticorum clarâ et irrefragabili auctoritate ductus, non ego sed illi fanatismi arguuntur.

59. At fortè auctor in eo vim facit, quòd ego concesserim illam orationem, eique conjuncta impedimenta divina, in venerabili matre Joannâ Fremyottâ, Mariâque Rossettâ fuisse penè continua. Quid tum postea? quid facti ad fanatismum, quòd rarò aut sæpius hæc intermissa fuerint? Si suspendi animæ facultates ad fanatismum pertinet; profectò Theresia, Joannes à Cruce, Baltasarus Alvares, aliique omnes ejus suspensionis assertores à fanatismo excusari non posse constat.

60. Quanquam nec ego asserui continuitatem illam, quantam auctor indicat. Etsi enim religiosissimæ viduæ oratio penè continua fuisse fertur, non propterea necesse est extra ipsum orationis argumentum illa impedimenta divina valuisse; nec ipsa oratio, etsi penè continua, eodem semper impetu viget : quin etiam annotavi inter ipsos vividissimos contemplationis actus, alios discursivos ac plenè deliberatos intermisceri solitos; multos etiam scriptis aperto discursu consignatos fuisse[1]. Idem de Mariâ Rossettâ dixi clarissimis verbis[2], quæ quidem commemorare oportebat mea dicta recitantem, cùm ex iis tota vis pendeat.

61. Quare certissimum est, nullam fuisse vel levissimam causam, cur fanatismi accusarer : et sanctissimos mysticos, ipsam imprimis Theresiam ac Joannem à Cruce, quorum operâ vel maximè uti velle se profitetur præsul[3], ipsius judicio, ut temerariæ, ut periculosissimæ doctrinæ auctores, esse rejectos, neque tantùm ut suspectos, sed etiam ut apertè fanaticos[4].

CAPUT XIX.

Quid ad hæc reposuerit auctor.

62. Hæc quidem auctori objecimus in Declaratione nostrâ[5], et auctores appellavimus quibus facultatum suspensio niteretur, Gersonem, Theresiam, Joannem à Jesu, Jacobum Alvarem Paz, Franciscum Salesium, atque his nunc addidimus Joannem à Cruce ac Baltasarum Alvarem. Hæc quidem refert auctor; quid autem respondeat, operæ pretium erit intelligere. Talis autem responsio est : « Facile probatu esset, auctores quos citant non » favere eorum sententiæ[6]; » quo dicto, tanquam confectâ re, transit ad aliud. Fidem hominum! facilè probabis scilicet illos auctores et alios mysticos, in oratione quietis, divina illa discursûs impedimenta nescisse, neque eam orationem revocasse ad gratias gratìs datas, quæ non modò nihil faciant ad justificantem gratiam, verùm etiam cum peccato mortali stare possint? Facilè, inquam, probabis, eam orationem quæ cum peccato mortali stare possit, in puro amore consistere, purumque illum amorem cum eo peccato posse conjungi : hæc inquam, facilè probabis, cui nihil non asserere, nihil non probare in promptu est? Miserum est, cùm ad hæc nec hiscere valeas, tam contemptim tamen tamque confidenter objecta transilire.

CAPUT XX.

Aliæ Responsiones.

63. « At enim, sic objicit[7], Prælati semper con- » fundunt contemplationem et passivitatem : » quid ad nos quâ hæc verborum subtilitate secernas? Certum, certum inquam illud est, contemplationem sine illâ tuâ quam vocas *passivitate* esse non posse, cùm tibi contemplatio non nisi in puro amore sit, in quo *passivitatem* reponis. Hoc nobis sufficit, cùm luce clarius dederimus eam orationem in puro amore reponi non posse, quæ etiam cum peccato mortali constet.

64. Pergit tamen : « Prælati in articulo Issia- » censi XIII admittunt eam quam admisi passivita- » tem, » cùm agnoscant « actus in corde conceptos » et formatos cum omni suavitate Spiritûs sancti. » Sanè : quis enim hos actus nesciat? Sed hoc actus esse passivos tu solus asseris; neque in eo præla-

1. *Max. des Saints*, p. 201. — 2. *Idem, Avert.*, p. 24. — 3. *Ibid.*, p. 205. — 4. *Resp. ad* Summa, p. 72; *Réponse à la Déclaration des Evêques*, p. 103, 109, etc.

1. *Inst. sur les états d'or., liv.* VIII, *n.* 32, 34, 35. — 2. *Idem*, *n.* 36. — 3. *Max. des Saints, Avert.*, p. 24, p. 205. — 4. *Resp. ad* Summa, p. 72; *Rép. à la Décl.*, p. 109. — 5. *Declar. trium Episc. sup.* — 6. *Rép. à la Décl.*, p. 107, 108, 139, etc. — 7. *Idem*, p. 108.

tos habes assentientes : quæ nostra quæstio est.

65. Adeo autem absumus ab eo, ut in articulo XIII passivitatem illam explicare velimus, ut è contra passivitatem omnem ad articulum XXI referamus, ibique tantùm ejus mentio incipiat. Qui autem dixerit *passivum* hoc esse *tranquillum*[1], te primum, te solum esse comperimus, alium præter te neminem.

66. Quod addis[2], *eorum,* trium scilicet prælatorum, *passivitatem* quæ non eorum est, sed auctorum omnium spiritualium, ut vidimus, tibi esse *suspectam :* id ipsum est quod miramur, tantam esse confidentiam, ut ipsam Theresiam, ipsum Joannem à Cruce, aliosque tot ac tantos mysticos, quos à nostrâ sententiâ separare nullâ arte potuisti, nec ipse tentasti, pro suspectis, pro temerariis, pro fanaticis habere sis ausus; adeo nihil non audes, nihil non verborum fuco probare te posse confidis. Miram eloquentiam, sed planè noxiam!

CAPUT XXI.

D. Cameracensis sibi ipsi contrarius.

67. Quid quod D. Cameracensis hanc ipsam quam fanaticam vocat impotentiam adstruit? Annon enim agnoscit in certis statibus quoad orationem vocalem *veram impotentiam*[3]*?* Unde illam, nisi ex suspensis divinâ potentiâ etiam interioribus animæ facultatibus? Non enim Deus, credo, linguam, sed illas facultates impeditas tenet : quænam autem illa est, in articulo X, toties decantata *invincibilitas et ratiocinandi incapacitas*[4], nisi impotentia quædam, unde verò orta, nisi ex eo quod anima videre non possit id quod *Deus ipse subtrahit, suffuratur, occulit*[5]*?* Tuo ergo te gladio jugulas, et ut me fanatismi arguas, non modò Theresiam et alios, sed etiam teipsum (pudet, ah pudet) facis fanaticum.

CAPUT XXII.

D. Cameracensis responsio circa tres notas transitûs ad contemplationem.

68. Sanè D. Cameracensis vult à se memoratas tres illas celeberrimas transitûs ad contemplationem à B. Joanne à Cruce præclarè constitutas notas : *nempe*, inquit[6], objiciunt *à me prætermissam impotentiæ notam.* Certè id objicimus. Ostende verò quid de eâ dixeris. « Dixi enim solùm, » inquit, ex discursivâ oratione, « animam non trahere succum, neque quidquam aliud agere, » quàm ut sese distrahat ac languore conficiat. » Certè id solùm dixisti. Dic sodes, an Joannes à Cruce aliique mystici id solùm dixerint, non veram impotentiam agnoverint, suspensis scilicet animi divinâ quâdam operatione ac per impedimenta divina facultatibus? Verbis eorum teneris : negare non potes. Fatearis ergo necesse est à te unam mysticorum prætermissam notam, atque, eorum, quam extollere velle videaris, spretam auctoritatem.

1. *Max. des Saints*, p. 204, 210. — 2. *Rép. à la Décl.*, p. 108, 109. — 3. *Max. des Saints*, p. 157. — 4. *Idem*, p. 87, 89, 90. — 5. *Ibid.*, p. 89. — 6. *Rép. à la Décl.*, p. 138, 139.

CAPUT XXIII.

Grande illius notæ suppressæ incommodum malè à D. Cameracensi propulsatum.

69. « D. Meldensis, inquit[1], id contendit pertinere ad inflandas animas. » Sanè. Id enim pertinet ad infarciendam præcipitis superbiæ amentiam, si quoties animam ad contemplationem admoveris, simul illi declares in eo esse necessarium amorem purissimum ac perfectissimum : atqui hoc declaras, qui contemplationem in puro amore collocatam doces. Respondet D. Cameracensis[2] : « Idipsum damnare est B. Joannem à Cruce, sanctam Theresiam, Baltasarem Alvarem, et Franciscum Salesium. » Certè si illi tecum reponerent contemplationis orationem in amore purissimo, non tantùm justificante, verùm etiam perficiente : sed quàm longè ab eo errore absint, satìs constitit.

70. Neque tantùm animas ad contemplationem traducendas in hunc gurgitem conjicis, sed ipsos etiam directores, quibus subtrahis certissimam et clarissimam impotentiæ notam; quâ tamen sublatâ audent declarare animabus, ipsas esse purissimo amore perfectas, quo discursum omnem abjicere teneantur.

71. Reponit[3] : « Annon anima ad contemplationem à meditatione traduci potest, nisi id ei declaraveris? » Speras ergo id à te posse præstari, ut anima omnem discursum te auctore abjiciat, neque id tamen persentiscat? Callidum directorem qui hæc se perficere posse crediderit!

72. At enim : « Cùm animæ cuipiam sua mutantur exercitia, non propterea eidem indicatur » eam esse amore perfectam, sicut nec diacono » cùm ad sacerdotium promovetur. » Nec cogitas mutato exercitio, meditatione sublatâ, discursu interdicto, simul indicari purissimum amorem sine quo ista ex te esse non possunt : neque ullum est simile signum; signum, inquam, facti in promovendis ad ordines. Hæc ergo mittamus, et à te fateamur neglectas illas notas à spiritualibus traditas.

CAPUT XXIV.

D. Cameracensis objectiones, sive argumenta quinque.

73. Præsulis responsa vidimus; nunc ne quid probationi nostræ desit, objecta audiamus. Sunt autem hujusmodi. Primum : « B. Theresiam, septimâ in mansione, asserere animas ejus statûs » nullum experiri ampliùs raptum, qui contra ordinem naturæ suspendat intellectûs voluntatisque facultates[4]. »

74. Alterum : « His suspensionibus everti systema puræ fidei piorum omnium mysticorum, ac » imprimis B. Joannis à Cruce[5]. »

75. Tertium : hanc fidei obscuritatem nullum admittere lumen extraordinarium, nullam extraordinariam aut miraculosam inspirationem[6], teste eodem B. Joanne à Cruce.

76. Quartum : « Secundùm eumdem auctorem » ab hujus statu animabus extases, visiones, revelationes, communicationes interiores voluntariè recipi minimè oportere[7] : » cùm, eodem

1. *Rép. à la Décl.*, p. 139. — 2. *Idem*, p. 40. — 3. *Ibid.*, p. 140. — 4. *Max. des Saints*, p. 207. — 5. *Idem*. — 6. *Ibid.*, p. 64, 65. — 7. *Ibid.*

auctore teste, in fide nudissimâ atque obscurissimâ mens maneat.

77. Quintum : admittere illas facultatum suspensiones nihil aliud esse, quàm « contemplatio- » nem passivam, quæ ex se libera est et meritoria, » cum gratiis gratis datis confundere ; repugnanti- » bus sanctis, qui dicunt nunquam his gratiis » voluntariè occupandam mentem[1]. » Hæc sunt igitur D. Cameracensis argumenta quinque, ad quæ resolvenda nunc ordine procedimus.

CAPUT XXV.

Responsio ad primum ex sanctâ Theresiâ sumptum.

78. Ad primum, quod sumptum ex sanctâ Theresiâ, negante, in mansione septimâ, ullum esse actum suspendentem facultates, dicendum et rem esse falsam, et locum ab auctore esse corruptum. Et quidem satis constitit septem totis primi hujus opusculi capitibus, et centum eximiæ virginis locis de suspensis facultatibus in actione quietis, quam ipsa contemplationis appellat. Ergo si in mansione septimâ jam nulla suspensio est, ne sancta ista sibi, quod nefas est credere, in re experimenti adversari videatur, vel dicendum raptum alio sensu dici ac auctor intelligat, vel hunc locum, qui nobis objicitur, non ad orationem quietis, sed ad aliud orationis genus pertinere.

79. Ut autem sanctæ virginis mentem ex ipsâ teneamus, in illâ septimâ mansione id habemus, cap. 1[2]. Hunc statum incipere à visione intellectuali sanctissimæ Trinitatis, quæ planè cœlestis et extraordinaria est. Quo etiam loco loquitur de operatione quâdam, quam *apertionem fenestræ*, hoc est introductionem cujusdam intimæ lucis, nominat : hanc autem « fenestram ab animâ aperiri » posse negat, aut à quoquam nisi à Christo. » Quæ nisi de gratiâ extraordinariâ intelligantur, nihil sancta diceret.

80. Capite verò secundo, apparet « sanctissima » Jesu Christi humanitas, multæque interveniunt » divinæ operationes, aliæ raptim, aliæ firmiores » ac magis durabiles[3]. » Quo etiam loco amittit anima « motum omnem quem potentiæ et imagina- » tio indere consueverant[4]. » Quin etiam intellectûs « operatio non perturbat animum ; quia Omni- » potens, qui creavit illum, ejus suspendit actionem, » hincque intueri tantùm id quod intus agitur » quasi per rimulam quamdam[5], » hoc est actione intimâ, tenui et exili, vixque sensibili : « tum » verò potentiæ, » quatenus magis afficiuntur sensibus, « manent non extinctæ quidem, sed opera- » tione nullâ (sensibili scilicet) et quasi attonitæ » rerum magnitudine. »

81. Capite deinde quarto sic ait : « Dominus » animas interdum sinit ad suum naturalem reverti » statum[6], » à quo proinde eas abstraxerat. Denique, « Deus solus potest hanc indulgere gratiam, » et quicumque noster conatus esset inutilis[7] ; » intellige conatum ex communibus gratiis, (ut sup. n. 3, 6, 23.) alioqui nihil dicit. En quot operationes extraordinarias, quot rerum miracula inducat in eam mansionem, à quâ omnia extraordinaria arcere voluisse fingitur.

1. *Max. des Saints*, *p.* 61, 65. — 2. *Chât.*, 7e *dem.*, *ch.* 1, *p.* 809. — 3. *Idem*, *ch.* 2, *p.* 811, 813. — 4. *Ibid.*, *p.* 814, 815. — 5. *Ibid.*, *p.* 819. — 6. *Ibid.*, *ch.* 4, *p.* 821. — 7. *Ibid.*, *p.* 827.

82. Quid ergo dicendum ad eum sanctæ locum, quem auctor objecit (sup. n. 72.) omnino respondendum hunc locum ab eodem auctore esse truncatum. Sic enim refert à B. Theresiâ assertum ; « septimæ mansionis animas nullum experiri am- » pliùs raptum, qui suspendat intellectûs volun- » tatisque facultates : » atqui sancta illa virgo non scripsit absolutè nullum, sed *ferè nullum*[1] : neque etiam id scripsit de omni genere aut omni effectu raptûs, cùm disertis verbis dicat : « Ego autem id » intelligo quoad exteriores effectus : » quod postea exponit « de extasi aut volatu mentis : quæ, inquit, » in septimâ mansione rara sunt, nec ferè contin- » gunt in publico. » En quid beata virgo ab eâ mansione arceat ; raptum *in publico*, raptum *quoad exteriores effectus*, idquè non absolutè, sed *ferè :* ac ne quidem ait hos raptus nullos esse, *sed raros :* neque, ut auctor fingit[2], raptus generatim *ad infirmitatem animi* pertinere, sed *raptus illos* quales vidimus, quibus beata virgo toties laborasse se memorat[3] : raptus denique ubi anima ita sibi excidit tota, ut *nullus usus sensuum relinquatur*[4] ; quod in ejusmodi oratione est infrequens : cùm ferè unus discursus intercludi soleat.

83. Sic igitur auctor B. Theresiæ locum nobis objicit, sed mutilum, resectis integris sententiis, iisque quæ ad rem vel maximè faciant.

CAPUT XXVI.

Ad alia objecta respondetur.

84. Ex his ad secundum argumentum ex B. Joanne à Cruce promptum facilè responderi potest. Sciendum autem est orationem quietis, quæ discursum impedimento divino suspendit et excludit, ut ex eodem beato viro suprà demonstravimus, (n. 15 et seq.) etsi eo nomine sit extraordinaria, ut ibidem est dictum, tamen ejusmodi esse, ut longis diuturnisque voluntariis dispositionibus et experimentis præparetur ; quibus id anima vel maximè doceatur, ne supernaturali gratiæ obicem ponat ; unde ea gratia supernaturalis licet, ut B. Theresiam, Joannem à Cruce, Baltasarum Alvarem, aliosque omnes vitæ spiritualis auctores communi consensu docere vidimus, tamen non eodem modo extraordinaria est, atque extases, aliaque quibus sensus omnis penitus interclusus absorbetur ac mergitur : unde eam prædicti sancti viri non ad miraculum revocare consuevere.

85. Diligenter autem attendendum in oratione quietis, secundùm illos beatos auctores nihil premi, nisi discursum qui christianis actibus non est essentialis, cùm teste Prophetâ et Apostolo, justus fide vivat, quæ non est discursiva, ut passim theologi docent : unde hîc christiano nihil extraordinariè adimitur, nisi ille discursus qui christianæ vitæ, ut christiana est, non est necessarius, cæteris integris et consueto modo currentibus : quare meritò asserit nullum huc aliud advehi lumen præter illud nudæ ac simplicis fidei, quæ discursiva non est, adeoque nihil de suo amittit sublato discursu, imò verò vel maximè ad suam redigitur

1. *Chât.*, 7e *dem.*, *ch.* 3, *p.* 819. — 2. *Max. des Saints*, *p.* 207, 208. — 3. *Chât. de l'âme*, 7e *dem*, *p.* 819, 820. — 4. *Idem*, *p.* 809.

nuditatem, sanctamque obscuritatem; nihil ex discursûs luce mutuantem.

86. Joannes autem à Cruce ab oratione quietis, sive à contemplatione, adeo non excludit gratias extraordinarias, ut etiam in eum statum passim admittat interiores voces, nonnisi ab extraordinariâ inspiratione profectas[1] : admittat etiam pennati Seraphini sagittam et plagas[2], quas quidem quantumvis extraordinarias, non tamen reponit miraculorum loco, eo quòd non subitis et omnino improvisis motibus et impressionibus evenire, sed totius statûs serie adduci et præparari videantur.

87. Itaque raptus ferè excludit illos tantùm, qui et omnes sensus hauriant, nec aliis inter se certo ordine connexis operationibus, sed divino tantùm impetu aut instinctu, nullâ vel non ita conspicuâ præparatione et connexione constant; quæ nos alibi indicavimus[3]; aliis tractatibus fusiùs exponenda recepimus.

Et per hæc patet solutio ad cætera objecta : (n. 73 et seq.) quâ de re etiam videndus est Baltasar Alvares, locis allegatis, n. 34, 38; quæ cum B. Theresiâ ac B. Joanne à Cruce mirum in modum concinunt.

CAPUT XXVII.

De amore illo qui ab oratione passivâ inseparabilis videatur, quæstiuncula.

88. Quæres, quid igitur causæ sit cur orationem quietis ac simplicis intuitûs, sive passivam, vitæ spiritualis magistri in quâdam amoris vi reponere videantur? In promptu responsio est. Amor quodam sensu ipsâ passione constat, alio sensu, actione, imò etiam voluntatis electione verâ. Sunt qui ament volentes, illecebris amoris liberè consentiant, seque ultro ac totâ voluntate amori ipsi tradant : tum amor activus est. Sunt etiam qui ament inviti, nolentes, repugnantes, nec amori consentientes. Hi non amant secundo sensu, sed primo; amoris passione, non actione; ad amorem attracti potiùs quàm amantes. Id etiam in divinis habet locum. Verus amor, vera charitas virtus est et virtutum perfectissima, quæ etiam à theologis vera dilectio vocatur, verâ ac deliberatâ electione constans; unde etiam dilectionis nomen passim apud theologos. Est autem alius amor seu potiùs attractus ad amorem impulsu divino inflammante, instigante, ad amandum illiciente, aut etiam quodam modo pertrahente. Hæc vis impropriè amor dicitur; meliùs illecebra amatoria diceretur : viget autem in oratione passivâ. Cùm verò ei prono animo ac voluntate consentiunt, fit ipsa dilectio illa justificans atque perficiens : quare hæc sola non prior illa justificat; aliud est enim illici, impelli, trahi quodam modo ad amorem, aliud consentire, eligere ac verè diligere. Quæ nos à spiritualis vitæ magistris tradita hîc obiter annotamus; tractatu verò habito, seu continuato de Statibus Orationis copiosiùs exequemur. Nunc ita sufficiunt.

CAPUT XXVIII.

De Fanatismo. Auctoris insignis error.

89. Ideo fanatismi me auctor accersit[4], quòd *orationem passivam* admiserim eam, « quâ positâ » animæ reputantur extraordinario instinctu actæ » et impulsæ, ita ut libero arbitrio careant, et » prorsus inhabiles fiant ad quoscumque discursi» vos, etiam dominicæ Orationis actus edendos : » cum Deus manu supremâ agat, animamque im» medicabiliter ponat extra pastorum directionem » omnem, ac liberi arbitrii actum indefinitè auferat[1]. » Quâ in re et mihi errorem imponit, et ipse vehementer errat.

1. *Mont. du Carm., liv.* II, *ch.* 28, *p.* 135, *etc.* — 2. *Vive flamme, cant.* 2, *n.* 2; *p.* 513, 514. — 3. *Instr. sur les états d'or., liv.* VII, *n.* 6, *etc., liv.* X, *n.* 23, *etc.* — 4. *Resp. ad* Summa, *p.* 72.

90. Ac mihi quidem splendidè imponit. Primùm, quòd mihi imputat ea quæ à sanctâ Theresiâ, à B. Joanne à Cruce, Baltasare Alvare et aliis, de verbo ad verbum exscripseram. Deinde quòd et mihi et illis falsa imputet. Nulli enim diximus auferri *indefinitè* liberum arbitrium, sed tantùm ad effectum suspendi discursûs, idque tempore orationis tantùm, ut expressè docuimus libro VII et X de Statibus Orationis[2]; neque eò usque ut omnis directionis adjuvantis opera subtrahatur; id enim toto opere agit B. Theresia, id Joannes à Cruce ut eas animas regant, atque optimæ directioni subjiciant. De Oratione autem dominicâ, usque adeo absumus ab eo ut cuiquam subtrahatur, ut etiam *passivissimis*, si ita loqui fas est, animabus relinqui liberam pro certo statuamus toto libro III de Statibus Orationis[3], libro quoque X, inter XXXIV Articulos VIII, et lib. VIII, passim, ac præsertim n. 36. Quare, quodcumque hîc mihi ac spiritualibus aliis imputatur, mera et aperta calumnia est in me; et, quod gravius, in sanctos.

91. De libero sanè arbitrio, quod à me indefinitè sublatum insimulat, hæc disertè dixi[4] : « Ea » actio, quam passivam vocant, non est suppressio » cujuscumque actionis etiam liberæ, sed tantùm » ejus actûs qui discursivus dicitur, ubi procedit » ratio ab unâ re ad aliam, in quâ re usque adeo » certum est non tolli liberum arbitrium, ut etiam » angeli, qui non sunt discursivi, procul dubio » sint liberi. » Quæ doctrina inculcatur libro X, his verbis[5] : « Non ergo hæc suspensio est actuum » liberi arbitrii, sed eorum tantùm actuum qui » discursivi sunt sive proprii conatûs et industriæ : » qui actus suspenduntur (non indefinitè, ut ca» lumniatur auctor) sed momentis à Deo disposi» tis, » id est potissimum orationis tempore; quod toto libro fusum.

92. Cùm autem mihi, nec mihi sed sanctis sub meo nomine tantos errores imponat, ipse vel maximè errat, cùm in raptibus, extasibus, impulsibus, et instinctibus extraordinariis, manuque supremâ factis, qui negari non possunt, et in sanctis prophetis procul dubio reperiuntur, fanatismum reponat[6]; quod certè hæreticum et impium est.

CAPUT XXIX.

Quòd auctor à sanctis spiritualibus toto systemate discrepet.

93. Jam ergo sanctorum mysticorum à D. Cameracensi aperta discrepantia est. Primùm, quòd ab illis omnibus sanctis uno ore agnita divina impedimenta tollat : deinde quòd sanctorum doctrinam temerariam, periculosissimam, suspectam,

1. *Rép. à la Déclar., p.* 109. — 2. *Inst. sur les états d'or., liv.* VII, *n.* 6, *liv.* X, *n.* 23. — 3. *Idem, liv.* III, *n.* 1, *etc., liv.* VIII, *n.* 36, *liv.* X, *n.* 5. — 4. *Ibid., liv.* VII, *n.* 6. — 5. *Ibid., liv.* X, *n.* 23. — 6. *Resp. ad* Summa, *p.* 72; *Rép. à la Décl., p.* 109.

fanaticamque decernat : denique, quòd *passivitatem* reponat in purissimâ charitate, hoc est in ipsâ christianæ perfectionis arce, contra quod omnes sancti docuerunt, ut suprà vidimus, primo et secundo corollario, cap. XIV et XV, n. 41, etc., 45, etc.

94. Hæc autem et ista per se singularis inauditæque temeritatis sunt, et tollunt certissimas à magistris traditas ad orationem extraordinariam transeundi notas, et animas ad eam dirigendas in gravissimum superbiæ periculum agunt præcipites, uti suprà memoratum est, n. 67, 69.

95. Quòd autem orationem extraordinariam sanctis quoque inaccessam et speciali vocatione indigentem in ipsâ charitatis perfectione constituit, contra omnium spiritualium sensum, ut vidimus, christianæ perfectioni derogat, et habet omnia incommoda in nostrâ Declaratione copiosè recensita[1], responsis auctoris alibi Deo juvante perspicuè refellendis.

96. Vides, candide lector, quid illis eveniat qui se cæteris præstare velint; nempe existimavit auctor se ad summum mysticæ scientiæ devenisse, unum *se esse scilicet à quo* vel maximè *spirituales viri intelligi* se sentiant, unum se omnium qui *accuratiùs quàm eorum pars maxima hæc arcana tradiderit*[2]. Itaque suo præfisus ingenio, (quod lugentes, nec nisi necessariò dicimus) dum systema mysticorum componit ad arbitrium, non Joannem à Cruce, licet sæpe laudatum, non alios à se toties appellatos sequitur, sed eos, ipsumque adeo sanctum Franciscum Salesium, sanctamque Theresiam supergressus, aliam eamque pessimam et inauditam init regendarum animarum viam : et qui mysticis favere fingitur, eos vel maximè impugnat, nec aliquot verbis atque sententiis, sed toto ut vidimus systemate, totâ doctrinæ, totâ instituendæ interioris vitæ ratione : quod erat demonstrandum.

APPENDIX.

Ad primum articulum ex Dissertatione D. Cameracensis.

97. Ego cùm animum ad hanc scriptionem appuli, nondum noveram *Dissertationem illam D. Cameracensis, de veris Oppositionibus inter doctrinam episcopi Meldensis et suam*, quam edidit post Responsionem ad Declarationem nostram. Hujus dissertationis punctum secundum est *de oratione passivâ :* quo loco diligentissimè quærendum est : quid novi D. Cameracensis afferat. Quale autem illud sit, sequentia demonstrabunt.

CAPUT XXX.

In suâ Dissertatione D. Cameracensis nullum affert suæ sententiæ auctorem.

98. Quod *ad passivitatem* attinet, D. Cameracensis duo peccasse convincitur : primum, quòd suspensiones facultatum ab omnibus mysticis agnitas primus et solus è medio sustulerit : alterum, quòd *passivitatem* primus et solus in puro ac perfecto amore reposuerit : primus, inquam, et solus, nullo hujus rei adducto auctore : quod etiam illis verbis constitit in Responsione ad Declarationem positis : « Facile probatu esset auctores quos » citant non favere eorum sententiæ[1]. » Quod quidem si facile probatu esset, non id prætermitteret diligentissimus sui tuendi artifex, cùm in eo tota sit constituta difficultas : prætermisit autem; neque nostros auctores exponendos suscipit, nec quemquam pro se laudat; ut etiam suprà demonstratum à nobis est (n. 62). At nunc eumdem impingit lapidem : « Credo, inquit[2], à me id posse » demonstrari ex Joanne à Cruce, et aliis quos » Meldensis citat. » Demonstra ergo vel semel : saltem conare, ut vel unum tuæ sententiæ defensorem adducas : quamdiu enim hæc jactaveris, nunquam præstiteris, nihil est.

99. Sanè confitetur sanctos mysticos posterioris ætatis, *quamdam impotentiam* agnovisse, sed *quæ ad litteram accipienda non sit*[3]. Quidni? quid enim necesse est vim facere sanctis ut eos à nativo sensu abstrahas? quo auctore hæc aggrederis? quem adducis vitæ spiritualis auctorem qui tecum sentiat? imò, quem appellare potes qui non tibi clarè adversetur? Ego verò, qui ab hâc sententiâ discesserit, qui non hæc divina impedimenta docuerit, novi neminem. Audi virum præstantissimum ac sanctitatis odore florentem Olerium : « Status » tuus manifesta impotentia est, in quâ Deus te » tenet[4]. » Rursus : « Reddit tuas facultates natu» rales inutiles et impotentes ad illi serviendum. » Rursus : « Transire te oportet per ariditates, per » languores, per impotentias. » In aliâ epistolâ[5] : « Tuum amandi desiderium (quatenus sensibile » est, et in sensus se exerit) impeditur sive sisti» tur superiore potentiâ, ac præsentiâ sponsi si» lentium imponentis interioribus facultatibus. » Iterum : « O si sponsus sineret agere sponsam, » quid non tunc loqueretur? » Nempe suspendit amatoria quæ à discursu pendent, quæ ad sensus vergunt; « ut anima agnoscat, nihil se esse per » se quam ariditatem, quàm impotentiam, quàm » languorem ac cæcitatem, quæ in eâ restat his » subtractis auxiliis[6]. » En hæc impedimenta divina piis vitæ spiritualis magistris quàm sint familiaria, quæ tu tanquam noxia ad litteram sumi vetas.

100. Audis carceres, catenas ferreas, audis divino numine, divinâ vi ligatas, suspensas, impeditas, quoad certos vulgatos actus, animæ facultates; quædam esse, quæ per certa momenta præstare non possint, eo sensu quo sine gratiâ nihil possumus : audis subtractiones, impossibilitates ab alto immissas; et quid non? nempe ut experiantur illud Davidicum : « Domine in voluntate » tuâ præstitisti decori meo virtutem[7]; » cùm nempe dixisset « in abundantiâ suâ non move» bor in æternum : » at illud evenit : « avertisti » faciem tuam à me, et factus sum conturbatus. » Cui concinit illud : « Avertente te faciem, turba» buntur : auferes spiritum eorum, et deficient, » et in pulverem suum (in impotentiam suam, in » nihilum suum) revertentur[8] : » et illud : « Fla» bit spiritus tuus, et fluent aquæ[9] : » quas, illo cœlesti flatu per intervalla subtracto, nullâ vi expresseris. Subtrahit enim Deus per certa mo-

1. *Déclar.*, *t.* XXVIII, *p.* 271 *et seq.* — 2. *Max. des Saints*, *Avertis.*, *p.* 28.

1. *Rép. à la décl.*, *p.* 108. — 2. *Diss.*, *p.* 47. — 3. *Diss.*, *p.* 17. — 4. *Ep.* CXVIII. — 5. *Idem*, CXXIII. — 6. *Ibid.*, CLVII. — 7. *Ps.* XXIX. 8. — 8. *Idem*, CIII. 29. — 9. *Ibid.*, CXLVII. 18.

menta quæ vult, ut discant illud dominicum : « Sine me nihil potestis facere[1]. » Hinc illa impedimenta divina ab omnibus omnino spiritualibus posita : at tu, novus vitæ spiritualis magister, Theresiâ aliisque præstantior, ad litteram hæc sumi vetas.

101. Quidni autem tanti viri, si tanta sunt horum impedimentorum incommoda, si tanta pericula quanta tu jactas, quidni sua dicta ipsi temperarunt? cur Theresia hæc dixit quæ librum aperienti nunc succurrunt : « In tam excelso statu » anima discurrere, nec si vellet posset[2] : » quo quid expressius excogitari potuit? Cur alii paria millies repetebant, nec animas sibi ab alto commissas, ac suam impotentiam nimis deplorantes comprimendas putarunt : nempe, ut tu illis doctior, nova hæc temperamenta primus solusque reperires?

102. « At per illam, inquit[3], mysticorum impo» tentiam, intelligendum est gratiæ illecebram » tunc esse tam validam, ut anima à se id impe» trare non possit, ut ab eâ se abstrahat : » hoc est, vix potest; ægrè potest. Nempe id Theresia, id Franciscus Salesius, id Joannes à Cruce, et alii vitæ interioris principes nesciebant : *vix* illud ignorabant : veram impotentiam, vera impedimenta divina propriissimis verbis ad animarum laqueum exprimebant.

103. Quòd autem iterum recurrit auctor[4] ad Scholæ præjudicia, falsamque philosophiam; suprà luculentissimè confutatum est, (n. 55.) confutata ea, quæ ex me ipso mihi ipsi objicit de continuitate actuum, deque libero arbitrio indefinitè sublato, et aliis ejusmodi; (n. 59, 60, 89, 90, 91.) confutata denique quæ ex B. Theresiâ et Joannis à Cruce regulis prompsit : n. 77, 83, et seq.

104. Nec minùs vana sunt, quæ profusissimè exponit[5] de liberi arbitrii usu sublato : non *indefinitè*, ut falsò exprobrat, sed ad certos actus non semper necessarios, sed ad certa momenta : (ex n. 90, 91.) quo loco, ut vidimus, non me, sed auctores maximos, quos tantùm exscripsi, audacissimus censor carpere aggreditur.

105. Me verò propriè reprehendit eo quòd attulerim exemplum angelorum, ut ostenderem sine discursu liberum arbitrium stare posse : » Nempe, » inquit[6], si D. Meldensis dixisset angelos sine » discursu fuisse liberos ad merendum, rectè : » sed, angelos in præsenti esse ad merendum li» beros, sine restrictione dictum, lutheranismum » sapit, ac liberum à coactione tantùm admittit, » sublatâ indifferentiâ. »

106. Equidem putabam, etiam novitios theologos facilè intellecturos quæstionis statum, prout in Scholâ passim instituitur. Quærit nempe sanctus Thomas[7], et post eum theologi omnes : *utrum in angelis sit liberum arbitrium :* non quidem utrùm sit eo quo sunt statu : sed utrùm sit per naturam. Quia verò non quæsivit utrùm olim fuerit, Luthero favebit? En aucupia verborum, et Scholæ terminos à tanto magistro nequidem intellectos.

107. Pergit[8] : « Quæ (Meldensis) de extasibus » propheticisque inspirationibus dixit, non minùs » me movent : supponit enim sanctos in illis om» nibus statibus carere libertate. » Pace præsulis dixerim : non id suppono. Vide enim quid eo loci quæram[1] : nempe quæro, cum Scholâ, utrùm Deus possit imponere libero arbitrio quamcumque voluerit necessitatem : quis autem eâ de re dubitat ? Adduxi in exemplum extases et raptus : quo loco ad intentum meum sufficit, ut interdum, non semper, adimatur liberi arbitrii usus : quod negari non potest.

108. An enim credendum est Paulum, cùm adeo extra se raperetur, ut ne quidem sciret utrùm in corpore esset necne[2]; toto liberi arbitrii usu gavisum esse ? Quid Jeremias, cùm vastitatem populi clamitare tæderet, ac diceret : « Non recordabor » ejus, neque loquar ultrà in nomine illius[3] ? » annon interea sentiebat incumbentem sibi vim illam propheticam planè ineluctabilem ? Quid, cùm diceret : « Factus sum quasi vir ebrius, et quasi » homo madidus à vino, à facie Domini, et à facie » verborum sanctorum ejus[4] : » an erat suî compos, agebatque quod vellet ? Quid Ezechiel, cùm ad eum diceret Dominus : « Ecce circumdedi te » vinculis, et non te convertes à latere tuo in latus » aliud[5]? » an lecto sic affixus per quadraginta dies, innato in corpus suum vigebat imperio? Quid sanctus Job ? an quæcumque protulit proprio dixit arbitrio, et non alienâ vi tenebatur vinctus; nec per certa momenta eximios illos spei ac pietatis actus explicare sinebatur, ut cùm postea prosilirent, diviniores essent?

109. Neque profectò necesse erat, tot paginis, tanto studio probare usum meritorium liberi arbitrii, non esse semper ab extasi raptuve alienum[6] : quis enim id ignorat ? aut cui non notum, somnium Salomonis liberâ sapientiæ electione celeberrimum ? Cæterùm sufficiebat interdum abrumpi liberi arbitrii usum, multosque inesse actus non magis ad illud pertinentes, quàm motus primò primos : quod à nemine negari posse, aut unquam negatum esse constat : sed hæc in meo de Statibus Orationum libro necdum tractanda susceperam : certa, concessa, omnibus nota referebam.

110. Quare, quod hujus rei præsul à me traditionem primorum sæculorum exposcit, inanis opera est : dari enim extases, raptus, mentis excessus, quibus ipsa sibi excidat, nec suî sit compos, Dei revelatione certum : quousque pertineat ille raptus excessusque, res facti, res experimenti est, vacantque omnia, quæ operosissimè totis sex paginis argumentatur auctor[7].

111. « Nempe, inquit, Meldensis confitetur nul» lum in Basilio, nullum in Augustino, in aliis » Patribus passivæ orationis ab ipsis frequentatæ, » apparere vestigium. » Enimvero fateor, quod magno argumento esse volui, errare vehementer illos, qui in eâ perfectionem christianæ vitæ collocant : at non propterea legem imponebam Deo, ne quamcumque vellet passionis divinæ partem impertiret suis, quod facti, inquam, experimentique est; non traditionis, non dogmatis.

112. Illud verò præsuli perpendendum erat,

1. *Joan.*, xv. 5. — 2. *Chât. de l'âme*, 6e *dem.*, *ch.* 7, *p.* 786. — 3. *Diss.*, *p.* 47. — 4. *Idem*, *p.* 47. — 5. *Ibid.*, *p.* 35. — 6. *Ibid.*, *p.* 34. — 7. 1. *p.*, *q.* 59, *art.* 4. — 8. *Diss.*, *p.* 34.

1. *Instr. sur les états d'or.*, *liv.* VII, *n.* 3. — 2. *II. Cor.* XII. 1, 2. — 3. *Jer.*, xx. 8, 9. — 4. *Idem*, XXIII. 9. — 5. *Ezech.*, IV, 8. — 6. *Diss.*, *p.* 34, 35, 36, 37, 38, 39. — 7. *Idem*, *p.* 39, *et seq.*

quod in Articulo Issiacensi xxi, ipso subscribente, seque ultro submittente, conscriptum : « Orationem quietis, aliasque extraordinarias atque passivas, sancto Francisco Salesio, aliisque spiritualibus ab Ecclesiâ receptis, approbatas, esse admittendas. » Quam autem orationem quietis sive passivam Franciscus Salesius, Theresia, Joannes à Cruce, aliique approbarunt, nisi eam quam illa mystica impotentia faceret? aut qui sunt alii mystici, qui de eâ oratione tractarint? nulli profectò. Eorum ergo orationem ipse auctor approbavit, quam nunc, si Deo placet, temerariam, periculosam, fanaticam vocat.

113. Nec minùs hîc notatu dignus xxii Issiacensis Articulus : « Absque his orationibus extraordinariis (passivis scilicet) inter sanctos recenseri, et ad perfectionis apicem devenire quis potest. » Nempe alludebamus ad Franciscum Salesium, ad Theresiam, ad alios id perspicuè sentientes : non autem perfectio cuiquam contingere potest sine amore puro : non ergo puro amore passiva oratio constat.

114. Neque enim aut illi perfecti sine quâdam oratione sunt : aut eorum oratio in alio quàm in puro amore reponi potest; nec potest purus amor non esse *passivus*, si passivum esse nihil est aliud quàm esse tranquillum et proprii emolumenti vacuum, ut auctor asserit[1] : ergo ex eodem auctore non potest quis esse perfectus sine oratione passivâ et extraordinariâ : quod evertit xxii Articulum ab auctore subscriptum.

115. In hæc se pessima, sibique ipsis adversa conjiciunt, qui se summos auctores regendæ vitæ spiritualis esse volunt : nos autem humiles et infirmi in tuto gradimur, qui pedissequi, non duces esse volumus; neque quidquam aliud quàm sanctorum dictata exscribimus.

ARTICULUS II.

De actibus conatûs proprii.

CAPUT PRIMUM.

Sanctorum spiritualium doctrina recolitur.

116. Anteaquam de actibus conatûs sive laboris, industriæque propriæ, auctoris mentem exponamus, recolenda paucis ea, quam retulimus, spiritualium concors sententia, de suspensis animi facultatibus. Primam eâ de re audivimus magnam Theresiam (n. 34, etc.), et alios toto priore articulo passim, præsertim verò n. 15, 16, 23, 24, 25, 28, 34, etc. Actus autem illos proprii laboris et conatûs, non alios esse quam discursivos, ex iisdem spiritualibus tot testimoniis probavimus, ut ea repetere supervacanei laboris sit. Hoc ergo posito, si D. Cameracensem ab ejusmodi actibus abhorrere evincimus, profectò constabit, et à viris mysticis, quos tractandos et explicandos suscepit, abhorrere. Rem autem ita conficimus.

CAPUT II.

Auctoris loci de conatu proprio.

117. Sanè eam in rem multos referre possumus locos : verùm hic unus sufficit ex appendice Responsionis, Bruxellis excusæ, adversùs librum cui titulus *Summa doctrinæ, etc.* in quâ appendice hæc legimus[1] : « In Responsione ad Declarationem abundè probatur, actus propriæ industriæ, proprique conatûs, esse evidenter in libelli textus actus naturales, anxios et sollicitos, quibus anima gratiam anteire satagit. Unde constat, illos à perfectis ut imperfectionem amputari posse, juxta nostrum Articulum Issiacensem xii, qui propriam industriam dicit expressissimè eam proprietatem, quæ, si sanctis auctoribus ac D. Bernardo credas, nullatenus est supernaturalis, imò imperfectio merè naturalis habenda est. Quod est proprium sive ex proprietate fluit, hoc tantùm reputandum est fieri ex nobis tanquam ex nobis. Proprium ita nuncupatur, ut quod à naturâ nobis insitum est, opponatur ei quod est in supernaturali ordine Dei donum. Hos naturales actus resecare, non est suî curam abjicere, et ingenio fanatico uti. » Hactenus D. Cameracensis. Quid ille argumentis probaverit de actibus naturalibus, qui nihil sint aliud quàm proprii conâtus actus, alio loco viderimus : quid autem docuerit, et pronuntiaverit, hoc est.

CAPUT III.

In hoc loco aperta hæresis, et sanctis imputatur, et ab auctore defenditur.

118. In his verbis elucet manifesta hæresis, in eo nempe quod dicitur : « proprii conatus actus esse naturales : proprium ita nuncupari, ut quod à naturâ nobis insitum est, opponatur ei quod est in supernaturali ordine Dei donum : » atqui in meditatione discursivâ viget ille proprius conatus, illa propria industria, ille proprius labor : ea meditatio ejusmodi actibus conatibusque constat, ex sanctâ Theresiâ et aliis : ergo illa meditatio ex naturæ est viribus, non cœleste donum, nullaque est divina operatio, nisi ea quæ discursum excludit. Hoc autem est apertè hæreticum : nec minùs ab auctore assertum, quàm ex ipso veris spiritualibus, sanctæque Theresiæ tribuendum : ergo et ipse tuetur hæresim, et sanctis spiritualis vitæ magistris imputari cogit.

119. Nec minùs hæresim sapit illud : « id quod sit ex nobis tanquam ex nobis : » ad imperfectionem naturalem tantùm, non etiam manifestè ad peccatum ac vitiosum actum pertinere : cùm illud *cogitare ex nobis quasi ex nobis*[2], tanquam à prima et principe causâ, ab ipso Paulo rejectum sit ut vitium : sitque Augustino aliisque pelagianismi radix.

CAPUT IV.

De proprio : varii sensus : vis liberi arbitrii.

120. In hunc impigit scopulum, dum proprii ideam eam informat, quæ gratiæ supernaturali sit opposita; nec intelligit, quàm diversis sensibus proprium appelletur. Primum enim habet quævis anima per liberum arbitrium, teste Tertulliano[3], *suum et emancipatum à Deo bonum*, *sitque proprietas jam boni in homine* ex potestate *arbitrii*, *quæ efficeret bonum*, *ut proprium :* ut homo institutione

1. *Max. des Saints*, p. 205, 210.

1. *Resp. ad* Summa, *appendix*, p. 73, 74. — 2. *II. Cor.*, III. 5. — 3. *Tert. adv. Marc.*, lib. II, cap. VI.

quidem, *sed ex voluntate jam bonus inveniretur, quasi de proprietate naturæ.*

121. Procul ergo abeat illud, ut proprium negemus id omne quod supernaturale sit. Procul, ut amputari posse credamus quæ insunt *nobis ex nobis*, quo posito omnem liberi arbitrii usum amputemus. An etiam oblivisci nos oportet Augustini toties inculcantis solenne illud : « Consentire vel dissen» tire, propriæ voluntatis est[1]? » ut ipsum proprium inesse libero arbitrio, etiam ex Augustino constet.

122. Neque illud *ex nobis* rejici debuit : cùm præclarè Clemens Alexandrinus dixerit : « Libe» rum arbitrium ex sese moveri[2] : » unde etiam ipsum in græcâ linguâ liberi arbitrii nomen exurgit : et ut ait idem Clemens : « Vult Deus nos ex » nobismetipsis salvos fieri : natura animæ est à » seipsâ impelli : incitari, ὁρμᾶν[3] : » unde etiam illud à totâ philosophiâ celebratum ; ex hoc definiri liberum arbitrium, quòd sit causa suî ; non tamen prima causa, ut sanctus Thomas limitat. Non ergo rejiciendum illud quod nobis sit ex nobis ; sed quod sit ex nobis *tanquam ex nobis :* quod causam primam, nec ad aliam superiorem causam referendum sonat (sup. n. 118).

123. Frustra ergo auctor ludit[4] passim de illo Augustini loco à nobis toties allegato : *non adjuvat Deus nisi sponte conantem*[5], ex propriâ scilicet *voluntate*, in cujus potestate sit consentire vel dissentire, ut mox vidimus.

124. Quorsum ergo illud proprium, ad imperfectionem, eamque naturalem revocatum, cùm ei notioni repugnet Tertullianus, Clemens, alii, ipse etiam Augustinus, ipse etiam Paulus ; dùm *propriam mercedem, propria dona, propria in corpore gesta* (hoc est propria merita) *sive bona, sive mala* commemorat[6] : ipse etiam Dominus, dum unicuique tribuit *secundùm propriam virtutem*[7] : quæ sanè proprietas, et per se à naturâ est, nec abest à perfectis, nec supernaturalibus donis opponitur, sed eorum subjectum et fundamentum est : cùm naturam supponat gratia, non tollat.

125. An ergo putas, inquiet, hæc ignorari à nobis? neutiquam : sed puto equidem, vanis tuis mystificationibus abreptum ; (patere enim simplices ac liberas voces) nec in promptu habere theologiam etiam vulgatissimam, aut veros mysticos cogitare. Id etiam sequentia demonstrabunt.

CAPUT V.

Sancti Bernardi locus : D. Cameracensis manifestus error.

126. Quippe ad sanctum Bernardum provocas[8]. Equidem fateor, ne ab ipso quidem uno eodemque modo accipi proprietatem[9] : quam autem hîc memorat auctor, ea est in quâ *mercenarius propriâ trahi cupiditate convincitur :* relicto bono communi quo dilatamur, animus *constringitur, coarctatur : in proprietate, atque ideo in singularitate* versatur ; unde extat angulus *ubi sine dubio, sordes, rubigo :* inest illa cupiditas à quâ secundùm Jacobum quisque tentatur, *abstractus et illectus*[1] *:* inest, inquam, cupiditas, in quâ *aliud diligitur plusquam Deus :* in quâ ipse *mercenarius habet legem, sed quam sibi fecerit;* quem, inquit Bernardus[2], *dixerim fecisse suam legem, quando communi et æternæ legi propriam prætulit voluntatem.* Hæc illa *proprietas*, hæc impuritas est, quam auctor mixtionis sive imperfectionis tantùm, non autem inordinationis appellat[3] : qui manifestus est error ; cùm sit apertè erroneum, si innocuum, ac tantùm imperfectum reputes id in quo *sordes, rubigo, propria cupiditas, tentans, abstrahens, illiciens, lex propria* in quâ *aliud plusquàm Deus ita diligitur*, ut communi legi propria voluntas præferatur.

CAPUT VI.

Proprietas sanctorum spiritualium malè explosa.

127. Falso ergo prætextu à D. Cameracensi sanctorum spiritualium exclusa proprietas, sive proprius conatus, industria et labor. Duos enim prætextus vidimus[4] : alterum, ex eo quod proprium supernaturali opponatur : alterum, ex auctoritate Bernardi : atqui uterque prætextus manifestum errorem continet ex dictis. Si enim in quocumque actu, ac vel maximè in actu, virtute, eâque christianâ, prædito, illa est liberi arbitrii agnoscenda proprietas, ex quâ ratio meriti existit : quanto magis in actu discursivo ipsâ reflexione magis oculato, atque ab ipsâ rationali animi parte profecto et imperato, nec tamen eo minùs edito, gratiæ operantis atque animum ipsum in sese reflectentis influxu? quem actum, discursivum scilicet, omnino tollere à vitâ perfectorum, purum putumque fanatismum sapit.

CAPUT VII.

Auctoris effugia : inspiratio communis verbo tantùm agnita : gratia actualis D. Cameracensi quid sit.

128. Ut igitur auctor ab eo se fanatismo purget, hæc subdit : « Ego verò, » inquit[5], tantum abest ut « instinctum et raptum (animæ) adstruxerim, » insuper habitâ ratione et prudentiâ ; imò passim » statui, indesinenter incedendum viâ puræ fidei » penitus nudæ et obscuræ, in quâ tantùm afful» get lumen cuivis Christiano commune : » quo nihil videtur à fanatismo magis alienum, cùm ipse fanatismus non nisi extraordinariâ impressione constare possit. Facilè autem probat auctor à se ablegatam à perfectorum statu *inspirationem extraordinariam et miraculosam*[6] *:* nec aliam admissam gratiam, nisi illam ordinariam communem omnibus justis. Ergo procul à fanatismi *impetu et instinctu* abest. Hæc ille.

129. Sed perfectò non omnia sua bonâ fide, ut oportebat, exposuit : tacuit enim *gratiam actualem* eam esse *quâ voluntas beneplaciti nobis innotescat*[7].

130. Quis autem ex theologis id unquam somniavit? quis gratiæ actuali id tribuit, ut ea nobis *voluntatem beneplaciti*, quæ rerum eventus ordinet, det cognitam? nempe ejus sententiæ nullum auctorem appellat nullum appellare potest. Quo ergo

1. *De Spir. et Litt.*, *cap.* XXXIV, *n.* 60 ; *t.* X, *col.* 120. — 2. *Strom.*, *lib.* VII. — 3. *Idem, lib.* VI. — 4. *Rép. à la Décl.*, *p.* 93. — 5. *De pecc. merit. et remiss.*, *lib.* II, *cap.* V, *n.* 6 ; *tom.* X, *col.* 43. — 6. *I. Cor.*, IV. 8 ; VII. 7 ; *II. Cor.*, V. 10. — 7. *Matth.*, XXV. 15. — 8. *App.*, *p.* 74. — 9. *Epist.* XI *ad Guig.*, *n.* 3, 5 ; *tom.* I, *col.* 29, 30. *De dilig. Deo*, *cap.* XII, *n.* 34 ; *col.* 598, *etc.*

1. *Jac.*, I, 14. — 2. *Epist. ad Guig.*, *n.* 4, *ubi sup.* — 3. *Max. des Saints*, *p.* 136. — 4. *Sup.*, *cap.* II *et* V. — 5. *Ead. app.*, *p.* 75. — 6. *Idem*, *p.* 75, 77, 78. — 7. *Inst. past.*, *n.* 3.

nova doctrina, nisi ut, sub gratiæ actualis nomine, involvat inspirationem illam extraordinariam, perfectis revelantem id, quod Deus singulatim de ipsis decrevit, et ab ipsis fieri velit, eòque impellentem : qui merus fanatismus est.

131. Hinc in libro de Doctrinâ Sanctorum, « pro » regulâ posuerat legem scriptam, et gratiam ac- » tualem[1] : » cùm gratia actualis nemini theologorum sit regula, sed vis ad regulam incitans. Præsul autem primus et solus, nullo theologorum auctore, *vult esse regulam, quòd per eam voluntas beneplaciti nobis innotescat*[2].

132. Id autem in libro de Doctrinâ sanctorum subobscurè indicaverat, dicens « esse quamdam » voluntatem Dei, quæ se nobis ostendat per in- » spirationem et attractum gratiæ quæ est in om- » nibus justis[3]. » Sed nondum reserare ausus illud arcanum « gratiæ actualis, quâ voluntas be- » neplaciti singulis innotescat : » quæ doctrina, post quædam obscura tentamenta præmissa, in Instructione pastorali tandem erupit, ut vidimus, sup. n. 128.

133. Quousque autem illa *gratiæ actualis* se vis protendat, auctor tradiderat his verbis : « Perfectæ » animæ, puerorum instar, se possideri, instrui, » ac moveri sinunt in omni occasione per gratiam » actualem quæ illis spiritum Dei communicat[4]. » Confusè tunc dictum *de spiritu Dei :* nunc autem in Instructione pastorali palam revelatum; eo quòd, cum notitiâ voluntatis beneplaciti sive singularium eventuum per gratiam actualem inditâ, simul exerat se spiritus, quo in omni occasione, perfectæ animæ ea quæ ad eventus singulos sint agenda discernant.

134. Jam gratiam actualem, etsi eam ordinariam et communem omnibus justis millies nomines, nullâ tamen arte perficies ut reverâ non sit extraordinaria : quippe quæ, *quocumque casu*, voluntatem beneplaciti perfectis animabus ostendat. Ergo voce tenus inspirationem communem admittis; reverâ introducis extraordinariam communis gratiæ nomine involutam, palliatam, ut in nostrâ Præfatione gallicâ adversùs Instructionem pastoralem adstruximus[5].

135. Ex his igitur liquet, introductâ inspiratione particulari ad singulos casus, et simul sublatos actus proprii conatûs atque industriæ (ex n. 116), et ipsum fanatismum sub gratiæ actualis nomine latenter invectum; imò verò palam, si rem ipsam, si vim ipsam verborum attenderis.

CAPUT VIII.

De Deo præveniendo.

136. Actus autem proprii conatûs ac proprii laboris hi sunt, quibus vigeat illud Davidicum : *Præoccupemus faciem ejus*, et : *Oratio mea præveniet te.* Deum enim prævenimus, cùm ultro vigilamus, ultro nobis attendimus : neque id expectamus, ut Deus palam nos incitet afflatu singulari, gratiâ scilicet actuali præeunte, quâ nobis *quocumque casu* innotescit quid Deus de nobis decernat ac velit : hanc autem verissimam præveniendæ gratiæ rationem auctor infringit, dum universim negat Deum *præoccupari, præveniri*[1], contra Scripturæ expressam auctoritatem; neque « quidquam ex » sese, et ex suâ industriâ ac proprio conatu ex- » pectari posse, absque latentis semipelagianismi » notâ : » quarum sententiarum nunc virus ostensum est (Cap. III, IV, VI; n. 117, 119, 127, et seq.).

137. Quod ergo fingit auctor novum hæresis genus imputari sibi[2], nempe quòd à semipelagianis gratiam præveniri docentibus abhorreat, ludit : satìs enim novit, nos probè intelligere Dei latente gratiâ omnes christianos actus præveniri. Illud quærimus, num expectare otiosi illam gratiam debeamus, et an præveniri nos oporteat præeunte gratiâ actuali, eâ quæ singulis casibus Dei beneplacitum atque eventuum arcana, et quid in unoquoque casu agendum nobis sit, ostendat. Hæc ergo sunt quæ improbemus : hæc sunt quæ pessimum otium, pessimam gratiæ expectationem, pessimum fanatismum inferant.

138. Quærit operosissimè auctor subtilissimus[3], quid sanctum Augustinum voluisse arbitremur, cùm diceret : « Non adjuvat gratia nisi sponte co- » nantem[4]? » Annon enim, inquit, etiam sponte conantes, Deus prævenit? Quis enim id theologorum ignorat? Illud vult Augustinus, non esse, ut sponte conemur, expectandam gratiæ palam se exerentis opem; non esse reprehendendum, aliquid expectari ex se, ex proprio conatu, ex propriâ industriâ; non esse voces illas proprii conatûs, propriæque industriæ ad semipelagianos ablegandas; non fuisse rejiciendam universim *justitiæ proprietatem*[5] libero arbitrio et propriis conatibus necessariò conjunctam, ut diximus : (cap. III, IV, VI) hæc nos Augustinum secuti, in novo systemate erroris arguimus.

139. Ne ergo se præsul torqueat his quæstionibus : Quid in me reprehendunt? Palam enim dicimus : Te reprehendimus in propriis conatibus naturalibus extinguendis ita laborantem, ut omnes pariter nostros proprios conatus extinguas. Cùm enim à naturalibus conatibus supernaturales internosci non possint, sublatis universim conatibus, laboribus, industriâ propriâ, universos liberi arbitrii conatus in ruinam trahis; ad gratiam actualem divini beneplaciti arcana reserantem nos remittis : his manifestè fanatismum foves.

140. Sic soles, dolens dico, sic soles : sic à perfectis excludi jubes æternæ beatitudinis, ac promissorum quoque amorem naturalem, quo sub titulo demonstravi[6] necessariò deveniri ad extinguendum etiam supernaturalem, qui à naturali discerni nullâ industriâ possit : sic etiam in auferendo conatu naturali laboras[7], ut eo sublato nullum deinde conatum proprium superesse constet; ac nihil perfectis suppetere præter instinctum fanaticum.

CAPUT IX.

De actibus reflexis ad instinctum fanaticum ablegatis.

141. De reflexis actibus hæc habet[8] : « Animæ » perfectæ, cùm sint per sese indifferentes ad ac- » tus directos aut reflexos, hos edunt cùm vel » præceptum ad id urget, vel gratiæ attractus im-

1. *Max. des Saints*, p. 65, 66. — 2. *Inst. past.*, *ubi sup.* — 3. *Max. des Saints*, p. 150 — 4. *Idem*, p. 216, 217. — 5 *Préf.*, n. 61.

1. *Max. des Saints*, p. 97. — 2. *Rép. à la Décl.*, p. 91, 92.— 3. *Idem*, p. 93, 94. — 4. *De pecc. mer.*, lib. II, cap. V; *ubi sup.* — 5. *Rép. à la Décl.*, p. 65. — 6. *Préf.*, n. 121, 122. — 7. *Vid. inter gallica scripta*, *Préf. à* n. 58, 59, *usque ad* 63. — 8. *Max. des Saints*, p. 117, 118.

» pellit : » præcepti autem casus urgens ad reflexos actus vix ac ne vix quidem invenitur : ergo expectandus ille, quem vidimus, gratiæ actualis beneplacitum divinum indicantis motus : nulla prudentiæ ratio adhibenda, sive ad gratiarum actiones, sive ad lectiones pias, sive ad cautiones vitæ humanæ tot inter pericula necessarias, sive, quod est maximum, ad virtutum ultro et propriâ sollicitudine incitanda studia. In his, quæ vel potissimam faciunt vitæ christianæ partem, non regimur ratione vel prudentiâ, sed instinctu et impetu : quod ad fanatismum ducit.

CAPUT X.

De præcepti casu.

142. Quòd autem præcepti casum hîc et alibi auctor excipit, nihil est « Hîc, inquit[1], mirari » mihi liceat, quod antistes perspicacissimus et » eruditissimus, in libello carpendo sibi ipsi adeo » indulserit, ut hæc proferat vocibus absolutis, et » sine ullâ restrictione, aut temperamento : vana» que est exceptio de præcepti casu, qui in præ» ceptis affirmativis rarissimus est, ac vix unquam » ad certa momenta revocandus : quo fit, ut animæ » in aliis quibusque momentis, non se ratione aut » prudentiâ (christianâ), sed impetu rapi velint ac » putent. » Hæc ille sibi à me objecta memorat : mea verba recognosco in *Summâ doctrinæ*[2]. Verùm non advertit gravis monitor vocem illam meam, *ad certa momenta*, semel atque iterum inculcatam. Quis enim, si res ad momenta redigatur, quis certa momenta assignaverit; quis dies certos, quis horas queis sub pœnâ peccati, spem, charitatem, pœnitendi precandique, ac res divinas considerandi actus exerceas? Si ad exteriora veniamus; quis præscripserit quâ horâ præcisè in diebus festis sacræ missæ assistas? Hæc ergo omnia instinctui permittes : ut omittam consilii res, connubium, cœlibatum, totum directionis ordinem, eleemosynas absque gravi illâ necessitate faciendas; quibus si addideris reflexos actus suprà memoratos, cautiones, lectiones, gratiarum actiones, reliqua ejusmodi innumerabilia, vides impulsibus particularibus nihil esse subtractum.

143. Pergit[3] : « Si hanc propositionem in Ca» suistæ cujusvis operibus legeret (Meldensis Epis» copus), continuò hanc ut laxiorem et Evangelio » infensam censurâ gravissimâ protereret : » postea : « tantus præsul apprimè novit quid in hâc » materiâ summus Pontifex Innocentius XI seve» rissimè condemnaverit. » Novi equidem : novi et Alexandri VIII de præcepto amandi frequentando diligentissimum sanctissimumque decretum : his obsecutus præceptorum affirmantium certissimam legem in meo quoque Catechismo tradidi : non propterea certa momenta plerumque indicari posse, aut ego aut quisquam hominum credidimus. « Ma« gistrum revereor, inquit[4], et sileo : » me enim voluit hoc etiam nomine compellatum : at ego gratiis actis id unum supplico, ne mihi falsa imputentur : neve, quod neque ego neque ipse certa illa momenta præceptis affirmativis assignare possimus, ideo puro manifestoque fanatismo singula momenta, instinctibus, impulsibusque particularibus, insuper habitâ prudentiæ christianæ ratione, relinquamus : quod unum egisse me[1] prolatæ objectionis verba testantur.

1. *Max. des Saints*, 99, 117. *Ead. app. p.* 73, 80, 81. — 2. *Summa doct., n.* 5. — 3. *Ead. app., p.* 80, 81. — 4. *Idem.*

ARTICULUS III.

De Contemplatione : ibi quoque Fanatismus.

CAPUT PRIMUM.

De transitu ad purum amorem.

144. Transitum ab amore mixto ad purum amorem, quo constat contemplatio, aperto fanatismo tribui, ex his verbis patet[2] : « Id quod in directione » essentiale est, hoc est, ut nihil aliud facias quàm » gratiæ sequi singula vestigia; iisque te finibus » coerceas, ut sinas agere Deum, neque unquam » de puro amore verba facias, nisi ei, cujus jam » unctio cor aperuerit illi verbo quod adeo durum » est animabus adhuc sibi adhærescentibus, quod» que eas in scandalum perturbationemque conji» ceret. » Ergo purus amor is est, quem docere sit vetitum : non hîc valet illud : *Quomodo audient sine prædicante*[3]*?* Dei instinctui soli permittenda res : alioqui turbæ, scandala ineluctabilia orientur : quod quid aliud quàm fanatismus est, ut etiam alibi demonstratum[4]?

CAPUT II.

Vitilitigationes auctoris : malè allegati Patres.

145. Ad hæc tergiversatur auctor, neque quidquam aliud : Id enim ait intelligendum « de qua» dam œconomiâ, de quodam arcano usitato sanc» tis circa probationes extremas et sublime puri » amoris exercitium[5] : » Cujus rei Gregorium Nazianzenum, Joannem Chrysostomum, Cassianum, alios in Instructione pastorali appellatos testes adducit. Quid nostrâ? Id sufficit : non oportere de his verba fieri ad quemquam : totum relinquendum Deo : sinendum ut agat prout ipse voluerit : expectandum attractum gratiæ actualis, illius scilicet antea explicatæ : atqui hæc ipsissima sunt, quæ nos mero instinctui ac fanatismo tribuimus.

146. Quanquam nec loci Patrum allegati, ad illud arcanum quidquam faciunt : nempe ait Gregorius Nazianzenus de illo Pauli anathemate, « ausum aliquid esse Paulum, et se quoque au» dere[6] : » Ergo illud arcanum est : quæ illa consecutio? Rem maximam, rem arduam Gregorii Nazianzeni verba indicant : non profectò arcanam, quam toti plebi explicabat, idque tribus locis alibi à me citatis[7], quibus tota sancti Patris interpretatio longè à D. Cameracensis mente diversa memoratur.

147. Quid autem Chrysostomi locus, ex homiliâ XVI ad Romanos, ab auctore allegatus? nempe istud : « Quæ homiliâ præcedente dixisset, magna » et supra naturæ captum quæ jam dicturus esset, » majora, et longè magis exsuperantia omnem di» cendi facultatem[8]. » Ergo nova, arcana, inaudita, occultanda, licet in ipsâ urbe regiâ tantæ

1. *Sup. n.* 131. — 2. *Max. des Saints, p.* 35. — 3. *Rom.,* X. 14. — 4. *Déclar., tom.* XXXIII, *p.* 271, *etc. Préf. n.* 60. — 5. *Rép. à la Décl., p.* 112. *Inst. past., n.* 20, *p.* 44, 51. — 6. *Orat.* I; *tom.* I, *p.* 24. — 7. *Préf., sect.* XIII, *n.* 146. — 8. *Chrys., Hom.* XVI *in Ep. ad Rom. init. ubi sup.*

multitudini prædicata : ita commentatur auctor, sed Joanne Chrysostomo palam reclamante.

148. At enim Cassianus, ab auctore memoratus, arcanas eremi traditiones refert : sanè refert : « at de puro amore et contemplatione continuâ : » sic quidem affirmat auctor[1]; sed falsò : agitur de quibusdam ritibus ac methodis exercendæ sive assequendæ orationis continuæ, quantum in hâc vitâ fas est, deque ejus rei gratiâ frequentando Psalmo LXXIX : *Deus in adjutorium*, cui connectantur variæ et quodammodo perpetes cogitationes : de his, inquam, agitur tantùm. Lege, lector diligens, relatam à præsule Collationem[2]; nihil aliud reperies. De Gersone autem, ab eo supponit auctor vitam mysticam in puro amore collocatam[3]; quod falsum esse constitit (art. I, n. 40) : omnino quicumque theologiam mysticam occultandam putant, ii procul absunt ab eâ reponendâ in puro amore qui supra tecta prædicandus. Quare quidquid respondet auctor mera vitilitigatio est : quâ contemptâ merus nobis ad ineundum puri amoris exercitium fanatismus relinquitur.

CAPUT III.

De contemplatione Christi, ac personarum, attributorumque divinorum.

149. Primum, supponenda de contemplatione Christi sententia falsorum spiritualium, à nobis alibi in Instructione scilicet super Orationis Statibus explicata, quorum hæc summa est : « Unionem personalem cum Christo homine in imperfectis statibus celebratam, cùm ad ipsum Deum anima pervenerit, omittendam[4] : in summo perfectionis gradu, quo anima refluit in Deum, totam eam esse immersam ac perditam in Deo, ita ut amittat etiam omnem visum Dei à se perceptum; et quamvis distinctam cognitionem, quantumcumque exigua sit[5] : » quo attributa omnia, personæ divinæ, adeoque ipse Christus excluditur. Huc accedit illud : « animam, abjectâ per totos decem ac viginti annos omni cogitatione de Christi statibus, omnem eorum virtutem in se reperire, etiamsi per totam viam omni visu distincto Christi careat[6], » nec de eo loquatur aut cogitet : itaque tunc non aliter de Christo « cogitatur quàm eo quod sub Dei ipsius aspectu (confuso illo et vago) comprehendatur Christus, neque mediis (hoc est Christo ipso mediatore) utendum, cùm ad finem perventum est[7] : » quo etiam necesse sit vigere « fidem unam quæ nullam perfectionum et attributorum distinctionem admittat. » Hæc igitur est novorum spiritualium doctrina : ita Molinosus, ita Malavallus, ita vel maximè falsa prophetis illa, quæ apud nos dux quietismi fuit. His autem quas excusationes auctor, quæ fulcimenta quæsiverit, nunc ostendere necesse est.

CAPUT IV.

Præsulis sententia et cavillationes.

150. D. Cameracensis hæc verba sunt[8] : « Contemplatio pura et directa, negativa est in eo quòd non sese occupet voluntariè ullâ sensibili ideâ, imagine ullâ distinctâ et nominabili : sed supra omne sensibile et distinctum solâ ideâ purè intellectuali et abstractâ entis illimitati. » En igitur quo *voluntariè* contemplatio pura directaque occupetur.

151. Hic auctor duo facit : primum, ut definiat contemplationem puram et directam esse negativam : deinde, ut doceat quâ ex re præcisè negativa intelligatur : ut profectò constet contemplationem, quæ non eo modo negativa sit, impuram, hoc est mixtam atque compositam, indirectamque haberi.

152. Hìc auctor cavillatur in hunc modum[1] : « Nullibi à me dictum, contemplationem, cùm pura directaque est, non se voluntariè occupare imagine sensibili, ideâque nullâ distinctâ. » Contra, tu dixisti : « contemplationem puram et directam esse negativam; » quod universim dictum nemo non videt.

153. Instas[2] : « Non id dicere potui, cùm dixerim contemplationem puram et directam admittere omnia objecta, quæ pura fides offerre potest, » citasque locum ex lib. de Doctrinâ Sanctorum, qui est p. 188. Rectè : at non erat omittendum id quod eo loci addis : illa objecta admitti, « quæ Deus ipse offert, et quibus anima non occupatur nisi impressione gratiæ[3] : » utique singularis, quæ nisi hìc intelligatur nihil est, cùm ubique sit necessarius gratiæ communis influxus. Ita omnia tibi apprimè constant, valetque illud tuum, non occupari animam, *voluntariè* quidem, *nisi ente illimitato, non ullâ ideâ distinctâ*[4] : et tamen occupari aliis quoque *objectis atque ideis distinctis*[5]; sed si Deus offerat, eòque animam adigat *illâ impressione gratiæ* actualis quam vidimus : quâ quippe beneplaciti voluntas nobis innotescat (Sup. art. II, cap. VII, n. 27 et seq.).

154. Falsum ergo illud quod dicis[6] : « Contemplatio pura et directa quandoque negativa est, quandoque non est : » contrà enim definisti « universim contemplationem puram et directam negativam esse : » tum etiam præcisè in quo negativa sit. Ergo contemplatio pura directaque est illa quæ *voluntariè* ente tantùm abstractissimo occupetur : nec cæteris objectis ideisque distinctis, « nisi offerente Deo, et ex impressione gratiæ » singularis.

155. At negas à te assertam « impressionem illam gratiæ singularis; negas exclusam propriam electionem[7]. » Quid igitur significat illud, contemplationem *voluntariè* quidem non nisi illimitatâ et abstractissimâ entis ratione occupari, cæteris verò objectis non nisi *impressione gratiæ et offerente Deo?* Quid est illud, inquam, offerente Deo? annon Deus offert illam quoque abstractissimam rationem entis? annon illi intervenit gratiæ communis impressio? annon intervenit omnibus actibus, et inter contemplandum et extra contemplationem? Si non ergo hìc aliud postulas, si non impressionem gratiæ singularis intendis, planè vacat illa gratiæ impressio, quam hìc singulatim requiris, et actui animæ *sese voluntariè* occupantis opponis.

1. *Rép. à la Décl.*, p. 113 — 2. *Col.* X, *cap.* 8, 9, 10. — 3. *Rép. à la décl., ibid.* — 4. *Inst. sur les états d'or., liv.* II, *n.* 2, 3. — 5. *Idem, n.* 4. — 6. *Ibid., n.* 5. — 7. *Ibid., n.* 7, 8, 9. — 8. *Max. des Saints*, p. 186.

1. *Rép. à la Décl.*, p. 74, 75. — 2. *Idem*, p. 75; *Max. des Saints*, p. 188. — 3. *Idem*, p. 189. — 4. *Ibid.*, p. 186. — 5. *Ibid.*, p. 188. — 6. *Ibid.*, p. 77. — 7. *Ibid.*, p. 82.

156. « At enim, inquit[1], non exclusi propriam » electionem : » eâ voce scilicet, fateor : at verò exclusisti conatum proprium, laborem proprium, propriam industriam : at induxisti gratiam actualem, omnia singulatim omnique casu ostendentem, quæ Deus velit beneplacito suo : at his duobus dogmatibus induxisti fanatismum, quem hîc quoque ad contemplationis objecta seligenda pertinere constet.

157. Frustra objicit, à Meldensi quoque admitti « contemplationem, quæ se ente illimitato et ab» stractissimis rationibus aliquando occupet[2]. » Quis enim eam negaverit aut ignoraverit? Absit autem ut dixerim, illo quidem objecto *voluntariè* animum occupari, aliis verò Deo imprimente, instigante, ac movente singulares affectus : tanquam animus per se generalibus tantùm et indistinctis rationibus occupetur ; divinis verò attributis, divinis personis, ipso Christo adhærescat, non sponte et ipsâ consiliante prudentiâ : non purè : sed si impellatur, si impressione et impetu agatur : quo fit, ut Christus tantaque illa objecta ipsâ contemplatione non satìs per sese digna videantur. Id ergo bonus Deus avertat à nobis, quod puri quietismi est, ut vidimus.

CAPUT V.

De Christo subtracto perfectis animabus, auctoris effugia.

158. Jam quod perfectis animabus nempe contemplatricibus subtrahatur Christus, hæc verba auctoris probant : « Animæ contemplatrices privan» tur visu distincto, sensibili et reflexo Christi[3]. » Hîc auctor conqueritur de suppressis his vocibus, *sensibili et reflexo,* « cur autem eas voces, inquit, » prælati omiserunt, ac tantùm retulerunt visu » Christi distincto privatas animas? » cur? quia nempe hæc auctor ipse separat. Subdit enim : « Animæ non sunt privatæ in perpetuum visu sim» plici et distincto Christi : » ergo privantur eo, eo, inquam, *visu simplici et distincto*, licet non in perpetuum. Rursus : « Initio ferventis contempla» tionis, non repræsentatur Deus nisi ratione con» fusâ : anima se recolligens tanquam absorpta » gustu sensibili non potest occupari distinctis vi» sibus, » quales sunt attributorum, divinarum personarum, ipsiusque Christi : procul ergo est ab illius statûs conditione Christus distinctè visus. « Idem, inquit[4], evenit in extremis probationi» bus. » Tum : « His duobus exceptis casibus, » anima vel excelsissima potest occupari Christo » præsente per fidem. » Ergo in illis casibus *Christo præsente per fidem* anima occupari non potest. Christus autem *præsens per fidem,* is ipse est Christus, quem tenemur, juxta Paulum, habere *inhabitantem*[5], cujus *inhabitationis fides* Christi est medium : quæ tamen abesse fingitur. Denique « inter con» templationis intervalla, ubi cessat pura contem» platio, anima adhuc Christo (per fidem præsente) » occupari potest[6]. » Ergo extra illa intervalla, cùm viget pura contemplatio, occupari non potest. Hæc sunt quæ quietismum foveant, apertè introducant.

1. *Rép. à la Décl.*, p. 82. — 2. *Idem*, p. 77, *et seq.* — 3. *Max. des Saints*, p. 194. — 4. *Idem*, p. 195. — 5. *Ephes.*, III, 17. — 6. *Max. des Saints*, *ibid.*

159. Neque audiendum illud : « non, inquit[1], » adhibui particulas exclusivas : » sed tamen verbis illis inest exclusio ; « cessante contemplatione » purâ, anima adhuc Christo per fidem occupari » potest : » claraque est consecutio : ergo in contemplatione purâ occupari non potest.

160. Pergit : « Atqui addidi, inquit[2], animas » in altissimo contemplationis gradu constitutas » eas esse quæ Christo vel maximè occupentur. » Extra hos duos casus scilicet, et adhuc inter ipsa intervalla, purâ contemplatione cessante, nec aliter aut alio modo : neque ad aliud valet illud *adhuc*, quo refugit auctor, nisi ut intelligatur, verè his duobus casibus subtrahi Christum : et etiam extra illos duos casus, etsi tamen à contemplatione purâ, non ab intervallis puræ orationis posse subduci : quæ auctorem nedum excusent, magis magisque gravant, ut vidimus.

CAPUT VI.

De duobus casibus quibus Christus subtrahatur : auctoris labor et ludibria.

161. Quantum in his difficultatibus resolvendis laboret autor, hæc Instructionis pastoralis responsa docent : « Hæ Christi subtractiones sive privatio» nes, inquit[3], non sunt reales, sed apparentes : » in his licet nec fides inveniatur illa quæ Christum *præsentem reddat : sunt transitoriæ* : quæ duos integros status, nempe initia contemplandi et probationes extrema, et præterea contemplationis puræ directæque tempus implent : « diuturnæ non sunt » et Christus mox redibit : » ergo aberat, à mente et cogitatione discesserat : « probationes per se sunt breves ; saltem illud extremum[4] : » quis enim legem Deo fixit, ne quantum voluerit et quamdiu voluerit probet animas? Quis Theresiam quindecim, imò ut ipsa memorat[5], duos et viginti ferè annos inter ariditates detinuit, nisi Deus? « Sunt » intervalla quædam in illis probationibus : » sed horum intercapedinem quis mensus est? ut et illud omittam, « variis causis effici ut sint prolixis» simæ[6] : » sed esto probationes sint breves : an D. Cameracensi excidit, « transitum ad contem» plationem ordinariè esse longum[7] : » quo spatio anima de Christo cogitare non possit? an tantum archiepiscopum à Christo per fidem præsente discedentibus has excusationes quærere oportebat? Dolendum sanè, dolendum, nec piæ lacrymæ hîc cessaverint.

162. At enim accusari non debuit tam *horrendi erroris*, de Christo à contemplatione secluso, nisi *prolatis ejus expressissimis verbis*[8]? Quid si de re tantâ tamque perspicuâ ambiguè scripsit, cùm perspicuè deberet ac posset? quid si apertè suffragari non ausus, tamen occultis molitionibus tam noxio Quietistarum errori colorem fucumque quæsivit? Non erat scrutanda veneni sedes? non erant persecandi sinus? Sed nunc hæc vacant, cùm auctorem apertis verbis, totâque doctrinæ serie deprehensum teneamus, ac nihil nisi ludibria respondentem : quæ nos et in Præfatione nostra gallicanâ

1. *Rép. à la Décl.*, p. 89. — 2. *Idem*, p. 89 ; *Max. des Saints*, p. 196. — 3. *Instr. past.*, n. 18. — 4. *Max. des Saints*, p. 75 *et* 79 ; *Inst. past.*, errata, *sur la p.* 33. — 5. *Lett.* XIX, *n.* 2. — 6. *Inst. past.*, *Idem.* — 7. *Max.*, p. 175. — 8. *Rép. à la Décl.*, p. 81.

fusè persecuti sumus, et in articulo Issiacensi XXIV antea proscripsimus[1].

CAPUT VII.

S. Theresiæ et B. Joannis à Cruce clara sententia.

163. Nunc deprehenso auctoris errore, quàm ex adverso stet contra sanctam Theresiam, norunt omnes : pauca ergo delibare juvat, tanquam ex favo dulcissimo. Sancta Theresia initio à Christi humanitate sese abstrahebat, « cujus insaniæ non » sine gravissimo dolore recordetur, tanquam » prodito Christo per ignorantiam[2]. » Subdit : « Fierine potest, subiisse in mentem, ut vel unius » horæ spatio tu mihi, Christe, ad veram pietatem » obstaculo fuisse videaris? » Ecce nec per horam unam sustinet mente abesse à Christo, nedum per spatia duplicis integri statûs, aut quocumque tempore viget pura contemplatio : ac proinde deplorat *tantam cæcitatem*[3] : ab eâque avertit eum ad quem scribit, « allato Pauli aliorumque sanctorum con- » templatorum exemplo, qui Christi nomen nun- » quam non in ore habebant[4]. »

164. Sanè confitetur[5], « cùm Deus suspendit » omnes animæ facultates in variis orationis gene- » ribus, tunc amitti Christi ut hominis præsen- » tiam, » eam quam intellectu complectimur, nec tamen Christum tunc omittimus, « cùm toti ad « amandum eum animum convertamus. » Addit : « Qui mentem abstrahant ab intuendâ humanitate, » gradi per aera nullo fulcimento, quanquam Deo » pleni sibi videantur. » Ex quo etiam infert[6], animam « ordinariè indigere eo sustentaculo, præser- » tim in pœnis, in laboribus, in persecutionibus, » in ariditatibus : » hoc est profectò in probationibus; quo vel maximè tempore præsul à Christo nos avocat.

165. Alio loco hæc habet[7] : « Mihi quidam per- » suadere voluerunt, utilius esse animæ perfec- » tiori, ut occupetur divinitate tantùm seclusis » corporalibus; sed nunquam in eam persuasionem » adducar : quippe quæ experta sim, hâc viâ dæ- » monem me voluisse deceptam : à quâ viâ proinde » caveri oporteat, neque credi cuiquam talia sua- » denti : » adeo ab eorum auctoritate abhorrebat : neque cunctatur modestissima virgo hanc viam *periculosissimam* pronuntiare, quippe quâ dæmon utatur, *ad extinguendum sacræ Eucharistiæ gustum.*

166. Notandum autem illud, interdum suspendi sacratissimæ humanitatis intuitum : sic tamen, ut in eam priùs et assiduè visam, ac penitus animo comprehensam, voluntas toto amore inardescat, ut dictum est.

167. Hanc secutus vir beatus Joannes à Cruce, sic docet[8] : « Quòd studeamus oblivisci figuras, » nunquam intelligitur de Christo ejusque huma- » nitate : quanquam enim interdum in sublimi » contemplationis arce, et in simplici divinitatis » intuitu, hujus humanitatis anima non recorde- » tur; nulla tamen adhibenda cura est ut ea omit- » tatur, eo quòd ejus visus ac meditatio amatoria » ad omne bonum auxilio sit, per eamque faciliùs » ascendamus ad sublimissimum unionis gradum : » cùm aliæ quidem corporales formæ impedimento » sint : sed non ille qui seipsum fecit hominem, » quia ipse est veritas, ostium, via, et dux ad bo- » num. »

168. Dicent a beato viro id tantùm caveri, « ne » curam adhibeamus ad Christum incarnatum omit- » tendum. » Verùm advertenda causa ejus consilii, quod nempe Christus incarnatus ad omne opus bonum, et ad ipsam excelsissimam unionem adjuvet : quo fit ut nusquam impedimento esse possit.

169. Quare, cùm formarum recordationem aufert, « Deum incarnatum excipit, cujus recordatio » semper adjuvet ad finem consequendum; quippe » cùm hic via sit, dux et fons omnis boni[1]. » Qui autem semper adjuvat, nusquam officit, nusquam obstaculo est.

170. De reliquis nulla est difficultas, cùm certum sit contemplatione Christi alias duas personas divinas, atque adeo omnia divina attributa introduci, « ut sapientiam et divina judicia, ac prædes- » tinationis, præscientiæque altissima arcana : » quemadmodum idem vir beatus docet[2], et sic in animam maximâ licet abstractione suspensam per Christi mysteria perfectiones Dei, personæque divinæ assiduè reducuntur; nec à mente discedunt.

CAPUT VIII.

Conclusio et recapitulatio hujus primæ partis.

171. Videt ergo lector diligens, de tribus vel gravissimis articulis, quibus ferè tota vitæ spiritualis ratio continetur, quàm D. Cameracensis sanctæ Theresiæ, B. Joanni à Cruce, cæteris probis mysticis adversâ fronte concurrat, qui favere se velle profitebatur : adeoque abesse, ut damnato libello præsulis, aliquid illis metuendum veniat ut contrà probato, illi sanctissimi auctores non nisi improbari possint.

172. Nunc juvat quæ dicta sunt repetere paucis : primo quidem articulo hæc vidimus : in oratione quietis, suspendi, ligari, impediri per certa momenta divinâ operatione animæ facultates : eam orationem ideo supernaturalem dici, quòd supra communem discurrendi viam à Deo elevetur per illud auxilium, quod sit extraordinarium ac supra communes gratias : non ergo operationem hanc ab ejus gratiæ quæ sit communis omnibus justis inspiratione pendere.

173. Quod auctor in viis spiritualibus agnoscat *impotentias*, sed impropriè dictas, manifestam esse cavillationem quæ vim verborum eludat, cùm etiam B. Joannes à Cruce de illâ impotentiâ meditandi et discurrendi loquens, quæ sit nota transitûs ad contemplationem clarè dicat[3] : « Tunc animam nec » si velit meditari posse : » quo nihil est significantius ad veram impotentiam designandam : atque hâc etiam voce usam esse sanctam Theresiam[4], alibi observavimus.

174. Neque omittendum, me nihil aliud quàm sanctorum verba exscribentem, fanatismi accusatum : quæ accusatio redundet in eos, quorum exprimo disertas planasque sententias.

175. Secundo articulo, auctoris contra omnium

1. *Préf.*, *n.* 51, *et seq.*; *Avert.*, *n.* 6; *Art. d'Issy* XXIV. — 2. *Vie*, *ch.* 23, *p.* 126. — 3. *Idem*, *p.* 127. — 4. *Ibid.*, *p.* 128. — 5. *Ibid.*, *p.* 129. — 6. *Vie*, *ch.* 23, *p.* 130. — 7. *Chât. de l'âme*, 6e *dem.*, *ch.* 7, *p.* 783. — 8. *Mont. du Carm.*, *liv.* III, *ch.* 1, *p.* 155.

1. *Mont. du Carm.*, *liv.* III, *ch*, 14, *p.* 172. — 2. *Vive flamme*, *Cant.* 3, *p.* 512; *Explic. du Cant.*, *p.* 182. — 3. *Idem*, *Cant.* 3, 3. *v.* § 6, *p.* 536. — 4. *Chât.*, 6e *dem.*, *ch.* 7, *p.* 786.

spiritualium doctrinam excludentis actus proprii conatûs, propriæ industriæ, et sub gratiæ actualis nomine omnia ad inspirationem extraordinariam revocantis, purum putumque fanatismum ostendimus.

176. Tertio articulo, de subtracto Christo, ac divinis attributis, divinisque personis à purâ contemplatione quiestisticum errorem, sanctæ Theresiæ ac Joanni à Cruce penitus repugnantem, deprehendi : quæ hâc primâ parte demonstranda susceperam.

PARS SECUNDA.

In qua solvuntur spiritualium auctoritates a D. Cameracensi objectæ.

CAPUT PRIMUM.

Primus locus ex sanctâ Theresiâ.

177. Jam expendamus locos quibus auctor approbat suam sententiam[1]. Primus iste, ex sanctæ Theresiæ sextâ mansione[2] : « Animæ hujus statûs » vellent, ut videret Deus, sese non ei famulari » spe mercedis ; » quem locum sic urget præsul : « An vult sancta dicere vel illas animas Deo osten- » dere à se rejici spem? absit ab eâ talis impietas. » Ergo hîc spectatur merces tanquam objectum af- » fectûs naturalis et mercenarii. »

178. Ego verò quæro primùm, utrùm hujus affectûs naturalis sancta virgo Theresia ullam unquam fecerit mentionem? si quam, locos proferat : nullum autem protulit, ac ne tentavit quidem. Si nullam; ergo illam interpretatur ex libitu suo, non ex illius dictis.

179. Quæro iterùm, an B. Theresia ita nolit *famulari Deo spe mercedis*, ut eam ipsa spes ne quidem *cohortetur ad currendum stadium?* Hoc si voluit, palam adversatur concilio Tridentino definienti valere spem[3], « ut justi suam ipsorum so- » cordiam excitando, et sese ad currendum in » stadio cohortando, cum hoc imprimis ut glorifi- » cetur Deus, mercedem quoque intuentur æter- » nam : » cujus rei exemplum Moysen et Davidem præbent Tridentini Patres. Ergo sancta Theresia his potior, nec doctrinâ concilii, nec horum exemplo uteretur; quod nemo dixerit.

180. In promptu ergo est beatæ virginis sensus ; « Non vult se famulari Deo spe mercedis, » tanquam solo vel præcipuo motivo, certum : tanquam et illa spes nullum sit motivum cohortans et invitans, falsum et hæreticum.

181. Nihil igitur ad rem facit *affectus naturalis*, nisi ad infringendam sanctæ Theresiæ sententiam : illa enim, non affectum tantùm naturalem, de quo nec unquam cogitavit, supernæ felicitatis excludit; sed ipsam spem supernaturalem mercedis æternæ, ut quidem esset finis ultimus, aut motivum primarium ac præcipuum : quod est ab omnibus theologis traditum.

182. Quod ergo sancta subdit : « Has animas » non cogitare de gloriâ assequendâ, » tanquam de motivo, *quo magìs incitentur*, Tridentino concilio, et sanctorum exemplis esset contrarium, nisi eo modo sumptum, quo diximus.

183. Nec aliter intelligendus huc collatus Bernardi locus[1] : « Purus amor de spe vires non su- » mit : » non sumit præcipuas, vel maximas ; fateor : non sumit ullas; falsum et hæreticum.

CAPUT II.

De affectu naturali.

184. De affectu naturali, quo uno se auctor nunc expedit, sæpe diximus : hîc autem quærimus tantùm, an hujus affectûs concilium Tridentinum loco allegato[2] mentionem faciat? Nullam autem facit, sed vim spei explicans in eo reponit illam, « ut » nos excitet, cohortetur mercedis intuitu, cum » hoc ut imprimis glorificetur Deus : » ergo vacant reliqua, nec affectûs naturalis ullam rationem habere nos oportet.

185. Jam, quod auctor *commodi proprii* nomine affectum illum *naturalem* semper et ubique à se intellectum profitetur[3], manifestè falsum. Agnoscit enim *commodum proprium æternum*, quod abdicari vult *absque ullâ spe*[4] *:* commodum autem æternum, præter salutem æternam, nullum est. Idem efficit illa vox : « Fit sacrificium absolutum commodi » proprii in æternum[5] : » illud enim quod abjicitur respectu æternitatis non nisi æternum est. Non ergo hîc intelligitur affectus naturalis, qui non potest esse nisi temporarius.

186. Sanè homini justo nihil est æternum, nisi vel Dei possessio, vel de Deo possesso gaudium et delectatio. Atqui neutrum eorum est ex affectu naturali : neutrum eorum aut in patriâ exscindendum, aut in viâ contemnendum. Non ergo commodum proprium æternum affectus naturalis est, aut aliud quidquam quàm ipsa beata æternitas, cujus studium exerceri, non infringi oportet.

CAPUT III.

Quòd ille affectus naturalis ex ipso auctore sit inutilis.

187. D. Cameracensis hæc sunt in Responsione ad Summam doctrinæ[6] : « Fatetur D. Episcopus » Meldensis scholas communiter tradere, charita- » tem spectare Deum in seipso, amore absoluto, » ac libero ab omni respectu ad nos : » subdit[7] : « Eam definitionem si semel admiseris, uno Issia- » censi articulo XIII indiget systema meum. » Duo ergo sunt capita quibus illud continetur : nempe definitione charitatis, et Issiacensi articulo illo XIII.

188. Atqui affectus naturalis ad ea duo est inutilis. Non enim amamus Deum, *sine ullo respectu ad nos*, affectu naturali. Non etiam est naturalis charitas illa quæ *benigna est*, *quæ patiens*, *quæ omnia credit*, *sperat*, *sustinet*, de quâ agit Paulus[8] : de quâ unà tractatur Issiacensi art. XIII. Atqui ad hæc duo capita *totum systema* revocatur : non *ullâ aliâ re indiget :* non ergo indiget illo amore naturali, ìsque ad explicandam Theresiam perperam adducitur.

1. *Inst. past.*, p. 73. *IIe Lett. à M. de Paris*, p. 40. — 2. *Chât. de l'âme*, dem. 6, ch. 9, p. 799. — 3. *Sess.* VI, *cap.* XI.

1. *Inst. past.*, p. 74; *Serm.* LXXXIII *in Cant.*, n. 5 ; *tom.* I, *col.* 1558. — 2. *Sess.* VI, *cap.* XI. — 3. *Inst. past.*, n. 3, 4, 10. — 4. *Max. des Saints*, p. 75. — 5. *Idem*, p. 90. — 6. *Resp. ad* Summa doct., p. 3. — 7. *Idem*, p. 8. — 8. *I. Cor.*, XIII.

CAPUT IV.

Secundus locus sanctæ Theresiæ.

189. Ex eàdem mansione sextâ, secundus affertur is beatæ virginis locus[1] : « Anima non se incitat spe adipiscendæ gloriæ : verùm id unum cogitat, ut suo amori satisfaciat, cujus natura est, » ut semper operetur mille modis. Si posset anima, mille inventa quæreret, ut sese ipso amore » consumeret : si id necessarium ad majorem Dei » gloriam, ut æternum in nihilo remaneret, ex » animo consentiret. »

CAPUT V.

De suppositionibus impossibilibus : auctoris manifestæ calumniæ.

190. Hic locus pertinet ad suppositiones illas impossibiles, de quibus cùm multa tradiderimus[2], sanctæque Theresiæ locos latè pertractaverimus, nunc ad hæc capita summam doctrinæ nostræ referemus.

191. Primùm, hæ suppositiones nihil nobis adversantur, quas annotatis ad marginem locis et ultro recepimus, et sanctorum auctoritatibus asseruimus. Quare miror ita nobiscum agi, tanquam eas improbemus[3].

192. Secundò, has etsi velleitates diximus, non tamen eis meritum detraximus, quas magnis animabus, Moysi, Paulo, cæteris, à sanctis attributas esse, monuimus.

193. Tertiò, malè imputatur nobis à D. Cameracensi, Paulo et Moysi, aliisque piis animabus per illas suppositiones impossibiles attributas « pias » ineptias, pios excessus, pia deliria, inanes ar- » gutias, quodque est gravissimum, inordinatos » affectus[4]. » Ego autem ut pios excessus, nec tamen extra fines debitos, non denegaverim sanctis cum Paulo *mente excedentibus*[5], et in *excessu suo* cum sancto Davide multa dicentibus[6]; *ita inanes argutias*, *ineptias*, deliria, inordinatos affectus, etiam Paulo et Moysi à me fuisse imputatos, dolens dico, aperta calumnia est, pessimo exemplo ab antistite illata antistiti : vel ergo proferat locum vel inficietur indignam in fratrem contumeliam. Notat quidem ad latus paginam meam 443[7], ut ostendat hæc à me inter absurda reputari, sed falsò : lege, lector, nihil invenies præter *pios excessus* quos sibi ipse Paulus, ipse David attribuunt. Quod si cuiquam sanctorum attribuere videor *amatorias amentias*[8] : id primum nec meo nomine nec pravo sensu dictum, cùm etiam ejusmodi *amentias* sponsæ ipsi, atque animis sancto amore percitis, non Bernardus, non alii optimo sensu imputare vereantur.

194. Quartò, nunquam dissensi ab auctore asserente *velleitates* de re impossibili, ut gravissimo peccato, ita etiam maximo merito imputari posse[9]. Quis enim hoc ab Augustino, imò ab omnibus theologis non didicit, peccare gravissimè prava cupientem si per impossibile impunita essent? Quod quidem ad bonum ut in malum valere, absit ut negaverim.

195. Quintò, *velleitatis* nomen adhibui, ut docerem ejusmodi voluntatem etiam abdicandæ salutis, (quoad quosdam effectus, si possibile esset) cùm ea voluntas absoluta et perfecta non sit, facilè conjungi posse cum absolutâ et perfectâ voluntate volendi salutem : quin ipsum illud « vellem pro Deo » salutem, quoad quosdam effectus abdicare, » est reverâ velle salutem ipsam quam te nolle non posse fatearis. Quare si quis diceret : Vellem propter Deum non esse beatus, si id velle possem, aut si Deo placeret, illo ipso actu clamat se beatum esse velle, et nolle non posse; adeo nullus actus à beatitudinis voto est vacuus.

196. Igitur, quod sexto loco dixerim, in eo actu, « vellem pro gloriâ Dei carere optatâ beatitudine, » si fieri posset : » inest duplex meritum : et illud optandæ salutis, et illud anteponendæ divinæ voluntatis, si talis esse posset.

197. Denique non idem valet : si quis ita diceret, « Vellem delectari quocumque peccato, si impuni- » tum esse posset : » in eo enim actu meritum omnino esset malum : cujus rei ratio est, quòd duo bona merita inter se compati possint, non possint autem componi et compati in eodem actu meritum bonum et malum : ac per has propositiones septem patet responsio ad omnia objecta quæ oriri possunt ex suppositionibus impossibilibus.

CAPUT VI.

Tertius sanctæ Theresiæ locus : hujus vis auctori ignorata.

198. In Instructione pastorali tertius locus is est sanctæ Theresiæ, ex mansione septimâ[1] : « In hoc » perfectissimo gradu inducitur tanta oblivio suî, » ut anima utrùm sit an non sit vix sciat : non » enim cogitat de cœlesti patriâ : ac si certò tene- » ret statim egressam ex corpore, in cœlum tran- » situram, non eâ felicitate moveretur, quia tunc » non cogitat de gloriâ sanctorum aut de pari glo- » riâ consequendâ; sed tantùm ut Deo serviat. » Hæc illa, quæ nos in Statibus Orationis facilè solvimus[2].

199. Ipse sensit auctor hujusmodi locos non esse ad summum urgendos : sed pessimas interpretationes adduxit duas[3]; primam, secundùm sanctam Theresiam, « non incitari animas affectu naturali » ac mercenario suî ad formalem beatitudinem. » Quâ de re præmonuimus, nunquam beatam virginem cogitasse (n. 177, 178) : nunquam, inquam, de affectu naturali beatudinis formalis exsuperando cogitavit; sed ipsum christianæ spei supernaturalem affectum prætergressa, eum affectum ex omnium theologorum sensu subjunxit ac subordinavit Dei charitati : quare præsul Theresiam invitam ad suum affectum naturalem trahit, et à seipsâ facit esse degenerem.

200. Altera solutio non pluris valet[4] : « Nempe » quòd charitas ordinariè præveniat spem, ejusque » actus imperet, non autem à spe se præveniri » sinat. » Quæ perfectio omnibus vitæ christianæ professoribus à Paulo proponitur his verbis : *Om-*

1. *Chât. de l'âme*, 6e *dem.*, *ch.* 19, *p.* 799. — 2. *Inst. sur les états d'or.*, *liv.* IX, *n.* 3, 4; *liv.* X, *n.* 19; *Art.* XXXIII *d'Issy.* — 3. *Rép. à la Décl.*, *p.* 149. — 4. *Resp. ad* Summa, *p.* 19, 26, 49, *etc.*; *Rép. à la Décl.*, *p.* 149. — 5. *II. Cor.*, V. 11. — 6. *Ps.*, CXV. — 7. *Rép. à la Décl.*, *p.* 149. — 8. *Inst. sur les états d'or.*, *liv.* IX, *n.* 1. — 9. *Rép. à la Décl.*, *p.* 149, 151.

1. *Inst. past.*, *p.* 74. *Chât.*, 7e *dem.*, *ch.* 3, *p.* 816, 817. — 2. *Instr. sur les états d'or.*, *liv.* IX, *n.* 5. — 3. *Instr. past.*, *p.* 75. — 4. *Idem*, *p.* 75.

nia vestra in charitate fiant[1] : et : *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite*[2].

201. Sanè hæc pertinere ad præceptum et ad perfectionem illam evangelicæ legis omnibus imperatam exactiores theologi tradunt : sed quia perfecti nostri, non ita de christianâ perfectione sentiunt, et Pauli sententias ad consilium revocant ; non negabunt certè illud consilium proponi omnibus christianis : nec esse quemquam qui ab illo abhorreat ; imò qui non ad id se invitari sentiat. Non ergo pertinet ad purum illum amorem, qui D. Cameracensi, « sanctis quoque inaccessus, » nec iis proponendus esse videatur : ad quem scilicet, nec lumen interius habeant, nec gratiæ » illecebram, quo proinde conturbentur, scandali» zentur[3], » expaveant.

202. Quare illud, sive præceptum, sive consilium, omnibus communiter propositum, eò pertinet, ut omnes nostri actus à charitate imperentur : quod autem subdit auctor, ita imperari, « ut » anima Deum diligeret, etiamsi nullam ab eo spe» raret beatitudinem[4] : » id omni actui charitatis intrinsecum esse, pars multò maxima theologorum tradit, neque expectavit sancta Theresia septimam mansionem, ut Deum illo amore diligeret. Altiùs ergo vestigandus sanctæ virginis sensus.

CAPUT VII.

Verus sensus sanctæ Theresiæ ex ipsâ stabilitus.

203. Is autem sensus hic est : ut spe gloriæ non quidem moveretur tanquam fine ultimo, ac motivo præcipuo charitatis ; moveretur tâmen ut moveri solent piæ animæ per illas secundarias objectivas rationes, à theologis memoratas, quæ ad amandum alliciant.

204. Neque id voluit sancta Theresia, ut gloriâ cœlesti non absolutè moveretur; quod concilio Tridentino repugnare vidimus : sed ut non moveretur *tum;* per certa momenta, alternantibus vicibus[5] : etsi enim ea motiva virtute semper movent, non tamen semper actu de illis cogitatur; nec tamen diu à cogitatione absunt : ac subinde recurrunt : unde sancta Theresia subdit de illis animabus : « Rursus autem redeunt ad desiderium Dei » perfectè potiundi : cui tamen postea renuntiant, » (quoad dilationem, non quoad rem ipsam) satis» que contentæ quòd Deum comitem habeant, ei » offerunt vitam suam prolongatam, ut certissimum » ac laboriosissimum argumentum antepositæ di» vinæ commodi rationis suis rationibus et com» modis : » qui sensus, nec intelligi potest, sine Dei possidendi absoluto desiderio : nisi enim desiderarent, nihil Deo immolarent : immolant autem non quidem auferendum, absit; sed tamen differendum Dei desideratissimi votum : ergo illo nunquam absolutè carent : sed vicibus, aut tantisper premunt, aut actu eliciunt : summam autem ipsam nunquam non retinent.

205. Quocirca ita concludit illum excelsissimum de Deo potiundo locum : « quo sensu putanis esse » illas animas, cùm reputant se illâ felicitate pri» vari posse? » Absit ergo ut non optent illam felicitatem quâ privari se posse, non sine gravissimo dolore sentiunt. Sic omnino intelligenda sunt dicta sanctorum, relatis integris locis, non abruptè allegatis, et per vim manifestam ad aliena detortis.

CAPUT VIII.

De B. Joanne à Cruce.

206. Videamus autem annon à B. Joannis de Cruce sensibus D. Cameracensis toto cœlo aberrarit : is enim est qui non semel desiderium potiundi Dei pressisse, et suppositionibus illis impossibilibus indulsisse videatur. Is igitur de perfectis animabus hæc habet[1] : « sine curâ, sine reflexione » sunt : » sanè : « sed per illud spatium, quo viget » contemplatio. »

207. An igitur per illud spatium non desiderant Deum? Absit : « Amans enim anima non potest » amoris sui non desiderare mercedem, cujus gra» tiâ amico servit : alioquin nec illud amor esset : » quæ merces non alia est, nisi amoris augmen» tum, quousque perveniat ad illum perfectissi» mum amoris statum; qui sit ipse sibi merces : » nec aliam mercedem anima optare possit[2]. » Optat ergo illam : Optat Deum ipsum habendum, potiundum : nec sine illius mercedis « vota stat » amor, aut amoris gaudet nomine. »

208. Rursus : « Morbus amoris non nisi præ» sentiâ sanari potest[3] : » quo nihil est clarius, ac simplicius. Et iterum : « Animæ Deum amanti non » nisi potiundo potest satisfieri; non enim aliæ » gratiæ satisfaciunt, sed incendunt et irritant Dei, » ut in se est, videndi desiderium[4]. »

209. Quod ergo alibi docet non esse animas illas : « intentas solatiis, aut commodo proprio, » sed Deo pro suâ ipsius dignitate et acceptis be» neficiis[5] : » primùm vides intentas acceptis beneficiis, adeoque profectò suis commodis : non sic tamen ut præcipuo, sed ut secundario, magno tamen motivo.

210. Quin etiam cùm anima videtur optare ut avertat Deus dulcedines suas, sponsæ instar canentis : *Fuge, dilecte mi*[6] : « ne credas averti velle : » genus locutionis est ex nativo amittendæ dulce» dinis metu[7] : » ergo sic avertere, elicere est, optare est : estque illa fuga ex amatoriâ vi grande desiderium : quantò ergo ferventius est desiderium illius Deo viso atque possesso æternæ dulcedinis? Unde illud erumpit ex imo pectore : « Rumpe » telam hujus vitæ, ut te statim amare possim cum » eâ plenitudine ac saturitate quam desiderat ani» ma mea æternam et interminabilem[8]. »

211. Sic illis amantibus pressa desideria, etiam per suppositiones illas impossibiles, nihil aliud sunt quàm genus desiderii eò ardentioris quò latentioris.

CAPUT IX.

Locus ejus auctoris à D. Cameracensi prolatus : deque proprietate.

212. Hæc præsul omnia prætermisit, quibus clarè constat nunquam à mysticis suppressum po-

1. *I. Cor.*, XVI. 14. — 2. *Idem*, X. 31; *Col.*, III. 17. — 3. *Max. des Saints*, p. 34, 35. — 4. *Idem*, p. 75. — 5. *Chât. de l'âme*, 7ᵉ dem., ch. 3, p. 817.

1. *Vive flamme, Cant.* 3, ∨ 3, § 6, 10, p. 538, 592. — 2 *Exp. du Cant.*, 9ᵉ couplet, p. 383. — 3. *Idem*, 13ᵉ coup., p. 396. — 4. *Ibid.*, 6ᵉ coup., p. 375. — 5. *Obs. nuit.*, liv. II, ch. 19. — 6. *Cant.* VIII. 21. — 7. *Exp. du Cant.*, 13ᵉ coup. — 8. *Vive flamme, cant.* I, p. 521.

tiundi desiderium : adduxit autem hujus beati viri unum tantùm locum « de avaritiâ atque ambitione » spirituali : quæ sit illa à mysticis commemorata » proprietas, hoc est illud spirituale commodum, » quod nunquam abest à mercenariæ animæ virtu- » tibus[1]. »

213. Quodnam autem sit illud spirituale commodum proprium, expressit his verbis : « Esse nempe » illud commodum sive meriti, sive perfectionis, » sive mercedis æternæ : » atque illud est quod in spiritualis Joannis à Cruce avaritiâ sive ambitione vult quæri.

214. Contrà : avaritiam illam spiritualem sic definit beatus auctor[2], « ut animæ nunquam con- » tentæ sint donis à Deo datis, deficiantque animo, » ac lamentis indulgeant, si non inveniant ea quæ » in spiritualibus rebus quærunt solatia : » hoc primum. Alterum : « ut præceptis, consiliis, libris, » reliquiis, agnis Dei, exsaturari non possint : quâ » in re, inquit, damno proprietatem cordis inhæ- » rentis earum rerum modo, multitudini, curiosi- » tati : » quæ quàm abhorreant ab æternæ mercedis studio, nemo non videt. Sic præsul suam omnibus spiritualibus ignotam proprietatem quærens, nec inveniens, eam per fas et nefas omnibus eorum dictis infarcit.

215. Neque quidquam aliud de spirituali ambitione à beato viro dictum comperi. Sanè gulæ ac luxuriæ spiritualis vitium tribuit animabus solatiorum sensibilium inexhaustâ cupiditate percitis[3]. Neque aliud quidquam. Quare proprietatem illam quam præsul inculcat, si extra solatii spiritualis aviditatem inexsaturabilem ad æternam mercedem transferatur, mysticis ignotam esse, et ab eorum doctrinâ abhorrere omnino decernendum est.

CAPUT X.

De S. Francisco Salesio locus decretorius.

216. De beato Salesio tot ac tanta retulimus, ut ea repetere nihil aliud esset, quàm lectori fastidium ac nauseam parere. Unum illud, sed decretorium, quod ad proprietatem definiendam pertinet, memorare hîc juvat. « Mystici, inquit[4], » proprietariam vocant animam eam quæ suas » virtutes per sanctam resignationem refert ad » Deum : quâ in re minùs perfecta est quàm anima » absoluta à proprio commodo, quæ suas virtutes » refert ad Deum per sanctam indifferentiam. »

217. Quid autem sit referre virtutes ad Deum per sanctam indifferentiam alio loco sic explicat[5] : « Duo sunt status istarum animarum : primus est » sanctæ resignationis, quæ anima sancta multa » vult seu vellet sibi, ex proprii commodi mo- » tivo : cujus rei gratiâ sanctus Franciscus Sa- » lesius confitetur inesse ei desideria, sed sub- » missa : quippe cùm illa submittat voluntati Dei, » quam suo commodo anteponit. Secundus status » est sanctæ in differentiæ, ubi anima nihil vult » sibi ex motivo proprii commodi : nulla habet sub- » mittenda mercenaria desideria, quia nulla habet » mercenaria; quanquam remanent proclivitates et » repugnantiæ involontariæ quas submittit : sed » nulla habet desideria voluntaria et deliberata ad » suum commodum, exceptis casibus ubi toti suæ » gratiæ fidelis non est : anima illa indifferens » cùm implet suam gratiam, nihil vult nisi propter » Deum, et prout Deus attractu suo velle eam » facit. »

218. Hæc ergo principia, has definitiones resignationis sanctæque indifferentiæ ad beatitudinem refert his verbis[1] : « Nihil vult anima ut sit per- » fecta et beata ad suum commodum; vult tamen » perfectionem omnem, omnem beatitudinem, in » quantum Deus hæc velle nos facit impressione » gratiæ, » ejus scilicet de quâ dixit : animam » nihil velle ad suum commodum, nisi ubi suæ » gratiæ » (singulari illi scilicet quâ ejusmodi anima trahitur) « fidelis non est. »

219. Eamdem doctrinam tradit et inculcat in *Responsione ad Summam*[2] : atque ex his principiis, « quæ sancto Salesio tribuit, proprietatem definiri » asserit » à mysticis.

220. Facilè confutatur. Primum enim qui resignationem ab indifferentiâ secernat præter unum Salesium profert neminem : Salesius autem nihil de proprietate cogitat : quin ipsum Salesium præsul pessimè intelligit, ut docent sequentia.

CAPUT XI.

S. Francisco Salesio imponitur circa resignationem et indifferentiam.

221. Sæpe monuimus[3], nec monere cessamus beatum Salesium de resignatione ac indifferentiâ tractantem, ac nihil aliud respexisse, quàm ad *afflictiones sive spirituales*, hoc est ariditates, sive *etiam temporales*[4]; numquam autem ad salutem æternam, quò D. Cameracensis sancti antistitis doctrinam omnem trahit.

222. Atqui tota doctrina libri de Doctrinâ Sanctorum, et proprietate nititur, et ex illo uno loco sancti Francisci Salesii explicatur, ut mox vidimus : ergo totus liber eo loco nititur quem falsò allegatum et in alienum sensum detortum esse constat.

223. Sensit id Cameracensis : et ultro confitetur « sanctam indifferentiam, quatenus suspendit » omne desiderium, spectare tantùm eventus vitæ » præsentis : et quidem antequam contingant[5]. » Ex quo sequitur, ipso confitente, falsò allegatum Francisci Salesii locum, et ad æternam beatitudinem pessimo consilio esse detorta quæ ad eam nihil attinent.

224. Quod autem subdit non nisi *naturalia salutis desideria* à se esse subtracta[6], duo peccat : primùm quòd sancto Francisco Salesio falsa et aliena imputat, cùm ille, ipso Cameracensi fatente, nonnisi de eventibus hujus vitæ agat; non autem de salute, sive naturaliter, sive supernaturaliter desideranda : alterum, quòd salutis naturalia desideria, cùm à supernaturalibus nullâ arte secerni possint, necesse est ut hæc, profligatis aliis, in ruinam trahantur, ut suprà vidimus, n. 139, 140.

225. His tamen ludificationibus, his sancti Salesii apertè truncatis testimoniis sperat auctor se mysticis, se Scholæ, se Ecclesiæ Romanæ illudere

1. *Max. des Saints, p.* 38, 135. — 2. *Obsc. nuit., liv.* I, *ch.* 3, *p.* 239. — 3. *Idem, ch.* 4, 6. — 4. *Max. des Saints, p.* 135. — 5. *Idem, p.* 49, 50, 51.

1. *Max. des Saints, p.* 52. — 2. *Resp. ad* Summa, *p.* 57; *Trois Lett. à M. de Paris, p.* 23. — 3. *Déclar., tom.* XXVIII, *p.* 256, *etc.*; *Trois. Ecrit, n.* 3. — 4. *Am. de Dieu, liv.* IX, *ch.* 3, 4. — 5. *Rép. à la Décl., p.* 42. — 6. *Idem, p.* 43.

posse; ac nedum agnoscat errorem, sibi falsa omnia imputata esse jactat; adeo confidit hominum credulitati, ac vanis verborum offuciis.

CAPUT XII.

De proprietate, ex libro de Imitatione Christi.

226. D. Cameracensis omnia movet, ut quocumque loco suam proprietatem inveniat, cujus nulla vestigia deprehendit. Unus est omnium aurei libelli Imitationis auctor qui de proprietate, vel maximè verba faciat, sed longè diverso sensu. Cameracensis enim sic scribit[1] : « Auctor Imitationis Christi sæpe loquitur contra proprietarios; » eaque proprietas quam ut imperfectam rejicit, » nihil aliud potest esse quàm amor nostrî natura» lis, quo adhærescimus ornamento aut solatio » quæ ex virtutum perfectione et possidendæ mer» cedis voluptate proveniunt. » Hujus rei gratia locum istum profert[2] : « Ad hoc conare, hoc ora, » hoc desidera, ut ab omni proprietate possis ex» spoliari, et nudus nudum Jesum sequi; tibi » mori, et mihi æternaliter vivere. » At quis hic odor, quod vestigium proprietatis illius quam naturalem vocas? Quin ipse sic loqueris : « Illa pro» prietas, nihil potest esse aliud quàm amor suî » naturalis, virtutum solatia et mercedis volupta» tem spectans. » *Nihil*, inquit, *potest esse aliud :* consecutione agit, ratiocinio, conjecturâ, nihil expressi habet : ubi enim apud pium auctorem illa *ornamenta*, illa *solatia* abjicienda virtutum, ac *mercedis æternæ?* nullum verbum : *Conare*, inquit, *ut ab omni proprietate :* hoc est, sensu pii auctoris, ne hæreas proprio bono, relicto communi, qui est Deus : *ut nudus nudum Jesum sequaris :* terrenis omnibus derelictis, quibus Jesus caruit : *tibi mori, et mihi æternaliter vivere :* ad hæc enim æterna pervenies, si hæc terrena contempseris.

227. « Vides, infert præsul, sine proprietate de» siderari posse æternam cum Christo vitam. » Sanè : « ergo hîc agitur de studio naturali virtu» tum, ac mercedis in quibus est proprietas : » at ego nihil horum video quæ te videre fingis : neque quidquam quàm præsulem casso studio in quærendâ illâ proprietate laborantem.

CAPUT XIII.

Alius locus.

228. « Auctor Imitationis exclamat : *O quantùm » potest amor Jesu purus, nullo proprio commodo, » vel amore permixtus!* » Sic præsul[3]. Sed quid sit illud commodum proprium, aut proprius amor, sequentia demonstrabunt : « Nonne mercenarii » sunt dicendi, qui consolationes semper quærunt? » nonne amatores suî magis quàm Christi proban» tur et lucra semper meditantur? » nempe *solatiorum lucra :* ubi seipsos magis quàm Christum amare convincuntur : non ergo innocua est illa proprietas. Unde addit : « Ubi invenietur talis qui velit Deo servire gratis; » nec solâ illâ semper solatii sensibilis mercede duci?

229. Hæc quippe præcesserant : « Multi illum » laudant quandiu consolationes aliquas ab ipso » percipiunt : si autem Jesus se absconderit, et » modicum eos reliquerit, aut in querimoniam, vel » in dejectionem nimiam cadunt[1] : » quæ sunt in vitio, non in illâ tuâ imperfectione ac proprietate naturali innocuâ.

230. Subdit : « Qui autem Jesum propter Je» sum, et non propter suam aliquam consolationem » diligunt, ipsum in omni tribulatione et angustiâ » cordis, sicut in summâ consolatione benedicunt : » et si nunquam eis consolationem dare vellet, » ipsum tamen laudarent, et semper gratias agere » vellent[2] : » cui subjuncta sunt quæ ex D. Cameracensi mox lecta sunt : quæ nihil ad ornamenta virtutum et mercedis æternæ voluptatem faciunt.

CAPUT XIV.

De proprietate, secundùm sensum pii auctoris.

231. Sed ad proprietatem redeamus, quando hujus notionem ipse Cameracensis confitetur ab eo auctore esse repetendam. Repetamus libri III à præsulæ allegatum caput XXXVII : « Fili, relinque » te, et invenies me : sta sine electione, et omni » proprietate, et lucraberis semper[3]. » An verò hîc somniabat proprietatem naturalem imperfectam tantùm, nec proinde vitiosam? Audi : « Nihil ex» cipio, et in omnibus te nudatum inveniri nolo : » alioqui quomodo poteris esse meus, et ego tuus, » nisi fueris ab omni propriâ voluntate intus et fo» ris spoliatus? » nempe illâ propriâ voluntate, sine quâ nec nos Christi, nec Christus noster esse possit : quæ quidem innocua non est.

232. Subdit : « Quidam se resignant, sed cum » aliquâ exceptione; non enim Deo plenè confi» dunt[4]. » En à bono communi ad propriam deflexi voluntatem : unde illud : « Ad hoc conare, ut » ab omni proprietate possis exspoliari : » quod ita interpretatur ipse : « Tunc deficient omnes vanæ » phantasiæ, conturbationes iniquæ, et curæ su» perfluæ : tunc etiam recedet immoderatus timor, » et inordinatus amor morietur : » hoc est ille amor quo à communi bono ad proprium converteris, fiasque *proprietarius*.

CAPUT XV.

Alii loci, et de abnegatione vel amore naturali suî.

233. « Fili, inquit[5], non potes perfectam possi» dere libertatem, nisi totaliter abneges temetip» sum : compediti sunt omnes proprietarii, et suiip» sius amatores; » conjecti quippe in angulum, ut Bernardus memorabat (n. 126); hinc etiam in sordes et maculas : quippe ad proprium bonum coarctati, relicto communi quo pectus dilatatur.

234. Sic sunt compediti, angusti, maculosi, *suiipsius amatores*. Subdit enim : « cupidi, gyro» vagi, quærentes semper mollia, non quæ Jesu » Christi, » et cætera ejusmodi, quæ planè eveniunt, seque et sua, non verò æterna ac divina sectantibus.

235. Nec est ullus auctor qui de suî abnegatione toties, tamque præclarè dixerit, cùm in eo sit totus; neque tamen toto libro ullam voculam invene-

1. *Inst. past.*, p. 65. — 2. *De Imit.*, *lib.* III, *cap.* 27, *n.* 3. — 3. *Inst. past.*, p. 65, *lib.* I *de Imit.*, *cap.* II, *n.* 3.

1. *De Imit.*, *ibid.*, *n.* I, *lib.* III, *cap.* 27. — 2. *Lib.* III, *cap.* XXVII, *n.* 2. — 3. *Idem*, *n.* 6. — 4. *Ibid.*, *n.* 2. — 5. *Ibid.*, *cap.* XXXII, *n.* 1.

ris de illâ abdicatione desiderii, sive supernaturalis, sive etiam naturalis perfectionis suæ, ac salutis æternæ, quam auctor somnians ubique sibi videre videatur.

236. Tantus vitæ interioris ac perfectæ magister, in perfectione explicandâ nunquam amoris naturalis usus est actibus aut motivis : nullus licet subtiliùs distinxerit gratiæ et naturæ motus, toto quidem libro, sed præsertim libri III, cap. LIV et LV, ubi de his expressè tractat; et tamen nihil tale tradidit : naturæ motus respicit, non ut gratiæ subordinandos, sed ut gratiæ contrarios[1], quippe qui naturam eam intelligat jam corruptam cum quâ nobis perpetuum bellum est. Cæterùm desideria naturalia promissorum Dei et beatæ visionis, quæ a perfectis evellenda essent, neque ipse neque alius quisquam spiritualium somniavit.

CAPUT XVI.

De amore beatitudinis pii auctoris sensus.

237. Amorem certè beatitudinis toties expressit, ut nihil aliud spirare videatur : « Fili, inquit[2], ego » debeo esse finis tuus supremus et ultimatus; si » verè desideras esse beatus : » postea[3] : « Ego » sum qui doceo terrena despicere, præsentia fastidire, æterna quærere, æterna sapere. » Quàm autem suspiret ad supernæ civitatis beatissimam mansionem, ad æternam lucem, ad perfectam libertatem, ad Dei visionem, ad perpetuam et imperturbabilem pacem[4]; *quanta patiatur intus*[5], horum desiderio, attestatur, vel maximè cap. XLVIII : sequente verò[6] : « Fili, cùm tibi desiderium æternæ » beatitudinis desuper infundi sentis, et de taber- » naculo corporis exire concupiscis, ut claritatem » meam sine vicissitudinis umbrâ contemplari pos- » sis; dilata cor tuum, et omni desiderio hanc » sanctam inspirationem suscipe : ibi, inquit[7], » aderit tibi totius facultas boni, sine timore amit- » tendi : ibi voluntas tua una semper mecum, nil » cupiet extraneum vel privatum. » En illa ex privato bono proprietas exclusa semper ut in fruitione, ita in desiderio : en in bono communi bona vita ac felix; nec quidquam aliud toto libro reperies.

CAPUT XVII.

De motibus naturæ et gratiæ.

238. Placet illud delibare ex cap. LIV[8] : » Fili, » diligenter adverte motus naturæ et gratiæ, quia » valde contrariè et subtiliter moventur, et vix nisi « à spirituali et illuminato homine discernuntur. » En non modò contrariè, sed etiam valde contrariè procedunt. Pergit : « Omnes quidem bonum appe- » tunt, et aliquid in suis dictis vel factis præten- » dunt : ideo sub specie boni multi falluntur. Na- » tura callida est, et multos trahit, illaqueat et » decipit, et se semper pro fine habet : » quod apertè est in vitio.

1. *Lib.* III, *cap.* LIV, *n.* 1; *cap.* LV, *n.* 1, 2, *etc.* — 2. *Idem, cap.* IX, *n.* 1. — 3. *Ibid., cap.* XLIII, *n.* 3. — 4. *Ibid., cap.* XLVIII. — 5. *Ibid., n.* 5. — 6. *Lib.* III, *cap.* XLIX, *n.* 1. — 7. *Idem, n.* 6. — 8. *Ibid., cap.* LIV, *n.* 1.

239. Quòd autem gratia contrariè incedat, ut pius auctor prædixerat, hæc ostendunt : « Gratia » omnia purè propter Deum agit, in quo et finali- » ter requiescit[1] : » quid sit autem requiescere in Deo, antecedentia facilè docuerunt : hæc ergo à gratiâ amoveri non possunt. Quod confirmat his verbis : « Gratia attendit æterna, nec in perditione » rerum turbatur, quia thesaurum suum et gau- » dium in cœlo ubi nil perit constituit : » nec ita multò post[2] : « Gratia nil temporale quærit, nec » aliud præmium quàm Deum solum pro mercede » postulat. » Hæc ergo postulari vult : de naturâ, eadem desiderante amore imperfecto suî, nihil cogitat.

240. Aliud quidem est proprium quo quis sibi tribuit Dei dona, vel ipsa Dei dona ipsi Deo anteponit : quod sæpe auctor agnoscit, et in vitio ponit : de illo naturali, ac deliberato desiderio quod sit innocuum, et tantùm imperfectum, æquè cum aliis omnibus spiritualibus tacet.

CAPUT XVIII.

De imperfectionibus.

241. Alibi est observata à nobis[3] D. Cameracensis objectio, de imperfectione merâ quam à me prætermissam queritur. Sed hæc nihil ad nostram quæstionem aut ad mysticos pertinere, ibidem claruit.

CAPUT XIX.

Quod nemini fraudi sint suppositiones impossibiles : quis in iis auctoris peculiaris error. Conclusio

242. Ex his planè constat nihil interesse mysticorum, quid D. Cameracensis causâ fiat : imò multum interesse, ne utræque causæ connexæ implicitæque habeantur. Quod enim mystici suppositionibus impossibilibus gaudere videantur, sine periculo mercedis æternæ ejusque voti fieri, tam liquidò demonstravimus, ut nullus relinquatur dubitationi locus : itaque suppositiones illas nemini fraudi esse constitit. At non in tuto est D. Cameracensis sententia, quâ docet absolutè abdicari salutem : sic autem res conficitur paucis. Nam salus æterna profectò illud erat quod, per conditionem et casum impossibilem abdicari posse dicebat[4] : idipsum autem erat quod ex impossibili possibile factum; imò reverâ evenisse piæ animæ crederent : ergo non illa naturalia desideria, sed ipsam salutem æternam abdicabant; quod est impium et blasphemum, ut etiam suprà vidimus. Ergo ostendimus, à nobis quidem omnino in tuto esse mysticos, quod erat demonstrandum; à D. verò Cameracensi, summum in discrimen adductos. Superest ut de Scholâ eadem statuamus, quod perfacile erit. Quò enim magìs scholastici viâ quâdam ac ratione procedunt, eò se tutiores præstant; sed id ad Tractatum sequentem differri placet.

1. *De Imit., lib.* III, *cap.* LIV, *n.* 1. — 2. *Idem, n.* 5. — 3. *Préf., n.* 223. — 4. *Max. des Saints, p.* 90.

SCHOLA IN TUTO :

SIVE DE NOTIONE CHARITATIS, ET AMORE PURO.

PROLOGUS,

Quo falsò imputata nobis, et hujusmodi Operis causa indic.antur.

1. TANTI interest orbis christiani, ne Scholæ placita illustrissimi Archiepiscopi Cameracensis causæ connexa implicitaque esse videantur; ut ad illud incommodum propulsandum nec curis nec vigiliis parcere debeamus. Is sanè, in Responsione ad librum cui titulus, *Summa doctrinæ*, Meldensem Episcopum duabus de causis accusat[1]. Primùm, quòd impugnet communem notionem charitatis à Scholâ traditam, quod est falsissimum : tum, quòd agat illud subdolè : unde extat monitum illud ad theologos[2] : « Ab eo præsule sibi maximè caveant, » qui eos celare vellet altas machinationes quibus » illorum doctrinam de charitate evertere satagit. »

2. Audentiùs et apertiùs in *Epistolâ gallicâ*, sub nomine *Lovaniensis Theologi ad doctorem Sorbonicum* nuperrimè Leodii editâ : ubi larvatus Lovaniensis : « Ego verò, inquit[3], non possum intueri » D. Meldensis sententiam de motivo formali cha» ritatis; nisi ut inexcusabilem, novamque et apertè » repugnantem Scholæ, atque omnibus sanctis an» tiquioribus et recentioribus : » ac paulò post : « Non possum, inquam, eam sententiam, non in» tueri, ut periculosam, quæ defendi non possit, » quin pariter condemnetur omne quod in Ecclesiâ » magnum et sanctum est : quare pertinere ad » eorum officium, qui regendis scholis præsunt, » ut ejus sententiæ prohibendæ viam ineant. » Mirum Romam contiscescere ad tantum Ecclesiæ periculum, necdum mihi datos examinatores : cæterùm inflat in me classicum D. Cameracensis, nullumque non movet lapidem, ut omnes academias commoveat. Quæ sive per imperitiam, sive per contumeliam dicta, diluere nos oportet.

3. Et quidem à primâ juventute sub auctoritate Facultatis theologiæ Parisiensis in Scholæ sinu nutritus, ejus placitis ac decretis facilè acquiescam : nec dubito quin Lovaniensis academia, sanctorum Augustini et Thomæ erudita disciplinis, nova commenta respuat, meque Estii ac Sylvii vestigiis inhærentem suspiciat : sed propter mei censoris admirabiles verborum offucias, hîc scholastico more, aliquot quæstionibus ordinatis, accuratissimè demonstrare conabor, non modò ab eodem ignorata Scholæ decreta verùm etiam impugnata ; à nobis verò defensa. Faxit autem Deus, ut quantùm ista res ad intima religionis spectat; tantâ à me perspicuitate, tantâ lectoris diligentiâ et attentione tractetur.

QUÆSTIO PRIMA.

Quæ à nobis tuenda suscepta sint.

ARTICULUS PRIMUS.

Ea XXXVI *propositionibus comprehensa.*

4. Quandoquidem D. Cameracensis, quemadmodum constabit infrà, totus in eo est ut falsa mihi imputet, primùm omnium exponam quæ adversùs illum pro Ecclesiâ catholicâ tuendâ susceperim, quæque quandiu inconcussa erunt, ut sunt, ejus præsulis doctrina, sive ut loqui amat systema, stare non poterit : ut autem à communioribus procedamus, incipimus à beatitudine in hunc modum.

I. Frui Deo finis est beatitudinis.

II. De beatitudine verò theologi, philosophi, docti, indoctique pariter ita sentiunt : eam esse primum volitum, atque ultimum finem quem omnes homines volunt, et nolle non possunt (Augustinus, millies).

III. Præclarè sanctus Ambrosius eam in rem, *qui verus est finis, is finis est non unius, sed omnium* (In Psal. XXXVIII, n. 16).

IV. Neque tantùm omnium hominum, verùm etiam omnium actuum humanorum.

V. Illos autem actus humanos dicimus, qui ratione, consilio, deliberatione fiunt.

VI. Neque quisquam diffitetur, quin omnes homines quidquid agunt, quidquid volunt, quidquid cogitant, quod ad vitam humanam alicujus momenti esse videatur, id omne ad beatitudinem explicitè, vel implicitè, sive virtualiter referant. Citiùs animam auferas, quàm ut cuiquam homini hanc mentem, hunc sensum, animi præparationem eripias.

VII. Hæc de beatitudinis studio et amore naturali generatim : de speciali autem ac supernaturali christianorum beatitudine, quæ est in potiundo Deo; certum est, suppositâ notione, et amore naturali beatitudinis omnibus hominibus communi. Christum toto Evangelio id egisse : ut Deo viso, dilecto, possesso, æternùm beati esse vellent.

VIII. Certum item est omnibus theologis, pertinere ad charitatem, et esse charitatis illud Pauli[1] : « Mihi vivere Christus est, et mori lucrum : coarc» tor autem è duobus : desiderium habens dis» solvi, et esse cum Christo, multò magis me» liùs, etc. »

IX. Dei autem diligendi in Scripturis sacris omnino duæ causæ proponuntur : primùm, quòd in se est optimus et infinitè perfectus : deinde, quòd erga nos summè benevolus et beneficus : aliis verbis ex Paulo[2], φιλάνθρωπος, amator generis humani, bonorum omnium largitor.

X. Quòd Deus sit benevolus ac beneficus, id quoque pertinet ad ejus excellentiam ac perfectionem infinitam.

XI. Beneficium quo Deus est beneficus, in eo est vel maximè, quod se habendum, possidendum, et in hac vitâ et in æternum donat.

XII. Eo ergo beneficio quo est beneficus, est item beatificus.

XIII. Ergo diligere Deum ut est beneficus, est eumdem diligere ut est beatificus.

XIV. Hæc autem omnia ad motivum charitatis, ut in Scripturis revelata est, spectant.

XV. Negari sanè non potest, ex præcepto charitatis juberi nos diligere Deum ut est Dominus : item ut est Deus noster : item ut ipse conglutinatus est nobis : item ut bene sit nobis (Deut., VI, X, XI).

1. *Resp. ad* Summa, *p.* 5. — 2. *Idem*, *p.* 9. — 3. *Lett. d'un théol. de Louv. à un doct. de Sorb. A Liège, chez Henri Hoyoux*; 1698, *p.* 70,

1. *Phil.*, I, 21, 23. — 2. *Tit.*, III, 4.

XVI. Hæc autem omnia, quòd Deus sit Dominus, quòd sit Deus noster, quòd sit benevolus, sive amator hominum : eâque φιλανθρωπία præditus quam ex Paulo retulimus : item quòd sit beneficus, ac beatificus, quo uno bene sit nobis, sunt quidem in se absoluta attributa : neque enim ulla in Deo sunt attributa verè relativa, præter paternitatem, filiationem, ac spirationem activam et passivam : ea tamen attributa in se absoluta connotant ex proprio conceptu aliquid extra Deum, cujus connotati ratione habent conjunctissimam et inseparabilem relationem ad nos, sive rationis cum fundamento in re, sive transcendentalem quamdam, sive aliam quamcumque malueris; ita ut sine quodam respectu ad nos nec intelligi nec cogitari possint.

XVII. Charitas ergo in Deum sub illis attributis, ad ejus perfectionem et excellentiam pertinentibus tendens, ita est absoluta, ut illa quoque attributa absoluta sunt; ita relativa, ut eadem attributa relationem dicunt ad nos.

XVIII. Nec immeritò Schola docet omnem actum charitatis esse in se absolutum, nullâ reali relatione ad nos; non tamen absque ullo respectu rationis cum fundamento in re, propter illa attributa, eorumque connotata quæ diximus.

XIX. Non ergo potest amari Deus ut benevolus ac beneficus erga nos, neque ut beatificus, nisi quâdam relatione inseparabili ad nostram beatitudinem.

XX. Non sola nec prima, sed tamen vera causa per se amandi est, quòd *Deus prior dilexerit* (I. Joan., IV, 10, 19). Vera causa magìs amandi, quòd plura donaverit, ac remiserit (Luc., VII, 43, 47).

XXI. Hæc pertinere ad verum actum charitatis quo peccata remittuntur, ipse Christus docet (Ibid.).

XXII. Rectè ergo conjungitur primæ causæ amandi Deum, eò quòd sit perfectus; altera causa, quòd sit beneficus; quæ est evangelica ac certissima veritas.

XXIII. Has autem causas duas Dei propter se amandi, hoc est profectò causas veræ ac genuinæ charitatis in Deum, quòd sit perfectus, et quòd sit benevolus, sanctus Bernardus commemorat, dum quærit *quo merito suo*, *quo commodo nostro* Deus propter seipsum diligatur : verba sancti sunt : « Ob » duplicem ergo causam Deum dixerim propter » seipsum diligendum, sive quia nihil justius, sive » quia nihil fructuosius diligi potest : » ad primum pertinet : *quo suo merito :* ad secundum, *quo nostro commodo* diligatur[1].

XXIV. Notandum autem illud etiam *ex commodo nostro*, Deum propter seipsum adeoque casto puroque amore diligi, quia benevolum illud ac beneficum, unde commoda nostra profluunt, sunt vera excellentia in Deo : hoc est vera et proxima causa glorificandi Dei, adeoque et amandi.

XXV. Hæc verò duo motiva purè diligendi Deum non ejusdem sunt ordinis; cùm priùs intelligatur Deus in se bonus ac beatus, quàm Deus beneficus ac beatificus.

XXVI. Quin etiam illud beneficum ac beatificum, ad illud bonum ac beatum per sese ordinatur.

1. *Bern. de dil. Deo, cap.* I, *n.* 1; *cap.* VII, *n.* 17, *tom.* I, *col.* 583, 591.

XXVII. Rectè ergo Schola communiter, nosque cum illâ dicimus, Deum ut in se perfectum, bonumque et beatum, esse excellentissimum, præcipuum, ac primarium charitatis objectum : Deum verò ut beneficum, ac beatificum, esse minùs præcipuum ac secundarium, alteri subordinatum; tamen per sese maximum.

XXVIII. Ita sanè hæc motiva ordinata sunt, ut Deus in se optimus ac beatissimus possit quidem cogitari cogitatione abstractivâ ac transitoriâ, absque eo quòd actu et expressè cogitetur de Deo benevolo ac benefico : sed Deus benevolus ac beneficus ne cogitari quidem possit, nisi priùs intellecto Deo in se beato atque optimo, ordine sanè naturæ et per se cognitionis, non tamen semper temporis.

XXIX. Hæc autem sufficiunt, ut intelligatur Deum, ut in se optimum ac beatissimum, esse specificum objectum, quo sine charitas, nec esse, nec intelligi aut cogitari possit : Deum verò ut benevolum ac beneficum, motivum esse secundarium et in primario saltem virtute comprehensum.

XXX. Neque enim illud plenè intelligi potest, Deum esse in se perfectissimum, nisi pariter sit omnipotens, clemens, benevolus, atque adeo horum attributorum amor est necessarius, ad perfectionem charitatis in Deum.

XXXI. Omnino ex antecedentibus, præsertim prop. XVII, hæc duo motiva magìs subordinata quàm coordinata sunt; neque ut duæ causæ propriè partiales, æquo jure concurrunt ad excitandam charitatem; sed ita ut prima illa alteram reducat et trahat in proprium finem.

XXXII. Quò magìs agnoscimus, et lætamur, Deum esse benevolum ac beatificum; eò magìs agnoscimus ac lætamur, eum esse bonum, beatum, sibique omnino sufficientissimum : quo planè indigemus ut simus, et beati simus, cùm ipse nec nostri amoris nec laudis indigeat.

XXXIII. Nec si specificum illud motivum in se est præstantius, ideo pluris valet solum, quàm illa motivi utriusque complexio : neque nostrâ quidquam interest, quàm ut quoquo modo Deum perfectissimum, omni perfectionis genere impensissimè diligamus; naturæque excellentissimæ eò magìs hæreamus, quò magìs intelligimus esse non modò universim in genus humanum, verùm etiam in unumquemque nostrum propensissimæ atque effusissimæ voluntatis : sequitur ex dictis, et in praxi certum.

XXXIV. Sub Deo ut benevolo ac benefico hominum amatore ac servatore, intelligendus venit Jesus Christus verâ charitate per sese proximè diligendus, et ipsam charitatem incensurus in Patrem : « Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium » suum unigenitum daret[1], » unde etiam Paulus[2] : « Charitas Christi urget nos; æstimantes hoc, quia » si unus pro nobis mortuus est, ergo omnes mor- » tui sunt : et pro omnibus mortuus est Christus; » ut, et qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei, » qui pro ipsis mortuus est, et resurrexit : » quod est purissimæ et plenissimæ charitatis in Christum, ut redemptorem.

XXXV. Nec licet Salvatorem non summo amore diligere, qui salutem diligat : nec, teste Apostolo,

1. *Joan.*, III. 16. — 2. *II. Cor.*, V. 14, 15.

salutem alio referre, « quam in laudem gloriæ » Dei[1] : quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso » sunt omnia : ipsi gloria in sæcula[2]. »

XXXVI. Ex his autem liquet, charitatem rectâ ferri ad fruendum; nec immeritò eam à sancto Augustino, sequente Magistro, sancto Thomâ, Scoto, aliisque theologis, ita definitam, « ut sit » motus animi ad fruendum Deo propter ipsum, et » se atque proximo propter Deum[3] : » quo tota quæstio facilè dirimatur : atque hæc sunt quæ tuenda suscepimus, quinque et triginta sex propositionibus comprehensa. Cætera, de eversis communibus Scholæ decretis ac notionibus, falsò nobis imputata, constabit.

ARTICULUS II.

Summa propositionum.

5. Summa est, Deum ut in se bonum atque perfectum, esse primarium ac præcipuum, imò etiam specificum charitatis objectum : Deum verò ut benevolum atque beneficum, haud minùs esse verum ac necessarium, licet secundarium motivum ejusdem charitatis : hanc esse certissimam totius Scholæ, hanc omnium sententiam : qui eam inficiatus sit, neminem reperiri : gravi errore teneri Cameracensem, qui solus inficiari velit : quod uberiùs suo loco declarabitur.

6. Hæc igitur sunt, quæ Meldensis Episcopus non ut sua, sed ut omnium theologorum certa et firma decreta tuenda suscepit. Negat idem Episcopus à Domino Cameracensi appellatum esse, aut appellari potuisse quemquam, qui secus sentiat : addit, hunc esse errorum quietismi fontem, quòd hæc dogmata, sive aliqua eorum, vel obscuraverint vel negaverint.

QUÆSTIO II.

De amore naturali beatitudinis, ad prop. I, *et seq. usque ad* VII.

ARTICULUS I.

Unde depromantur doctorum testimonia; imprimis S. Thomæ.

7. Hæc autem, quamquam per sese clara sunt et suo stant robore, tamen magìs magìsque confirmari oportet. Incipimus autem ab amore beatitudinis, qui fons est moralis philosophiæ ac theologiæ omnis, à quo etiam omnes theologi incipiunt : indicamus autem locos unde theologorum hâc de re decreta sumantur.

8. Legendus imprimis Magister, in primum, dist. 1, ubi ex Augustino hæc fundamenti loco ponit[4] : « Res aliæ sunt quibus fruendum est, aliæ » quibus utendum est, aliæ quæ fruuntur et utun» tur : illæ quibus fruendum, nos beatos faciunt : » illis quibus utendum est, tendentes ad beatitu» dinem adjuvantur, ut ad illas res quæ nos » beatos faciunt, pervenire, eisque inhærere pos» simus. » In ea præcipuè verba legendi sunt, excepto nullo, antiqui recentesve, qui in eam distinctionem scripserint. Legendus sanctus Thomas, 1. 2. q. 1 et sequentibus, et ejus commentatores ad unum pariter omnes post ipsum concludentes, hominis esse agere propter ultimum finem (q. 1, a. 1) : humanæ vitæ aliquem esse finem ultimum, nempe beatitudinem; quem finem omnes velint, et propter quem omnia velint (art. 4, 6, 7, 8). Quæ usque adeo certa sunt, ut his tanquam communibus principiis, uti prædiximus, philosophia et theologia innitatur. Hâc ergo de causâ à citandis auctoribus abstinemus, ne nos irrideant, certa et clara, nec à quoquam negata, superfluo studio asserentes.

ARTICULUS II.

De naturâ intellectuali in genere idem statuitur.

9. Atque ut constet illud esse de omni intellectuali creaturâ commune decretum, audiamus sanctum doctorem ita de angelis disserentem[1]. « Primùm; in angelis est voluntas, hoc est incli» natio ad bonum, ex cognitione quâ cognoscant » ipsam boni rationem, quod est proprium intel» lectui, et hæc (quæ ejusmodi sunt) perfectissimè » inclinantur in bonum, non quidem quasi ab alio » solummodo directa in bonum, sicut ea quæ co» gnitione carent; neque in bonum particulariter » tantùm, sicut ea in quibus est sola sensitiva co» gnitio : sed inclinata in ipsum universale bo» num : et hæc inclinatio dicitur voluntas. » Non ergo est in angelis tantùm inclinatio ad bonum, naturalis illa sine cognitione, sed ex ipsâ cognitione boni elicita.

10. « Secundò; in eâ voluntate est dilectio na» turalis secundùm voluntatem ex cognitione scili» cet[2] : unde sequitur : quod sit in eo etiam dilec» tio electiva, quia voluntas naturaliter tendit in » suum finem ultimum[3]. Omnis enim homo natu» raliter vult beatitudinem, et ex hâc naturali vo» luntate causantur omnes aliæ voluntates, cùm » quidquid homo vult, velit propter finem : (quod » etiam competit angelo) in quantum natura intel» lectualis in angelo perfecta est.

11. » Tertiò; illa dilectio naturalis est amor suî : » eo quòd in rebus cognitione carentibus unum» quodque naturaliter appetit consequi id quod est » sibi bonum, sicut ignis locum sursum : unde et » angelus et homo naturaliter appetunt suum bo» num et suam perfectionem : et hoc est amare » seipsum : » (eo amore quem suprà posuit ex cognitione et voluntate scilicet).

ARTICULUS III.

De naturâ voluntatis humanæ.

12. Ex eodem universali principio oritur in homine quoque amor beatitudinis[4] : « Sunt enim » quædam particularia bona quæ non habent ne» cessariam connexionem ad beatitudinem, quia » sine his potest aliquis esse beatus, et hujusmodi » voluntas non de necessitate inhæret. Sunt autem » quædam habentia necessariam connexionem ad » beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhæret, » in quo solo vera beatitudo consistit : sed tamen » antequam per certitudinem divinæ visionis ne» cessitas hujusmodi connexionis demonstretur, » voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec » his quæ Dei sunt, sed voluntas videntis Deum

1. *Ephes.*, I. 6, 12, 14. — 2. *Rom.*, XI. 36. — 3. *Aug.*, *de Doct. christ.*, *lib.* III, *cap.* X, *n.* 16; *tom.* III, *col.* 50. — 4. *Idem*, *lib.* I, *cap.* III, *n.* 3, *col.* 6.

1. *I. p.*, *q.* 59, *art.* 1. — 2. *Idem*, *q.* 60, *art.* 1. — 3. *Ibid.*, *art.* 2. — 4. *Ibid.*, *q.* 82, *art.* 2.

» per essentiam necessariò inhæret Deo, sicut » nunc ex necessitate volumus esse beati. »

13. Ex his constituitur quæ sit natura voluntatis humanæ : quæ nempe est, velle universim suam beatitudinem, atque ex hâc necessariâ voluntate prosilire in omnes particulares actus liberos : « oportet enim quod illud quod naturaliter alicui » convenit et immobiliter, sit principium et funda- » mentum omnium aliorum; quia omnis motus » procedit ab aliquo immobili[1] : » illud autem immobile est ipse beatitudinis appetitus, qui ita se habet in voluntatis actibus, sicut se habent in intellectivis prima principia : atque omnino necesse est « quòd sicut intellectus naturaliter adhæret pri- » mis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæ- » reat ultimo fini[2] : » qui finis ibidem est ipsa beatitudo.

ARTICULUS IV.

Dictorum radix et fons.

14. Hujus autem rei radix est, quòd beatus Deus et habens seipsum, creaturæ cuilibet ad imaginem suam factæ concedat, ut si beata per assimilationem suî ad Deum[3]. *Unde beatitudo est voluntatis objectum*[4]; fitque homo beatus, vel verè, habens Deum, vel umbraticè, habens speciem Dei in particularibus bonis à Deo creatis. Beato autem Deo pro tantâ veritate hominibus revelatâ, sit gloria et honor sempiternus : amen.

ARTICULUS V.

Estius et Sylvius producuntur.

15. Etsi in re clarâ abstinendum judicavi à congerendis doctorum testimoniis, Belgarum tamen clarissimorum theologorum gratiâ, commemoratos volui Estium et Sylvium omnium antesignanos. Certè Estius de fruendo et utendo post Magistrum ex Augustino disserens[5], statim præmittit ut certum, ipsum frui ad amorem ejus rei pertinere, « in quâ quis delectatur propter seipsam; sic ni- » mirum, ut in eâ voluntas conquiescat tanquam » in summo bono et fine suo ultimo : uti autem » esse rem propter aliud quo fruendum sit in ope- » rationem assumere, dommodo non in eâ volun- » tas ut in ultimo fine conquiescat : » quo loco apertè cum Magistro, imò cum Augustino, supponit omnes fruentes et utentes, hoc est omnes homines ratione usos, in beatitudinem tendere tanquam in ultimum finem : in 1, dist. 1, in ipsis initiis § 1 : § verò 5, docet ex Augustino « prop- » ter solam beatitudinem tanquam finem ultimum » et summum, amandas esse virtutes, tametsi ha- » beant in se unde amentur. » In 3 quoque, dist. 34, § 8, supponit « timorem, ut et omnes affectus, » procedere ex amore, quo naturaliter sibi quis- » que vult bene, et in genere felicitatem appetit.

16. Hunc sectari solitus Sylvius, ejusque ferè verbis usus, posteaquam in 1ª parte, q. 1, secutus est ad singulos articulos omnes conclusiones sancti Thomæ, in 2ª deinde parte supponit « dilectionem » et omnia bona opera exercenda esse propter bea- » titudinem : (quia) inordinatum est non ordinare » media in suum proprium ac legitimum finem, » scilicet in æternam beatitudinem : » in 2. 2, q. 27, art. 3; quo loco supponit cum omnibus theologis, ipsoque sancto Thomâ, omnes omnino homines in quocumque actu serio, agi ad beatitudinem, de quo dubitare portenti loco esset.

17. Vides, lector candide, « propter solam bea- » titudinem, tanquam finem ultimum, virtutes » esse amandas, easque ad hunc finem proprium » ac legitimum non ordinare, esse inordinatum. » Quo quid est clarius? et tamen falsum esset, nisi beatitudo foret omni creaturæ intelligenti finis naturalis ultimus.

Denique rogamus D. Cameracensis an possit vel unum aut philosophum aut theologum appellare qui secus sentiat? Video conjecturas, consecutiones, ratiocinia, alia ejusmodi disertissimè copiosissimèque congesta, quæ non ad elucidandam, sed ad involvendam rem omnino pertineant, animumque abstrahant à vero quæstionis statu. De his suo loco dicam : nunc quæro, an possit afferre pro suâ sententiâ vel unius auctoris conclusionem, assertionem, propositionem? si habet, proferat : si verò non habet qui nullam protulit, cesset incessere communem omnium theologiam.

ARTICULUS VI.

De personato Lovaniensi.

18. Mirum in sanctum Augustinum, in sanctum Thomam, in Estium, in Sylvium, Belgii decora, personatum Lovaniensem adductum, cujus hæc verba sunt[1] : « A sanctis Augustino et Thoma » aliisque multis significari haud infrequenter, de- » siderium beatitudinis adeo hominis pectori insi- » tum atque inseparabile, ut quodammodo interve- » niat omnibus affectibus, motibus, actibus. » Quibus verbis, ut potest, certissimam et evidentissimam veritatem extenuat. Quid enim *multos* tantùm; et non omnes omnino commemoras? Quin appellas vel unum qui à sancti Augustini, totiusque adeo generis humani auctoritate discesserit? quàm ægrè autem verum confiteris, qui hæc dixeris *haud infrequenter* asserta, quæ nullam non oppleant paginam? denique quid sibi vult tuum illud *quodammodo?* Isthucne est intervenire *quodammodo?* quòd interveniat *ut finis ultimus propter quem* fiant omnia[2]? quòd interveniat ut *objectum proprium* ac naturale : *objectum enim voluntatis est beatitudo*[3] : nec proinde magìs separari ab actu voluntatis beatitudo potest, quàm à visione lumen aut color.

19. Porrò Lovaniensis suum illud *quodammodo* interpretatur his verbis[4] : « ut amor beatitudinis » interveniat semper actibus nostris saltem virtua- » liter, indirectè, implicitè, confusè; » quo quidem veris falsa permiscet : quid sit illud *confusè* suo loco memorabimus : certè non *indirectè* intervenit, quod habet objecti proprii ac finis ultimi rationem : quod intervenit, ut illud *immobile* quo motus omnes fulciuntur, ut dicebat sanctus Thomas : quod intervenit more *primorum principiorum* in conclusione omnis argumentationis vero ac necessario influxu. Quare longè abest ab interventu *indirecto*, influxus ille *implicitus et virtualis*, quo

1. *I. p., q. 82, art. 1.* — 2. *Idem, art. 2.* — 3. *Ibid., q. 26, art. 1 et 2.* — 4. *Ibid., art. 2, ad 2.* — 5. *Est. in 1, dist. 1, § 1.*

1. *Lett. d'un théol. de Louv., p. 67.* — 2. *Vid. sup. n. 8 et seq. usque ad 14.* — 3. *Idem, ex S. Th.* — 4. *Lett. d'un théol., p. 68.*

efficitur ut quemadmodum intellectus primarum rationum sive principiorum vi, ita voluntas beatitudinis tanquam objecti proprii ac finis ultimi virtute moveatur. Non ita verus Lovaniensis finis ultimi rationem ac vim, sanctorumque Augustini et Thomæ auctoritatem eluderet.

ARTICULUS VII.

Ex his error gravissimus circa beatitudinem.

20. Hinc D. Cameracensis error gravissimus : nempe Meldensi, errori imputatum[1], « hominem » sibi nunquam avellere posse motivum beatitudi- » nis in ullo actu ratione prædito : hominem cui » jactitant inesse facultatem agendi sine beatitu- » dinis motivo non se ampliùs nosse, et sibi illudi » credere, dum amorem sine beatitudinis proposito » prædicant[2]. » Verba mea recognosco haud infeliciter ex gallico versa : nec pudet, etsi centies toto illo libello id mihi errori imputatur : quos locos falsus quoque Lovaniensis D. Cameracensi fidus, exscribit[3].

21. Adversùs illam non meam sed totius theologiæ sententiam plenis velis invehitur in eâ *dissertatione* cui titulus : *Veræ oppositiones inter doctrinam D. Episcopi Meldensis et meam :* in quâ dissertatione et antedicta profert (n. super.) et hæc mea addit[4] : « Meldensis pollicetur se demonstra- » turum ex Scripturâ et Patribus vocem esse com- » munem naturæ totius, nec minùs philosophorum » quàm christianorum, omnes velle esse beatos, et » nolle non posse, neque sibi eripere posse hoc » motivum in quocumque actu quem ratio eliciat : » ita ut omnium actuum, totâ Scholâ consentiente, » is sit finis ultimus. » Mirum : hæc verba mea tanquam inusitata reprehendit : ex his litem movet totâ dissertatione viginti totis eoque ampliùs paginis. Quantò citiùs quæstionem absolveret, si adduceret vel unius theologi conclusionem ullam? nos enim totam Scholam testem afferimus : sancti Thomæ dicta nihil aliud quàm exscribimus : ipse verò an vel unum theologum profert, cui novum sit aut dubium saltem, « omnes velle esse beatos, » eumque finem esse ultimum omnium actuum » humanorum quem nemo nolle possit? » Nullum : quid igitur? ratiociniis, incommodis frustra excogitatis, consecutionibus, conjecturis, sermonem consumit omnem : nec unquam cogitat duplex incommodum : alterum, quòd sub meo nomine sancti Thomæ dicta reprehendit : alterum, quòd sibiipsi adversatur, ut sequentia declarabunt.

ARTICULUS VIII.

Sanctus Thomas sub nomine Meldensis vapulat.

22. Urget sanè nos D. Cameracensis his verbis[5] : « Si Deus, inquit Meldensis, non esset to- » tum hominis bonum, id est, aliâ locutione, bea- » titudo illius, tum homini non esset amandi ratio » quæ alio modo non explicatur. » Hæc igitur mea verba sunt ex Statibus Orationis[6], quæ Cameracensis apertè reprehendit, nec advertit hæc verba non esse mea, sed expressè sancti Thomæ ita inferentis[1], « quòd unicuique erit Deus tota ratio » diligendi; eo quòd Deus est totum hominis bo- » num : dato enim, per impossibile, quòd Deus » non esset totum hominis bonum : non esset ei » ratio diligendi : » qui locus sancti Thomæ ad libri mei marginem erat allegatus.

23. At enim id Meldensis interseruit, *totum hominis bonum* aliâ locutione esse beatitudinem : sanè : reverâ enim beatitudo quid est aliud quàm *totum hominis bonum?* neque reprehendi potest Meldensis Episcopi interlocutio.

24. An fortè reprehendis illud meum : *non alio modo exprimi diligendi rationem?* Quo enim alio modo meliùs exprimi potest *ratio diligendi*, quàm his ipsis verbis, ratio diligendi?

25. Non ergo Meldensis, sed sancti Thomæ verba Cameracensis imprudens, ad latus licet annotata, Meldensi crimini vertit, eumque ut Scholæ inimicum proscribendum decernit ab academiis, licet appellato Scholæ principe gloriantem.

26. Atqui auctor non semel in eum impingit scopulum : ecce enim in illâ dissertatione de *Veris Oppositionibus* inter meam suamque sententiam : « secundùm Meldensem, inquit[2], si per impossi- » bile Deus non esset hominum beatitudo, non » esset illis ratio diligendi. » Quæ iterum atque iterum mihi imputat; atque ex his in tot absurda me conjicere nititur : nec me, sed sanctum Thomam cujus hæc verba sunt.

ARTICULUS IX.

Quòd D. Cameracensis sibiipsi abversetur; et de necessario appetitu beatitudinis.

27. Quid quod non jam sanctum Thomam, sed seipsum in me reprehendit? quippe qui in Instructione pastorali confitetur[3] « necessitatem esse in- » declinabilem ut nos ipsos SEMPER diligamus, » neque fieri posse ut nos diligamus, nisi nobis » optemus supremum illud bonum, quod est unum » necessarium. » Rectè ergo asserimus, tam nemini homini eripi posse, quin *semper*, adeoque in omni actu motivum habeat beatitudinis, quàm nemini potest eripi, quin seipsum *semper* et sine intermissione diligat.

28. Rursus Cameracensis in eâdem Instructione pastorali docet[4], non posse negari illud « quod » supponit Augustinus indeclinabile pondus con- » tinuamque impulsionem (tendentiam) in beatitu- » dinem, id est in fruitionem Dei. » Sin autem continua est, nulli actui deest; si indeclinabilis, nulli deesse potest : ergo iterum atque iterum rectè asserimus, nemini motivum illud unquam eripi posse : illud tamen ipsum est, quod D. Cameracensis in me vel acerbissimè reprehendit.

29. At enim *id Augustinus asserit de beatitudinis innato nec deliberato appetitu*[5]. Sic respondet Cameracensis : sed quid nostrâ nunc? Utcumque enim se res habeat, pro certo relinquitur, homini deliberanti ac ratione utenti motivum beatitudinis deesse non posse : quod et erat à me probandum, et à D. Cameracensi maximè reprehensum.

30. Nec tamen sinimus D. Cameracensem in æquivoco ludere : si enim innatum sive naturalem

1. *Resp. ad* Sum. doct., *p.* 5. — 2. *Instr. sur les états d'or., liv.* x, *n.* 29, *p.* 450. — 3. *Lett. d'un théol. de Louv., p.* 32, *etc.* — 4. *Oppos., p.* 5. — 5. *Resp. ad* Sum., *p.* 5. — 6. *Inst. sur les états, ubi sup.*

1. 2. 2, *q.* 26, *art.* 13, *ad* 3. — 2. *Opp., p.* 20, 25, *etc.* — 3. *Instr. past., n.* 11. — 4. *Idem, n.* 20, *p.* 47. — 5. *Ibid.*

beatitudinis appetitum cæcum illum nominat sui boni appetitum, quem et in plantis et in lapidibus tota Schola, et ipse etiam sanctus Thomas passim agnoscunt; non eo sensu homo appetit beatitudinem, sed sciens volensque, sed ex cognitione inditâ : nemo enim non habet à naturâ insitam boni à se appetendi rationem et ideam : quæ cognitio quatenus clara sit, infrà referemus : nunc id sufficit, ne cæco impetu in beatitudinem trahi non putemus : sed ex cognitione certâ, adeoque ex appetitu non quidem deliberato, sed tamen elicito, qualis est beatorum Dei visione fruentium necessarius, nec liber, aut deliberatus, sed tamen à voluntate elicitus divini boni amor, ut dictum est (n. 9, 10, et seq.).

31. Præclarè igitur sanctus Thomas nos docuit, talem esse in nobis amorem beatitudinis generatim, qualis est in beatis Dei visi amor : id est tam necessarius et tamen tam elicitus, veræque voluntatis actus, licet non deliberatus, nisi fortè quoad actuale quoddam exercitium.

32. Nihil ergo agit præsul, dum innatum beatitudinis amorem confessus, ab elicito, imò et à deliberato actu motivum beatitudinis amovere se posse putat; profectò enim vel illud cogitare debuisset, omne deliberatum ex insito et naturali procedere, neque posse non esse illi congruum : omne liberum naturali et immobili niti ut docuit sanctus Thomas (n. 13) : denique nullum actum ab objecto suo, à suo fine ultimo separari posse, ut suprà constitit (n. 8, et seq.).

33. Habet quidem id animus humanus, ut quæ sibi vel maximè cordi sunt, ea non semper actu expresso et perspecto cogitet : quin etiam ejus rei quam vel maximo amore prosequatur, occurrentem sibi cogitationem ad tempus avertere, et aliâ cogitatione actuali et expressâ magis detineri velit. Neque tamen propterea minùs agit ex illo intimo ac latente motivo et appetitu : id enim agimus, id omnes theologi nullo excepto volunt, ut quivis actus ratione præditus elici debeat ex motivo beatitudinis, non explicitè semper, sed sive explicitè, sive implicitè et virtualiter (Ex n. 4, prop. II, et seq.). Nullus ergo est actus ad quem reverâ non impellamur beatitudinis studio ejusque virtute : neque fieri potest quin expressa persæpe se prodat intentio. Ita ergo abstrahi potest animus à motivo beatitudinis, ut nunquam ab implicito et virtuali saltem, ab explicito verò non diu temperetur : sicut Lutetiâ proficiscenti Romam, non quidem semper sed sæpe recurrat necesse est Roma quam petit. Quæ cùm auctor impugnat, non me, sed sanctum Thomam, sed sanctum Augustinum millies, sed totam theologiam, ipsamque naturam, imò verò etiam seipsum impugnat, ut dictum est.

ARTICULUS X.

Summa dictorum in hâc quæstione II.

34. Summa dictorum à theologis de amore naturali beatitudinis, his ferè propositionibus continetur :

I. Omnes utentes et fruentes, hoc est omnes ratione usos, velle esse beatos (n. 7 et 15).

II. Id commune Angelis et hominibus (n. 9, 10, 11).

III. Inclinationem sive appetitum ad beatitudinem tanquam ad finem ultimum in intellectualibus creaturis, ita esse naturalem ut ex cognitione sit elicitus (Ibid.).

IV. Hanc esse naturam voluntatis humanæ, ut et beatitudinem et ea quorum necessaria connexio cum beatitudine clarè intelligitur, necessariò appetat (n. 12).

V. Ex his quæ necessariò appetuntur, tanquam ex immobili præsupposito fundamento, elici ac prosilire omnes liberos actus : eo ritu modoque quo in intellectivis conclusiones omnes à primis rationibus ac principiis oriuntur (n. 13).

VI. Beatitudinem esse voluntatis objectum, et quæ sit hujus rei radix (n. 14).

VII. Propter beatitudinem amandas esse virtutes (n. 15).

VIII. Omnium affectuum radicem esse appetitum eum, quo quis sibi bene vult, et beatitudinem generatim cupit (Ibid.).

IX. Inordinatum esse actum omnem, qui non ordinatur ad beatitudinem tanquam ad legitimum finem (n. 16).

X. Quàm sit absurdum, amorem naturalem beatitudinis influere indirectè tantùm in omnes actus humanos (n. 19).

XI. Qui hæc negaverit, neminem adductum nec adduci potuisse (n. 18, 21).

XII. Sub meo nomine vapulasse ipsissima sancti Thomæ verba, à me diligenter exscripta (n. 22 et seq.).

XIII. Qui hæc impugnavit, sibiipsi adversari (n. 27, 28, 29, 38). Atque hæc de amore naturali beatitudinis dicta sunt.

QUÆSTIO III.

De amore supernaturalis beatitudinis, quatenus spectat ad charitatem : ad n. 4, prop. VII *et* VIII.

ARTICULUS PRIMUS.

Sententia sancti Thomæ.

35. Cum gratia supponat naturam eamque perficiat, definitumque ab universâ Scholâ sit, naturæ totius ultimum finem esse beatitudinem; consectaneum est ut et gratia homini christiano proponat beatitudinem quam in quocumque actu justus exquirat, quâ de re totius Scholæ, ac primum sancti Thomæ mentem exponimus, ejus locis ordine recensitis.

36. Ex 1. 2. « Charitas non est quilibet amor » Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis » objectum » (Q. 65, art. 5, ad 1).

37. Item ex quæstione 114, art. 4 : « Motus » humanæ mentis ad fruitionem divini boni est » proprius actus charitatis, per quam omnes » actus aliarum virtutum ordinantur in hunc » finem. »

38. Jam veniamus ad 2. 2. q. 23, et sequentes, quibus sanctus doctor rem expressè tractat : charitas quæ est amor, non concupiscentiæ sed amicitiæ, hoc est vera et genuina charitas, « fundatur » super communicatione hominis ad Deum secun- » dùm quòd nobis suam beatitudinem communi- » cat » (Q. 23, art. 1).

39. « Hoc fundamento posito, consequuntur » ista : bonum divinum, in quantum est beatitu- » dinis objectum, habet rationem specialem boni : » et ideo amor charitatis, qui est amor hujus » boni, est specialis amor » (Art. 4).

40. Articulo verò 5, jungit divinam bonitatem ut objectum, cum ipsâ *communicatione beatitudinis super quam hæc amicitia fundatur* : (charitas scilicet).

41. Quæstione deinde 26, art. 1. « Dilectio cha- » ritatis tendit in Deum sicut in principium beati- » tudinis in cujus communicatione amicitia chari- » tatis fundatur : » unde sequitur (ad 1) : « charitas » tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi, » quod non convenit ulli virtuti, ut suprà dictum » est. » Postea, art. 2. « Deus præcipuè ex cha- » ritate diligendus : ipse enim diligitur ut beatitu- » dinis causa. »

42. Locus autem ubi dicit unius esse charitatis, ut ordinet cæteras virtutes in finem ultimum, est q. 23, art. 7 ; cujus rei radix est, « quod ultimum » quidem et principale bonum hominis est Dei » fruitio, et ad hoc ordinatur homo per chari- » tatem. »

43. Cætera innumerabilia prætermittimus, quia ista sufficiunt, ut habeantur hæc quinque : 1. amorem amicitiæ sive charitatem fundari in communicatione beatitudinis. 2. Bonum divinum in quantum est objectum beatitudinis à charitate spectari. 3. Charitatem tendere in Deum ut est principium et causa beatitudinis. 4. Charitatis esse non alterius cujusque virtutis, ut in Deum tendat tanquam in ultimum finem; qui finis ultimus est ipsa beatitudo, ex antè dictis (Suprà q. II, n. 8, et seq.). 5. Ultimum et principale bonum hominis esse fruitionem Dei, ad quam ordinatur homo per charitatem.

44. Hæc igitur sunt quæ in Instructione de Statibus Orationis ex sancto Thomâ protuli[1] : hæc sunt quæ D. Cameracensis in me reprehendit[2] : quamvis nihil aliud quàm Angelicum doctorem exscripserim ; tantâ cautione, ut ne quidem simpliciter et absolutè dixerim, charitatis objectum esse Deum ut « com- » municatorem beatitudinis, sed eam esse unam » ex formalibus rationibus diligendi Deum[3], » sive primariam sive secundariam ; à quâ quæstione tunc ultro abstinere me profitebar[4].

ARTICULUS II.

Quæ hic mihi imponantur.

45. Eâ de re D. Cameracensis hæc verba sunt[5] : « Si D. Meldensis hæc de Deo diceret ut est objec- » tiva beatitudo inter alia attributa includens, quod » sit beatificus, posset conciliari cum Scholâ; sed » quod molestum est, non de Deo loquitur, sed » de beatitudine quam nobis communicat Deus : » Deumque respicit tantùm ut est causa, princi- » pium, objectum beatitudinis : » quæ verba non mea sunt, sed expressè sancti Thomæ, ut vidimus (n. 36, 39, 41).

46. Ego verò adeo hîc directè spectabam Deum, ut id etiam expresserim « Deum diligi ut commu- » nicatorem beatitudinis[1], » sive, ut ait sanctus Thomas, « secundùm quòd nobis communicat suam » beatitudinem » (Sup. n. 38, 44). Si ergo hæc gravia molestaque sunt, horum reprehensio non in me, sed planissimè in sanctum doctorem cadit.

ARTICULUS III.

Quid ad sanctum Thomam reponatur.

47. Personatus Lovaniensis objicit in Statibus Orationis multos sancti Thomæ locos *confusè* esse allatos : nec mirum, cùm non rem ipsam tractandam, sed rei summam delibandam suscepissem. Ut deinde respondeat ad tot perspicuos sancti doctoris locos, copiosissimè exponit doctrinam[2], cujus hæc summa est.

48. « Sanctum Thomam ex sanctis Dionysio et » Augustino agnovisse, amorem ex naturâ suâ esse » vim unitivam amantis et amati[3] : hinc ex eodem » sancto Thomâ diversificari amorem in varias spe- » cies, non solùm per fines et motiva, sed etiam » secundùm varia genera unionis amanti propo- » sita[4].

49. » Ex his sancti Thomæ, sancti Dionysii et » sancti Augustini locis facilè intelligitur, duo con- » sideranda esse in amore charitatis[5] : primum, » divinam bonitatem quam ille amor præcisè spec- » tet ut finem et motivum formale : alterum, in » eâdem charitate esse considerandam eam rem » quam omnis amor respicit, et in quam essentia- » liter tendit : nempe quamdam unionem cum » amato ad quam omnis amor aspirat, et eam rem » sancto Thomæ esse ipsam communicationem » æternæ beatitudinis.

50. » Cæterùm illam communicationem beatitu- » dinis, quatenus est unio cum Deo, non esse » finem, motivum, et rationem formalem dili- » gendi ; sed tantùm respici beatitudinem, ut rem » in quâ consistat illud unionis genus ad quod as- » pirat charitas[6].

51. » Ergo unionem illam adeo non esse moti- » vum charitatis, ut ipsa charitas ex perfectionis » divinæ motivo illam requirat unionem. »

52. Hæc fictus Lovaniensis : quæ in pauca contrahuntur in dissertatione *de Oppositionibus*[7]. Nunc autem quàm hæc quoque vana sint, sequentes quæstiunculæ ostendent.

ARTICULUS IV.

Quæstiunculæ de desiderio unionis in amore charitatis.

53. Quæro primùm, utrùm charitas separari possit à desiderio unionis? Negat auctor, ex sanctorum Augustini, Dionysii et Thomæ decretis, quibus constat ipsum amorem ex naturâ suâ vim esse unitivam (n. 48) : adeo ut ad illam unionem omnis amor respiciat, et ad eam *essentialiter* tendat (n. 49) : quod autem essentiale est omni amori, ab amore charitatis separari non potest.

54. Quæ cùm ita sint, quæro secundò quomodo ista conciliet cum illâ charitate quæ nullum omnino habeat respectum ad nos ; et an desiderium unionis absque illo respectu constare possit.

1. *Inst. sur les états d'or., liv.* X, *n.* 29 *p.* 450, 451. — 2. *Oppos., p.* 2, 3, *etc.* — 3. *Instr. sur les états d'or., ibid.* — 4. *Idem, p.* 457. — 5. *Oppos., p.* 3.

1. *Inst. sur les états d'or., p.* 451, 452. — 2. *Lett. d'un théol. de Louv., p.* 53. — 3. *Idem, p.* 52, 53. — 4. *Ibid., p.* 53, 54. — 5. *Ibid., p.* 55, 56. — 6. *Ibid., p.* 56, 57. — 7. *Oppos., p.* 26, 27.

55. Quæro tertiò, quomodo jam stare possit ille præsuli perfectissimus charitatis actus quo quis à Christo separari ambit, cùm amori *essentiale sit* quærere unionem.

56. Perspicuum igitur est hæc stare non posse, eo sensu quem tuetur auctor, eaque retractari et aliam omnino viam iniri oportere.

57. Quæro quartò, quo nomine appellet illam unionem quam essentialiter omnis expetit charitas : si neque finis, neque motivum, neque ratio ulla formalis diligendi est, rogo, quid est? vel quâ voce appellanda?

58. Quod ais, nedum habeat motivi rationem, ipsam Dei perfectionem esse motivum cur hæc unio requiratur : id quidem demonstrat non esse motivum præcipuum, nec proinde primarium : si autem dixeris nullum esse motivum, id quod adeo moveat ut essentialiter appetatur, aperta contradictio est. De motivo sanè secundario, quem auctor nec tacet nec capit[1], alibi disseremus, et omnia ista ex Scholæ decretis facilè componemus.

ARTICULUS V.

Fictus Lovaniensis apertè sancti Thomæ auctoritatem eludit.

59. Nunc ut perspicuum sit quantùm à sancti Thomæ doctrinâ aberretur, id unum profero. Ostendit sanctus Thomas amicitiam quæ est charitas, fundari in communicatione beatitudinis, non eâ præcisè causâ quòd amor sit unitivus, quanquam etiam eâ, sed eo quòd charitas sit amicitia mutuam communicationem postulans (Ex annotatis suprà n. 38, et seq. et ex 2. 2. q. 23, art. 1, etc.).

60. At quàm auctor hæc eludat, docent sequentia[2] : « Pars locorum sancti Thomæ quos Meldensis adducit, respiciunt tantùm amorem singularis » amicitiæ, non verò naturam charitatis. » Hominum fidem! non ergo agit sanctus doctor de naturâ charitatis, quæstione 23, in quâ expressè de charitate tractat prout est opposita fidei et spei? non agit de naturâ charitatis, cùm eam ex naturâ suâ esse demonstrat veram amicitiam mutuâ communicatione constantem? Quos autem ego alios sancti Thomæ allegavi locos, nisi inde depromptos? Sperat tamen auctor, hæc à se traduci posse ad amicitiam singularem quæ sit à charitate distincta; adeo omnia à se dici et approbari posse confidit.

61. Pergit : « Vult quidem sanctus Thomas eam » esse amicitiam quæ communicationem mutuam » bonorum postulet; non autem id esse motivi loco » in amicitiâ. » Quid ergo illud est apud sanctum Thomam, Deum diligi *ut est causa, principium, objectum beatitudinis*, et alia quæ suprà annota sunt (n. 39, et seq.) : an hæc quoque à se obliterari posse sperat, et publicæ fidei tam apertè illudi?

62. Nec minùs inane est illud[3] : « Hos locos in- » dicare tantùm, charitatem habere pro objecto » Deum ut beatificum, non autem beatitudinem : » ludicrum et suprà confutatum (n. 45, 46). Quid est enim beatificum sine beatitudine, aut quid est beatitudo sine fruitione boni, benevoli, benefici, beatifici? Quod addit : « Sancti Thomæ locos eò » pertinere, ut ostendat à charitate spectari Deum » non secundùm naturalem ordinem, sed quatenus » nos elevat ad videndum intuitivè Deum : » obtrudit quidem ea quæ sanctus doctor tacet, premit verò ea quæ totis quæstionibus articulisque docet de mutuâ amicitiâ, de communicatione super quâ illa fundatur; de objecto, de fine, de principio, de causâ quibus diligatur Deus ; de respectu finis ultimi, id est Dei fruendi ipsiusque beatitudinis, proprio charitati, aliaque à nobis suprà memorata (n. 38, 39, et seq.) : quorum cohærentiam aptamque connexionem cum reliquis Scholæ ac ipsius sancti Thomæ decretis ostendemus : nunc sufficit sanctum doctorem à præsule, fidoque Lovaniensi quem nemo cognoscit, nec esse intellectum, ac sub meo nomine vapulasse.

1. *Oppos.*, *p.* 27. — 2. *Idem*, *p.* 26. — 3. *Ibid.*, *p.* 27.

ARTICULUS VI.

De sancto Bonaventurâ.

63. Sancto sanctum jungimus Bonaventuram Thomæ : ejus autem doctrina hæc est : quòd « charitas quidem ex beato Bernardo præmium non » intuetur[1]; (verùm ad id) dicendum, quòd illud » intelligitur de præmio creato : de præmio autem » increato non habet veritatem, quia maxima charitas maximè desiderat uniri Deo et habere » Deum[2]. » En quæ optet non homo habens charitatem, sed ipsa charitas, nedum à charitate perfectâ hæc separari possint.

64. Neque ideo minùs asserit[3], « habitu charita- » tis habilitari nos ad adhærendum primæ bonitati » propter se et super omnia. » Rursus[4] : « Dupli- » cem esse mercedem, creatam et increatam, tem- » poralem et æternam : et secundùm hoc, dupli- » cem mercenarium, videlicet bonum et malum : » et duplicem mercimoniam, unam laudabilem, » alteram vituperabilem : nam qui, inquit, prin- » cipaliter respicit ad mercedem creatam et tem- » poralem, malus mercenarius est, et hunc vitu- » perat Dominus : ille verò qui respicit principa- » liter ad mercedem æternam de quâ dicitur : » Merces tua magna nimis; bonus mercenarius. »

65. Neque respondendum, agi de homine secundùm habitum justo qui spem exercere possit : agitur enim in titulo quæstionis, « de motu charitatis, » an possit esse mercenarius : » unde sic loquitur : « De primâ mercimoniâ intelligendo, non est du- » bium quòd motus charitatis non potest esse mer- » cenarius. » De secundâ mercimoniâ dubium esse fatetur : « Nam quidam, inquit, voluerunt dicere » quòd non est à charitate, sed ab affectu quodam » naturæ, charitatem concomitante. Aliis autem » videtur, quòd talis affectus mercenarius possit » esse à charitate : desiderium enim habendi æter- » nam mercedem, et fruendi æterno bono, est de- » siderium gratiæ; nec est amoris naturalis aut » acquisiti, sed gratuiti » (à gratiâ proficiscentis).

66. Hanc quidem dubitationem movet : ipse autem inclinat ad eam partem quæ dicit, « quòd mo- » tus charitatis possit esse mercenarius, secun- » dùm quod constituit mercedem suam circa bo- » num increatum ad quod tendit sicut ad finale » præmium. » Vides iterum atque iterum, non hominem qui charitatem habeat, sed ipsum charitatis motum intentum esse Deo ut præmio æterno et increato.

1. *In* 3. *p.* 26, *art.* 1, *ad* 4. — 2. *Obj.* 5. *et ad* 5. — 3. *In* 3, *dist.* 27, *art.* 1, *q.* 4. — 4. *Idem*, *art.* 2. *q.* 2.

67. Ex quo principio sic respondet ad quartum : « Quod objicitur de timore, quòd ille qui principaliter habet oculum ad pœnam, non potest Deo » esse acceptus : dicendum quod non est simile : » nam cùm pœna nec sit Deus nec aliquid Dei; » qui principaliter aspicit pœnam tanquam finem » ultimum, non est rectè ordinatus, cùm principaliorem habeat intuitum ad aliud quàm ad » Deum : sed merces et beatitudo summa est ipse » Deus : ideo ipsam principaliter potest quis aspi- » cere, et tamen in finem rectè ordinatus esse. » En charitatis, non modò habitus, sed iterum etiam *motus* in mercedem æternam intentus, idque principaliter ex sancto Bonaventurâ : quem ideo, ut et sanctum Thomam, ab academiis mecum proscribendum proponi oportebat.

68. Neque dicas sanctum sub dubio loqui : ultro enim confitemur fuisse tum aliquos, qui æternæ mercedis intuitum procedere volebant, non *à charitate per se*, *sed ab affectu naturali* : quæ nunc opino penitus exolevit : imò apertè est hæretica, quæ desiderium possidendi Dei naturæ non gratiæ tribuebat. Ipse verò sanctus et contrarium docet, et de ipso *motu* charitatis loquitur : et eum motum æternæ mercedi, quæ Deus est, intentum esse posse asserit : et objecta ex Bernardo clarè solvit : unde existit ista conclusio : « et sic patet quod » nullum est inconveniens dicere, quòd motus » charitatis possit esse mercenarius, si dicatur » esse mercenarius ex intuitu mercedis æternæ et » increatæ, » eoque principali, ut mox dictum est.

ARTICULUS VII.

Responsio præsulis.

69. Hunc locum præsul protulit, ac respondet[1], loqui sanctum Bonaventuram de charitate « gene- » ricè prout comprehendit tam amorem concupis- » centiæ quàm amorem amicitiæ. » Sed contra est, quòd in eâ distinctione sanctus Bonaventura post Magistrum, et cum omnibus scholasticis, agit specialiter de charitate prout est contradistincta à fide et à spe, easque virtutes ex informibus formatas facit; quod sola præstat propriè dicta charitas. Ibidem agit de proximi charitate, aliisque ad veram charitatem pertinentibus, eique subnexis[2]. Si autem de amore concupiscentiæ agit, hujus rei causa est, quòd utrumque amorem ad propriè dictam charitatem pertinere, ipse quidem docet, ut statim apparebit, et suo loco elucescet.

ARTICULUS VIII.

Alius locus ab auctore prolatus ejus responsionem confutat.

70. Confirmatur hæc auctoris confutatio ex loco quem ipse profert[3], sed truncum et mutilum : hujus autem loci hæc verba sunt[4] : « Actus charitatis » est diligere : diligere autem idem est quod velle » bonum ; cùm ergo charitas diligit aliquem, bo- » num optat ei quem diligit : illud autem bonum » quod charitas optat unum solùm est, videlicet » bonum æternum et summum bonum. Istud au- » tem summum bonum aliquando homo per chari- » tatem optat Deo, aliquando sibi, aliquando pro- » ximo. Secundùm quod optat ipsum ipsi Deo, » dicitur diligere Deum, quia vult quòd ipse Deus » sit summum bonum, et quòd habeat omne bo- » num per essentiam : secundùm quod optat illud » proximo, dicitur diligere proximum, quia vult » quòd habeat illud bonum per gratiam et gloriam : » secundùm quod optat illud sibi, diligit seip- » sum. » En locus ille ab auctore prolatus, in quo exscribit ea quæ Dei charitatem exprimebant : premit autem, quæ proximi et suî, in quibus tota erat declaratio veritatis.

71. Hinc exurgit demonstratio : ipse fatetur auctor hîc agi de verâ et propriè dictâ charitate; atqui illa charitas optat sibi summum bonum : ergo vera et propriè dicta charitas optat sibi summum bonum. Confirmatur : eâdem charitate homo optat sibi summum bonum, quâ Deo et proximo illud optat : atqui Deo et proximo illud optat per veram et propriè dictam charitatem : ergo optat etiam sibi verâ et propriè dictâ charitate. Quæ verba sancti Bonaventuræ non solùm ejus sensum, sed etiam ejus doctrinæ veritatem clarè apertèque demonstrant.

ARTICULUS IX.

Alii loci : ubi de summo bono, et de fine ultimo, deque fruitione.

72. Alio loco Seraphicus doctor hanc proponit quæstionem : *An charitas in diligendo præponat Deum nobis*[1] : in quâ quidem hæc statuit :

1. « Quòd charitas facit Deum diligi tanquam » finem ultimum et tanquam summum bonum : » 2. Quòd charitas, quia diligit Deum sicut sum- » mum bonum, diligit eum super omnia : 3. Quia » diligit sicut finem ultimum, diligit eum propter » se. 4. Subdit : quòd autem diligitur propter se » et super omnia, diligitur dilectione fruitionis : » quòd verò propter aliud diligitur, diligitur dilec- » tione usûs. » 5. Ex his infert quintum, nempe quod « charitas facit nos Deum plusquam nos ip- » sos diligere. »

73. Quid sit autem diligere propter ultimum finem, amorem scilicet *non usûs sed fruitionis*, ex ipsis initiis repetendum; nempe ex dist. 1, in 1. Sententiarum, ubi distinctio fructûs et usûs ex Augustino explicatur : sic autem loquitur sanctus[2] : « Solus Deus perfectè se fruitur : nihil au- » tem aliud ab ipso potest perfectè seipso frui : » solus enim Deus est summum bonum et diligit » se fruendo se, et ita nec fruitio Dei nec usus est » cum indigentiâ, sicut nostra fruitio et usus. » Unde patet ipsum *frui* nostrum ex indigentiâ nostrâ dici, ac nostrum finem ultimum esse eum qui sit summum bonum nostrum fruendum et habendum, non autem utendum, sive ad aliquid aliud referendum.

74. Ex his solvit objectionem istam[3] : « Ad illud » quod objicitur, quod contingit rectè servire in- » tuitu mercedis : dicendum ; quòd illa merces aut » est ipse, sicut Dominus dixit ad Abraham : Ego » merces tua, et sic intuens mercedem non utitur » Deo, quia non refert ad aliud. » Ex quo clarè intelligitur, quid sit illud quod sanctus vocet finem ultimum, nempe id quo fruimur.

1. *IVe Lett. à M. de Paris*, p. 39. — 2. *In* 3. *dist.* 27, *art.* 1, *q.* 4. — 3. *IVe Lett.* p. 42. — 4. *S. Bon, ibid.*, *art.* 1, *q.* 2.

1. *In* 3. *dist.* 29, *art.* 1, *q.* 2. — 2. *In* 1. *dist.* 1, *dub.* 12. — 3. *Idem*, *art.* 1. *q.* 3.

75. Hinc illa quæstio : an Deo sit fruendum : statuit autem[1], « quòd eo fruendum est quòd beatos nos facit, quia in beatitudine est recta fruitio : » sed Deo beati efficimur, quia ipse est nostra beatitudo : » et postea : « respondeo : ad argumentum » dicendum, quòd Deo fruendum est, eo quòd ipse » solus perfectè finit et delectat ipsum animum » propter se super omnia : » qui est manifestè finis » ultimus *perfectè* finiens.

76. Duo ergo perspecta sunt : primum, ipsum frui Deo, ut mercede, esse finem illum ultimum de quo loquitur sanctus : deinde illud *frui*, etsi respectum habeat ad nos, non tamen efficere ut Deum ad nos referamus; imò nos ad Deum : illud enim est Deum amare propter aliud, quod est inordinatum : aliud est, illud ipsum quod propter se amamus, velle et cupere nobis tanquam finem nostrum ultimum : quod est rectissimum et ordinatissimum, ut et ex antecedentibus constitit et etiam sequentia suo loco declarabunt.

77. Nunc ergo redeundo ad illam quæstionem : *An charitas in diligendo Deum præponat sibi*, ex ipsis principiis Seraphicus doctor et quæstionem solvit, ut vidimus, et ad objecta respondet[2] : præsertim autem ad 6. « Ad illud quod objicitur, nihil potest alteri magis uniri quàm sibi : potest dici quod Deus » magis est intimus unicuique rei quàm ipsa sibi, » et plus pendet esse rei à Deo conservante, quàm » ab ipsis principiis intrinsecis; et complementum » beatitudinis spiritus rationalis habet à Deo non » à seipso : et ideo cùm dicitur quòd nihil potest » alteri magis uniri quàm sibi; si hoc intelligatur » de creaturis, veritatem habere potest : si verò » intelligatur de ipso Deo, veritatem non habet : » Deus enim intimè illabitur ipsi animæ, et ideo » anima ex intimis medullis habet Deo adhærere, » et cùm habet charitatem, ampliùs tendit in ipsum » quàm in se, et in eo requiescit ampliùs quàm in » se, quia melior est ei Deus quàm ipsa sibi. » Quæ magis magisque efficiunt, ad charitatem pertinere, quòd velimus habere Deum ut nobis optimum, et ab eodem affectu qui sit nobis intimus, charitatem omnino avelli non posse : quæ ipsissima nostra, nec jam tantùm sancti Thomæ, sed etiam sancti Bonaventuræ sententia est, quorum adeo conjunctâ auctoritate jam utimur.

ARTICULUS X.

De illis verbis Pauli : Cupio dissolvi, etc., *ex sanctis Thomâ et Bonaventurâ : ad n. 4*, prop. VIII.

78. In eâ propositione diximus certum esse omnibus theologis, locum illum Pauli, *Cupio esse cum Christo*, pertinere ad charitatem et esse charitatis : cujus rei testem adducimus primum sanctum Thomam; deinde sanctum Bonaventuram. Sancti Thomæ hæc sunt, de distinctione trium graduum charitatis[3] : « Tertium studium est, ut homo ad » hoc principaliter intendat, ut Deo inhæreat et eo » fruatur : et hoc pertinet ad perfectos, qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo : » Ecce perfectorum et ipsius Pauli studium, idque *principale*, ut Christo perfruantur. Unde idem sanctus doctor ad charitatem referri supponit, quòd quis desideret esse cum Christo[1] : ex quo desiderio consequatur ut dicat : *Hei mihi, quia incolatus meus prolongatus est.*

79. Sanctus autem Bonaventura docet, illud Pauli esse amoris gratuiti : ex quo probat[2], « ad » effectum charitatis non tantùm spectare amare » Deum amore amicitiæ, imò etiam amore concu» piscentiæ. Frui enim, inquit, est amore inhæ» rere, et constat quòd frui Deo est per charita» tem : » quod hujus sancti locis suprà memoratis apprime congruit. De amore autem concupiscentiæ ex iisdem doctoribus multa commemorare possemus : sed prætermittimus, quia non sunt hujus loci; imò fortè in totum nec hujus quæstionis. Sufficit autem ut certum sit id quod asseruimus; illud Pauli : *Cupio dissolvi et esse cum Christo*, esse charitatis; duobus scholasticis sanctis doctoribus id clarè asserentibus, nullis contradicentibus.

80. Summa autem dictorum est : sanctum Thomam sub nostro nomine esse reprehensum; sanctum autem Bonaventuram haud minùs clarè consentire nobis : quare in eâ quæstione, in quâ coarguimur tanquam Scholæ inferentes bellum, habere nos consentientes sanctos doctores scholasticos duos maximæ auctoritatis, Angelicum videlicet et Seraphicum doctorem. Jam de alio Scholæ principe Scoto facilè transigemus.

QUÆSTIO IV.

De secundariis rationibus objectivis charitatis : ad n. 4, prop. XXII, XXV, *et seq.*

ARTICULUS PRIMUS.

Ratio ac divisio dicendorum.

81. In hâc quæstione hæc tria tractabimus : primum, Scoti sententiam : deinde principia de eodem summâ ipsâ conciliando cum Angelico doctore : denique piorum virorum praxim, et cæterorum scholasticorum sententiam.

ARTICULUS II.

Scoti loci proferuntur.

82. Quandoquidem Scotus is est, qui doctrinæ ejus quæ nunc passim in scholis obtinet, fons esse videatur, placet interserere ejus integros locos sæpe indicatos, totamque viri doctrinam exponere. Posteaquam enim disertè asseruit, à fide et à spe distingui charitatem, « quia actus ejus est tendere » in objectum secundùm se, etiam si per impossibile circumscriberetur ab eo commoditas ejus ad » amantem[3] : » non ita multò post pergit sic[4] : « Quòd ratio objectiva actûs charitatis et habitûs » potest tripliciter intelligi : vel prima, quæ secundùm se apta nata est per se esse ratio terminandi : vel secunda, quæ est aliqua ratio præcedens actum (amicitiæ in nobis), propter quam » natus est actus elici circa objectum : vel tertia, » quæ quasi concomitatur, imò quasi sequitur actum elicitum. » De hâc tertiâ nihil nunc ad nos attinet. De secundâ autem hæc observanda sunt : primum, ut Scotus mox dicebat, eam esse ratio-

1. *In* 1. *dist.* 1, *art.* 3, *q.* 1. — 2. *In* 3. *dist.* 29, *art.* 1, *q.* 2. — 3. 2. 2. *q.* 24, *art.* 9.

1. 2. 2. *q.* 28, *art.* 2, *ad.* 3. — 2. *In* 3. *dist.* 27, *art.* 2, *q.* 2. — 3. *Idem*, *q. unic.*, *n.* 2. — 4. *Ibid.*, *n.* 7 *et seq.*

nem *antecedentem* ad actum amicitiæ; quæ vox veri motivi in actum influentis vim indicat : alterum, propter eam actum natum elici. « Et talis » inquit, in proposito est ratio relativa hujus naturæ ad amantem, in quantum est bonum communicativum suî illi : sicut enim in nobis primò » amatur aliquis propter bonum honestum, secundò quia scitur redamans; illa redamatio in » eo est una specialis ratio amabilitatis in eo alliciens ad amandum, alia quàm per bonum honestum : ita in Deo non sola bonitas infinita, vel » hæc natura ut hæc natura, allicit ad amandum, » sed quòd hæc bonitas amaverit me communicando se mihi. Secundariò hoc allicit, et in isto » gradu amabilitatis potest poni omne illud in quo » invenitur ratio amabilitatis, et potest demonstrare se redamare, sive creando, sive reparando, sive disponendo ad beatificandum : ita » quòd inter hæc non sit distinctio, nec charitas » respiciat magis ultimam (rationem) quàm secundam, nec secundam quàm primam : sed omnes » sint rationes quædam non solùm boni honesti, » sed boni communicativi et amantis : et quia » amantis, ideo digni redamari : juxta illud Joannis : *Diligamus Deum, quoniam ipse dilexit nos.* » Hæc Scotus, à quo proinde hæc tria asseruntur : primum, non solum honestatem esse rationem objectivam charitatis, sed præter hanc *primariam*, inesse *secundariam* planè *relativam ad nos*, quòd illa infinita bonitas sit communicativa suî nobis, amans, redamans, etiam beatificans : quæ omnia sine respectu ad nos esse non possunt : secundò, eam esse, secundùm Joannem apostolum, unam specialem amabilitatem in Deo : tertiò, eam rationem non modò esse allicientem ad amandum, sed etiam præcedere actum, in eum influere, eamque aptam natam esse ad eliciendum actum circa objectum charitatis. Ex his, quàm arctè connexa utraque motiva charitatis, jam patet, et adhuc luculentiùs et ineluctabiliter demonstrabitur.

ARTICULUS III.

Doctoris Angelici et doctoris Subtilis in summâ doctrinæ conciliatio.

83. Scotus autem pro more confutabat hoc loco sancti Thomæ sententiam, fundantis ipsam *charitatis sive amoris amicitiæ rationem, super communicatione* illa *hominis* ad Deum, *secundùm quod nobis suam beatitudinem communicat :* quod assiduè sanctus doctor inculcat, ut vidimus. Scotus autem, tametsi id confutaret, negare non potuit, ad charitatem ita pertinere communicationem illam beatitudinis, ut cum ipso charitatis objecto necessariò jungeretur : quæ inter se facilè conciliari posse videntur, si dixeris neque communicationem illam esse præcipuum charitatis objectum, quod nec sanctus Thomas negat; neque tamen ab eo distrahi oportere, quod Scotus confitetur.

ARTICULUS IV.

Sancti Thomæ loci ad conciliationem apti.

84. Ut autem pateat, quàm bene summâ ipsâ conveniat inter sanctum Thomam et Scotum, legatur imprimis hic locus sancti doctoris[1] : « Ad 2 » dicendum, quòd charitate diligitur Deus propter » seipsum : unde una sola ratio diligendi attenditur principaliter à charitate, scilicet divina bonitas quæ est ejus substantia; secundùm Ps. cv : » *Confitemini Domino quoniam bonus :* aliæ autem » rationes ad diligendum inducentes, vel debitum » dilectionis facientes, sunt secundariæ, et consequentes ex primâ. »

85. De redamatione autem hæc habet sanctus doctor[1] : « quòd charitas non solùm significet amorem Dei, sed etiam amicitiam quamdam ad ipsum : quæ quidem super amorem addit mutuam redamationem cum quâdam communicatione mutuâ. »

86. Scotus verò his gemina docet : posteaquam enim objecit sibi non dari charitatem, « quia talis » virtus esset amicitia quæ non nisi inter æquales » esse possit[2] : respondet, charitatem quidem » esse amicitiam, aliquantulum extendendo (nomen amicitiæ :) honestas quippe, inquit, in diligibili, et redamatio in dilecto, sunt conditiones » per se in diligibili; non quidem imperfectionis; » imò non esset perfectior si non redamaret : » undè subdit : « Deus autem habet honestatem et » redamationem sicut amationem : ex quo excellentiùs potest esse amicitia ad ipsum, ita ut dicatur superamicitia[3]. »

87. En quomodo sanctus Thomas et Scotus inter ipsa dissidia, tamen de primariis et secundariis rationibus objectivis charitatis, et de necessariâ redamatione conveniant : sine quâ nec esset amor amicitiæ, hoc est non esset charitas, ut suo loco diligentiùs ostendetur : nunc autem non res ipsas, sed doctorum decreta et auctoritates attendimus.

ARTICULUS V.

Verba quædam Scoti objecta, et ex ipso exposita.

88. Neque nos moveri oportet his vocibus Scoti dicentis, secundam illam rationem dici quidem » rationem objectivam actu allicientem ad amandum, sed aliquo modo et aliqualiter[4] : » quæ verba nihil aliud volunt, quàm ut credantur illa motiva secundaria non habere specifici objecti rationem : neque etiam esse præcipua quæ ad amandum alliciant : imò verò illi objecto comparata, quod est infinitum in se, pro *aliqualibus* tantùm habeantur, cùm ab infinitâ illâ movendi virtute procul absint : interim illud certum, secundarium motivum, Dei scilicet communicationem erga nos, à præcipuo motivo non esse distrahendum : esse antecedens ad actum amicitiæ; huic inesse specialem amabilitatis rationem : illudque adeo ad charitatem pertinere, ut cum ipso primario charitatis objecto coalescat ; quod etiam sequens locus magis magisque declarabit.

ARTICULUS VI.

Aliis Scoti locis hæc doctrina firmatur.

89. Hanc doctrinam firmat et repetit Scotus in elaboratissimo opere de *Reportatis Parisiensibus*, quibus subdit[5] : « Prima ratio diligibilitatis in Deo

1. 2. 2, *q.* 23, *art.* 5, *ad* 2.

1. 1. 2, *q.* 65, *art.* 6. — 2. *Scot. dist.* 27, *q. un.*, *n.* 1. — 3. *Idem*, *n.* 20. — 4. *In* 3, *dist.* 27, *q. un.*, *n.* 8. — 5. *Scot. in Report. Paris.*, *dist.* 27, *q. unic.*, *Sch.* 2, *n.* 3.

est honestum : secunda ratio est redamatio quæ » præcedit actum meum (suprà : actum amicitiæ » nostrum) : notari autem velim sequentia : nec » potest esse perfectissima ratio diligibilitatis sine » utroque horum. In Deo autem prima ratio dili- » gibilitatis est honestas sua. Secunda ratio præ- » cedens actum, est quia amavit nos creando. » Quibus iterum iterumque clarescit motivi utriusque primarii scilicet ac secundarii in charitatis actibus arcta conjunctio, in quam Schola tota consentit.

ARTICULUS VII.

Praxis mysticorum.

90. Id summâ ipsâ secutos scholasticos, omnes facilè recognoscent, qui thomisticam ac scotisticam scholas, licet sibi adversantes, tamen concinere animadvertent. Id mystici : id in praxi docent pii omnes; quos inter Harphius[1] : « Deus per » gratiam suam in nobis habitans et vivens, tan- » git spiritum nostrum suo digito, id est suo spi- » ritu, vicissitudinem amoris exigens, et dicens : » Amate amorem æternaliter nos amantem : quâ » voce, inquit, interiora universa amoris impetu » commoventur, et omnes animæ vires respondere » coguntur : Abyssalem amemus amorem nos » æternaliter amantem. » Sic ex instituto totius Scholæ etiam scotisticæ, mystici duo illa motiva, primarium scilicet et secundarium, in unum conjungunt.

91. Præit Rusbrokius dicens[2] : « Spiritus sanc- » tus altâ voce sine strepitu verborum vociferatur » in nobis : Ametis amorem æternò amantem : » ac paulo post : « Nunquam conticescit, sed perpe- » tuò sine cessatione clamat : Solvite debitum ve- » strum; amate amorem vos ex omni æternitate » amantem : » quibus sanè verbis perfectissimam charitatem à sancto Spiritu infusam adumbrantes, sic ei motivum secundarium Dei amantis adjungunt, ut in actum charitatis confluant; quæ piorum omnium est praxis.

ARTICULUS VIII.

Quid præsul sentiat de secundariis objectivis rationibus charitatis.

92. Primum quidem illas suggillat ut meas[3]; nec legere voluit annotatum ad marginem Scoti locum insignem, cui et alios tam perspicuos addidi : quod quidem non Scotus solus, sed etiam sanctus Thomas iisdem vocabulis, cæteri autem theologi nullo excepto, saltem æquivalentibus, et summâ ipsâ recognoscunt.

93. Addidit mutari speciem virtutis, adjuncto ad motivum specificum alio proprio motivo[4]. Alibi[5] : « Quæcumque nova formalitas addita ut es- » sentialis motivo specifico, ejus mutat speciem. » Quare, si Meldensis motivo specifico charitatis, » quæ est gloria Dei, addit motivum spei, quæ » est beatitudo sive adeptio boni ut secundum mo- » tivum essentiale sive inseparabile, mutat spe- » ciem charitatis, mutando motivum ejus specifi- » cum, sive formale objectum. » Hæc ille : et illud assertum tribuit sancto Thomæ, nullo sancti doctoris allato loco. Sed hîc duo peccat : primum in eo quod assertum falsissimum est, si motivum istud secundarium subordinatumque sit : quod liquidò constabit artes virtutesque sedulò percurrenti; nempe id perspicuum est, neque quisquam negat : sed auctor acutissimus nimiâ subtilitate se præpedit; nec me sed sanctum Thomam Scotum, totamque adeo Scolam eâ de re consentientem oppugnat. Alterum erratum est, quòd essentiale sive specificum confundit cum eo quod est inseparabile.

94. Itaque ad secundarias rationes, doctorum auctoritate pertractus, subdit[1], *secundùm Scholam nihil esse essentiale quàm id quod est primum seu primarium;* secundaria autem motiva *accidentalia* esse, centies ingeminat[2] : quasi verò si ad hæc minuta redigamur, inter illud essentiale primum et accidentalia, non sit admittendum medium, nempe proprium inseparabile, quod etiam sæpe essentiale dicitur, quale est homini loqui et alia. *Ergo præter primam rationem, sunt et secundariæ consequentes ex primâ*, ut ex sancto Thomâ diximus (n. 84) : has autem sive proprietates inseparabiles appellamus, sive rationes formales subordinatas, nihil ad praxim attinet. Res agendæ Christianis non his argutiis metiendæ sunt : quærendum quid Christus dixerit : an Dei benefici ac beatifici rationem ab ejus perfectione summâ separari voluerit? an hæc ad plenitudinem charitatis conjungi jusserit? hoc, inquam, quæri oportebat : non falsâ dialecticâ commoveri ac velut obstupefieri imperitos, Scholam motiva in Scripturis conjuncta non negantem neque separantem, sed ordinantem, adversùs Scripturam concitare nefas erat. Hæc notet vir disertus, et ingenio dicendique artibus fidens; ac tandem agnoscat, non immeritò reprehensos, quòd utraque incentiva Dei perfectissimi ac sese communicantis in praxi conjungamus : imò eamdem nostram ac principum Scholæ, totiusque adeo theologici ordinis esse sententiam.

QUÆSTIO V.

De illâ clausulâ, nullo respectu ad nos : *ad propos.* XVII *et* XVIII.

ARTICULUS PRIMUS.

Nostræ propositiones probantur ex concessis à D. Camarensi. Ejus sententia de naturâ unitivâ amoris.

95. Prorsus D. Cameracensis abutitur definitione Scholæ dicentis, charitatem *esse amorem Dei in se*, *nullo respectu ad nos*, dum ad extremum urget postremam illam clausulam. Sanè verum est illud, *nullo respectu ad nos*, sensu quem nos diximus (n. 4. prop. XVII et XVIII) : nam si absolutè et ad strictos apices verum est, charitatis ad nos nullum esse respectum, non ergo illud verum est quod ex ipso auctore diximus (n. 47, 48) : amoris naturam esse *essentialiter unitivam : amici ad amati unionem*, *essentialem esse tendentiam*[3] : aut illud verum erit, dari *essentialem tendentiam* absque *ullo respectu* quod apertam in terminis con-

1. *Harp., lib.* III, *Theol. myst., p. 4, c. 28.* — 2. *De sept. grad. am. in 7 grad., cap. 14.* — 3. *Resp. ad* Summa, *p. 16.* — 4. *Idem, p. 15, 41.* — 5. *IVe Lett. à M. de Paris, p. 30.*

1. *Rép. à la Décl., p. 27.* — 2. *Lett. IVe à M. l'arch. de Paris.* — 3. *Lett. d'un théol. de Louv., p. 52, 53, 55. Oppos., p. 27. Sup. n. 47 et seq.*

tradictionem implicat. Si ergo verè auctor asseruit vim illam unitivam quâ amor ipse constet, nec frustra allegavit Augustinum, Dionysium, doctorem Angelicum, hæc invictissimè approbantes, possibile profectò non est, ut in eo affectu quo charitas in Deum tendit, etiam respectus ad nos ipsi conjungendos non sit necessarius : conjungi autem et frui : ergo in charitate respectus ad fruendam Deo ita est essentialiter necessarius, ut nullâ ratione ab eo separari possit.

ARTICULUS II.

Aliud concessum de Deo benevolo et benefico.

96. Imò etiam illud negare non potuit D. Cameracensis[1], « quin Dei beneficia, quatenus Deum » infinitè beneficum demonstrant, menti objiciant » unum ex ejus attributis in quo, sicut et in cæte- » ris, charitas sibi complaceat, eoque delectetur. » Iterum[2], si beneficentia divina in mysterio Christi » spectatur ut unum ex attributis quibus constat » bonitas et perfectio absoluta, tùm Christus et » singula ejus mysteria fiunt objectum amoris » complacentiæ, quæ vera charitas est. » Id ergo in confesso esse annotamus, benevolum illud atque beneficum inter charitatis objecta à nobis meritò recensitum, ac frustra litigare auctorem de objecto charitatis *nullo respectu ad nos*, cùm profectò ipsum benevolum ac beneficum, utcumque sumatur, sine respectu ad nos, nec intelligi possit.

ARTICULUS III.

Quo sensu beneficentia in absolutum vertat.

97. Id autem universim observamus, nos hîc pro concesso et confesso sumere quidquid semel fundamenti loco assumpsit auctor, licet postea variet, nec legitimas consecutiones admittat. Jam ergo quod addit; cùm in Deo benefico complacere sibi charitatem fatetur : *bonitatem Dei relativam tum in absolutam* verti, distinguimus; et quidem fatemur beneficum illud, sive ut vocat auctor[3], *bonitatem relativam* in absolutam verti, eo sensu quem diximus (n. 4, prop. XVI, XVII, XVIII, XIX) : ita scilicet, ut absolutum illud sit tamen suo modo relativum propter suum connotatum : sin autem intelligatur omni modo esse absolutum, negamus; nec ipse auctor nobis adversari possit : quare nec quod jactat in rigore tueri, objectum charitatis ab omni relatione ad nos esse præcisum.

ARTICULUS IV.

De divinis beneficiis, ut sunt utilia nobis.

98. Idem auctor subdit[4] quod « eo respectu cha- » ritas sive amor complacentiæ cunctis Dei bene- » ficiis frequens delectatur, non propterea Dei » beneficia, quatenus utilia nobis, sive relativè ad » nos, esse proprium aut specificum saltem partiale » charitatis objectum. » Sed nos ne id quidem volumus, nec partiale illud objectum admittimus : et illa motiva diligendi Dei, et quòd sit per se maximus et quòd benevolus sive beneficus, subordinata, non coordinata esse docuimus, ut suprà dictum est (Eodem num. 4, prop. XX, XXV, XXXI).

99. Certè beneficia *quatenus utilia nobis* à divinâ gloriâ separari, mera ludificatio est; cùm illud ipsum Deo gloriæ vertat, quod Deus nullius rei, ac nequidem gloriæ à nobis comparandæ indigus, idem tamen pro suâ bonitate servis suis bene esse velit, utilia largiatur; verum lucrum, verum quæstum præstet, testante apostolo : *Mihi vivere Christus est, et mori lucrum* : et : *Ut Christum lucrifaciam* : et : *Verè quæstus magnus est pietas;* quæ vel maximè est charitas. Quanquam enim cum Scholâ præcipua motiva à cæteris distinguimus, non tamen hæc utilia à verâ charitate arcere possumus.

ARTICULUS V.

Loci sanctorum Augustini et Gregorii Nazianzeni.

100. Neque id sinit Augustinus, docens « Deum » velle se diligi, non ut sibi aliquid, sed ut iis qui » diligunt æternum præmium conferatur, hoc est » ille quem diligunt[1]. » Alio loco : « cui non prop- » ter suam sed propter nostram salutem utilita- » temque servimus. » Deo autem hæc volenti consentire nos, nec ab ejus gloria nostram utilitatem separare par est.

101. Quâ de re etiam audiendus Gregorius Nazianzenus, laudari Deum asserens « à cœlestibus » potestatibus, non ut naturæ plenissimæ aliquid » adhærescat boni suis laudibus, sed ne natura » post Deum secunda (angelica scilicet) divinis » beneficiis careat[2]. » : quæ causa sit complec- » tendi verbi et possidendi Dei, quod est bonum » perpetuum et nostrum[3]. » Ergo, uti prædiximus, Dei gloria nostrâ utilitate constat, neque ea incitamenta separari debent.

ARTICULUS VI.

Cassiani locus.

102. Amplectimur autem illud Cassiani[4], « mer- » cenariam spei cupiditatem eam esse, in quâ non » tam bonitas largientis, quàm præmium retribu- » tionis expetitur. » Ita ergo volumus divinis beneficiis attentam esse charitatem, *ut largientis bonitatem* vel maximè attendat : beneficia enim in nobis creatum aliquid sunt : bonitas largientis infinita et increata; quæ tamen à respectu ad beneficia nequidem mente et cogitatione separari possit.

ARTICULUS VII.

Locus sancti Thomæ solutus.

103. Quare frustra objicitur[5] ille sancti Thomæ locus, quo asserit nos quidem per beneficia disponi ad amandum[6]; sed « posteaquam, inquit, jam » amare incœpimus, non propter illa beneficia » amamus amicum, sed propter ejus virtutem. » Quod quidem est certissimum : sed interim recordemur, inter virtutes recenseri benevolentiam ac beneficentiam, propter quas ex sancto Thomâ amicum diligamus. Deus autem est amicissimus, et charitas, ex eodem Angelico doctore, ipsa est amicitia[7] : ergo virtutes Dei, ipsamque beneficentiam

1. *Resp. ad* Summa, *p.* 13, 14, 19. — 2. *Idem*, *p.* 31. — 3. *Ibid.*, *p.* 14. — 4. *Ibid.*

1. *De Doct. christ.*, *lib.* I, *n.* 30, *t.* III, *col.* 14. — 2. *Orat.* XXXIV. — 3. *Epist.* XXVII. — 4, *Coll.* XI, *c.* 10. — 5. *Resp. ad* Summa, *p.* 43. — 6. 2. 2, *q.* 27, *art.* 3. — 7. *Idem*, *q.* 23, *art.* 1, *etc.*

erga humanum genus, per se et propter se diligimus.

ARTICULUS VIII.

Quæ doctrina sit nugatoria, nostra an auctoris.

104. At enim, inquit[1], Scholæ doctrina esset *cassa et nugatoria :* bene intellecta, nego : quippe quæ et primaria et secundaria, sive minùs præcipua et primis subordinata motiva distinguat ; quod non est nugatorium, sed grave et serium, ad introspiciendam penitus veritatem et motivorum ordinem spectans. Quod autem charitas, secundùm auctorem, et divinis beneficiis se oblectet, Deique benevoli ac benefici memor, horum tamen attributorum effecta non cogitet, et gloriam Dei à servorum Dei utilitate secernat, et illud Scholæ, *nullo respectu ad nos*, pessimo et nullo sensu ab ipsâ beneficentiâ mordicus et in rigore sejungere satagat; id quidem reverâ et nugatorium, non Scholæ, sed auctoris, qui rem gravem et seriam ad arguta et minuta, imò etiam falsa et absurda deducat.

ARTICULUS IX.

De motivo primario et secundario inter se comparatis : ad prop. XXVIII *et seq.*

105. De his motivis inter se comparatis, ex prædictis propositionibus nunc ista colligimus :

I. Deum ut in se optimum ac beatissimum ita posse cogitari cogitatione abstractivâ ac transitoriâ, absque eo quòd actu et expressè cogitetur de Deo ut benevolo ac benefico, ut tamen conceptus ille primarius Dei in se optimi, Deum ut benevolum atque beneficum virtute comprehendat (Ex n. 4, prop. XXVIII et XXIX).

II. Quòd enim sit Deus benevolus ac beneficus, id quoque pertinere ad ejus excellentiam ac perfectionem infinitam : neque intelligi posse ut oportet Deum esse in se perfectissimum, nisi pariter sit perfectissimè clemens, benevolus atque beneficus (Ex prop. X, XXX). Unde sequitur :

III. Horum attributorum amorem omnino esse necessarium ad perfectionem ac plenitudinem charitatis in Deum (Ex eàd. prop. XXX).

IV. Non posse autem amari Deum ut perfectissimè benevolum et beneficum, nisi supposito quòd sit in se infinitè perfectus (Ex prop. XXVIII).

V. Quare divinæ bonitatis ut effusissimè liberalis amore, divinæ excellentiæ in se consideratæ amorem includi (Ex iisdem).

VI. Nec si pluris valet Dei per se excellentis quàm Dei benefici atque effusissimè liberalis intuitus, ideo esse consectaneum ut pluris valeat quàm utriusque complexio (Ex prop. XXXIII).

ARTICULUS X.

Locus Sylvii.

106. Videndus hîc est Sylvius, qui facilè confessus amorem Dei ut præcisè excellentis in se, esse actum primarium charitatis, secundarium autem esse amorem Dei ut benefici et benevoli ; addit, non propterea primum perfectiorem esse quàm ambos simus junctos; cujus rei rationem reddit his verbis[2] : « Et si alicujus virtutis actus principalis sit dignior quàm secundarius, non oportet » tamen quòd principalis solus sit dignior quàm » principalis et secundarius simul : » quam sententiam, ut solet, ab Estio mutuatur, in 1, dist. 1, § 4. Idem docent etiam omnes auctores mystici quos vidimus (n. 90, 91) : res ipsa loquitur, neque fieri potest quin eò magìs ametur natura præstantissima, quò benignior est et benevolentior.

1. *Resp. ad* Sum. doct., *p.* 14. — 2. *Sylv. in* 2. 2, *q.* 27, *art.* 3, *in fine.*

ARTICULUS XI.

An igitur hæc controversia in tenui versetur.

107. Dices : Non videtur auctor procul ab his abesse, cùm et ultro fateatur Deum infinitè beneficum esse charitatis objectum[1], bonitate relativâ in absolutam versâ, à quo nec nos abhorrere visi sumus ; in tenui ergo nostra est concertatio. Utinam! ego verò id vel omni sanguine compararim, ut nobis ad nudas voces quæstio jam rediret. Sed si in hæc penitus consentiret auctor, non ita in rigore et ad extremos apices urgeret illud, *nullo respectu ad nos :* nec ita divinorum beneficiorum intuitum à charitatis actibus prohiberet ; nec tanto studio beatitudinis votum ac salutis desiderium amputaret, nec suppositiones impossibiles in absurdissima quæque cogeret : quæ nos postea exequemur : ejusque rei meminisse lectorem, et me teneri debitorem velim.

108. Nec sibi constat auctor, quippe qui et Deum beatificum velle videtur agnoscere per sese ut objectum charitatis, et tamen procul arcere beatitudinem, sine quâ Deus beatificus nequidem cogitari potest. Unde fictus Lovaniensis, perspicui verbis[2], *Deum ut beneficum ab objecto formali charitatis excludit :* consequenter sanè ; cùm, ab intuitu Dei ut beatifici excludere intuitum beatitudinis, ludicrum sit et absurdissimum. Quare nec audiendus auctor, qui interdum ad veritatem accedere velle videatur. Atqui non convenit sensus, non verba ipsa congruunt : asseverat, negat ; adstruit, destruit : nusquam errasse vult : pristinos, gravissimos firmat errores ; inducit novos : theologiam universam quatit. Quæ partim probata sunt, partim in consequentibus probabuntur : sed priùs præmittenda quædam, quibus et anteriora firmentur, et objectiones, præsertim ex scholasticorum ipsiusque sancti Thomæ auctoritate repetitæ, dissolvantur.

QUÆSTIO VI.

De definitione charitatis ex sancto Augustino, deque fruitione ac de amore sui agitur ex concessis : ad prop. XXXVI.

ARTICULUS PRIMUS.

Profertur definitio charitatis ex sancto Augustino.

109. DEFINITIONEM charitatis à sancto Augustino proditam, ab Angelico doctore repetitam, ab universâ Scholâ receptam, à me verò objectam[3], licet sibi adversissimam, nec auctor improbare est ausus : quæ tamen cùm quæstionem solvat, mirum in modum ab eo deformatur, et in sensus alienissimos detorquetur[4]. Est autem ejusmodi : *charita-*

1. *Resp. ad* Summa, *p.* 13, 14. *Diss.*, *p.* 3. — 2. *Lett. d'un théol. de Louv.*, *p.* 50. — 3. Summa doct., *n.* 8. — 4. *Resp. ad* Summa, *p.* 32, 33.

tem dico motum animi ad fruendum Deo propter seipsum, et se et proximo propter Deum[1]. Nos autem de fruitione, ex sanctis Thomâ et Bonaventurâ, multa diximus[2]; sed nunc tota quæstio ad vivum persecanda.

ARTICULUS II.

Quid reponat auctor : prima responsio SS. Augustino et Thomæ palam imponit.

110. Varia sanè respondet præsul : ac primùm « charitatem genericè sumi pro ipsâ spe : quam » significationem, inquit[3], sanctus Thomas ratam » habuerit : » at verba Augustini reclamant; charitatem enim definit eam quâ *Deo fruimur propter ipsum*. Hæc est autem vera et propriè dicta charitas, ut mox concedet auctor. Rursus, charitatem definit eam quæ est ad Deum et ad proximum : est autem hæc vera charitas. Denique charitatem definit eam quæ cupiditati opponitur. Hæc autem iterum atque iterum est ipsa charitas. Sanctus verò Thomas cum sancto Augustino hîc vult definitam charitatem prout est a spe distincta[4] : non ergo ea charitas comprehendit spem : neque ullus theologorum aliter intellexit : ac nequidem ipse auctor, ut sequentia docent.

ARTICULUS III.

De ipso frui, quid auctor sentiat.

111. « Sholastici reponunt, inquit[5], Meldensem » antistitem fruitionis vocabulo plus justo sibi ar» rogare : frui, ut ait Augustinus[6], est amore » inhærere alicui rei propter seipsam : en respec» tum ad nos jam rescissum. » Unde infert : « Igi» tur frui nullum includit respectum ad nos, imò » simpliciter et omnimodè ad Deum nos refert. » Sic ipse illud frui refert ad unam charitatem, qui mox referebat ad spem. Nec mirum si variat, qui à rectâ viâ semel aberravit.

ARTICULUS IV.

Sancti Augustini expressa verba.

112. Si sancto Augustino, non sibi auscultaret præsul, hæc audisset cum ipsâ fruendi definitione connexa : « Quibus fruendum, beatos nos faciunt : » quibus utendum, ad beatitudinem adjuvamur[7]. » Rursus : « Quo perfrui beatè vivere est denique : » Deus vult se diligi, non ut sibi aliquid, sed ut » iis qui diligunt æternum præmium conferatur, » hoc est ipse quem diligunt[8]. » Cum his quî stabit illud Augustino attributum, *nullo respectu ad nos?* Neque dicit Augustinus quod D. archiepiscopus fingit[9], *ex fruitione oriri beatitudinem :* sed hanc esse ipsum *frui*. Neque item docet Augustinus *charitatis actu expeti fruitionem, non optatâ eâ quæ ei annectitur beatitudine :* sic auctor pro suo acumine. Sed nescit Augustinus illas argutias : planè confitetur, *Deum amari velle se*, ut æternum præmium nempe ipsum, assequamur : manifesto quidem respectu ad nos; sed qui postremò referatur in Deum. « Teipsum enim, inquit Augustinus[1], non » propter te debes diligere; sed propter Deum; » ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est. » Mittamus ergo vanas et ab Augustino alienas responsiones : hoc pro concesso teneamus à præsule, Augustinum agnosci judicem; agnosci illam quam Augustinus edidit definitionem charitatis : quâ, definitione causâ cadit. Schola autem omnis, ut et ipse confitetur, post Magistrum, in I, distinct. I, Augustini definitionem admittit : ergo et Augustino et totâ Schola judice, et suo arbitrio præsul condemnatur.

ARTICULUS V.

De amore suî quid D. Cameracencis concesserit.

113. Nihil est quod magìs veritatis intersit inter concessa memorari, quàm istud sæpe à nobis assumptum ex Instructione pastorali D. Cameracensis[2] : « fieri non posse uti nosmetipsos non » semper diligamus; » neque item fieri posse « ut » nos diligamus, quin nobis optemus supremum » illud bonum quod est unum necessarium[3]. » En *semper* nosmetipsos diligimus, *semper* beati esse volumus; ergo in omni actu : nec Meldensem coargui, sed laudari oportebat, quòd id asseruerit, ut suprà dictum est (n. 27, 28) :

114. Huc accedit, quod idem auctor agnoverit « amorem illum tam purum, quem unusquisque » sibi semper debeat[4] : » illius hæc verba sunt : ergo amor ille quem *semper* nobis debemus purus est : amore autem illo indesinenter summum bonum nobis, ipso fatente auctore, non optare non possumus : ergo puri amoris est, summum bonum sibi optare, idque concedit auctor : cujus concessionis quanta sit vis, sequentia demonstrabunt.

ARTICULUS VI.

Amor suî, ut sibi bene sit, ad veram charitatem pertinet, teste Augustino.

115. Primus Augustinus prodeat disertissimis notissimisque verbis[5] : « Modus diligendi præci» piendus est homini, id est quomodo se diligat » ut prosit sibi : quin autem se diligat et sibi » bene velit, dubitare dementis est. » En modus diligendi se ut prosit sibi, sibique bene velit, per se ad charitatem spectat : ad charitatem spectat *diligere seipsum*, quæ pars est præcepti de proximo diligendo; cùm scriptum sit : *Diliges proximum sicut teipsum*, ut passim Augustinus et omnes theologi docent.

ARTICULUS VII.

Consensus Scholæ : sancti Bonaventuræ locus.

116. Hinc tota Schola agnoscit amorem nostri ac proximi, ut sumus res Dei, à verâ et genuinâ charitate elici : quâ charitate ut sibi quisque, ita etiam proximo cupit beatitudinem; eam scilicet quæ Deus est, quam deinde bona omnia consequantur.

117. Eà de re jam visus sancti Bonaventuræ[6] lo-

1. *Aug. de Doct. christ., lib.* III, *cap.* X, *n.* 16; *tom.* III, *col.* 46. *S. Thom.*, 2. 2. *q.* 23, *a.* 2; *sed cont. Rép. à la Décl.*, *p.* 27, 28. — 2. *Sup.*, *q.* II *et* III. — 3. *Resp. ad* Summa, *p.* 32, 33. — 4. 2. 2. *q.* 23, *art.* 2. — 5. *Resp. ad* Summa, *p.* 33. — 6. *De Doctr. chr.*, *l.* I, *cap.* IV, *col.* 6. — 7. *Idem*, *cap.* III, *ibid.* — 8 *Ibid.*, *cap.* XXIX, *n.* 30; *col.* 14. — 9. *Resp. ad* Summa, *p.* 34.

1. *De Doct. christ.*, *lib.* I, *cap.* XXII, *n.* 21; *col.* 11. — 2. *Préf. sur l'Inst. past.*, *n.* 46; *Sup.*, *n.* 27. 28, 29. 30. — 3. *Inst. past.*, *n.* 11, 20. — 4. *Idem*, *n.* 11. — 5. *De Doct. christ.*, *lib.* I, *cap.* XXV, *n.* 26; *col.* 13. — 6. *Sup.*, *q.* III, *art.* VIII, *n.* 70; *S. Bonav.*, *in* 3. *dist.* 27. *art.* 1, *q.* 2.

cus, quo docet unâ et indivisâ charitate diligi, et Deum, et proximum, et seipsum, quia idem summum bonum volumus, et Deo et proximo et nobis. Ac Deo quidem optamus ex charitate, non ut habeat, sed ut sit summum bonum : nobis autem et proximo ut illud habeamus. Quæ clara est et ineluctabilis demonstratio.

118. Absit autem ut tantam veritatem obscurari sinamus. Omnino enim Deum per sese diligunt qui seipsos, qui proximos ut rem Dei diligunt : bona vera sibi et proximo volunt; nempe ut sint Deo conjunctissimi; Dei beati participes; *divinæ naturæ consortes*[1]; per gratiam et gloriam deiformes in æternum futuri : hæc præcipit, hæc agit, hæc elicit charitas : quin etiam illud conjungi, illud uniri ad naturam et essentiam amoris pertinere, et Patres omnes et Scholastici omnes, et ipse etiam D. Cameracensi fidus Lovaniensis agnoscunt, ut dictum est (n. 47, 48 et seq.).

119. Stet ergo decretum illud et Patrum et Scholæ et auctoris ipsius; fieri omnino non posse, quin omnes semper in omni actu seipsos diligant, sibique beatitudinem optent; quo uno certum est causam esse conclusam, et auctorem convictum esse manifesti erroris, qui toties dixerit, ab objecto charitatis secludi posse, imò verò oportere, studium beatitudinis : adeoque nec eam nobis nec proximo ex charitate optandam; ut etiam sequentia magìs declarabunt.

ARTICULUS VIII.

Auctor nihil aliud agit, quàm ut ab ipsâ quæstione oculos lectoris avertat, et vana congerat.

120. Ex his igitur patet per auctoris concessa rem esse confectam : quod ut prohibeat, et oculos ab ipsâ summâ quæstionis avertat, multa de spei naturâ, deque gratitudine profert : quæ nunc resolvenda sunt, et ad ipsum quæstionis caput semper oculi retorquendi.

QUÆSTIO VII.

De naturâ spei et gratitudinis, deque objectionibus inde repetitis.

ARTICULUS PRIMUS.

De differentiâ spei et charitatis.

121. Magnum aliquid sibi objicere videtur antistes : nempe hoc; si charitas, ita ut spes, frui desiderat, confundi virtutes illas ac motiva virtutum : hoc enim assiduè repetit et exprobrat nobis[2]. Quem nodum tribus verbis sanctus Thomas secat[3]. « Ad 3 dicendum, quòd idem bonum est objectum » charitatis et spei, sed charitas importat unionem » ad illud bonum; spes autem distantiam quamdam » ab eo : et inde est, quod charitas non respicit » illud bonum ut arduum sicut spes. Quod enim » jam unitum est, non habet rationem ardui. » En domino archiepiscopo tam operosa visa, atque omnibus paginis usque ad nauseam infarta difficultas, quam brevi et absolutâ distinctione solvimus. Inest enim charitati, etiam in viâ, tanta conjungendi vis, ut nec in vitâ beatâ alia postuletur; dicente apostolo, *charitas nunquam excidit*[1]; quod procul abest à spe. Unde non spes sed charitas per se est justificans et uniens, et amicos nos faciens Deo : quo et ipsas virtutes, charitatem nempe ac spem, et eorum motiva, et ipsam agendi in utrâque rationem in immensum distare constat. Hæc ergo à nobis confundi D. Cameracensis exprobrat[2]; nec intellecto doctore Angelico.

ARTICULUS II.

An charitas mercenaria æquè ac spes.

122. Hinc etiam vanum patet esse quod sæpissime queritur[3], charitatem à me æquè mercenariam fieri ac spem. Et quidem sanctus Bonaventura negare videtur[4] expectationem æterni boni esse mercenariam, cùm ratio mercenarii ab ipso reponatur in temporali mercede, non verò in æternâ : quare nemini oportet crimini verti quod spem neget mercenariam, modò consentanea loquatur et statuat. Sed quandoquidem pars Scholæ maxima, ex ipso æternæ beatitudinis desiderio, vult spem esse quodammodo mercenariam sive sui commodi studiosam, charitatem autem non ita : id quoque ex sancti Thomæ allato principio resolvendum. Etsi enim charitatem quoque frui velle constitit, longè dissimili modo in fruitionem tendit ac spes. Præterquam quod enim spes in fruitionem tendit ut in objectum primarium, charitas verò eam secundariò spectat; huc etiam accedit, quòd charitas Deo fruatur, ut præsente, conjuncto, unito, et amico; spes verò ut absente, necdum amico aut unito : quo fit ut charitas in solâ Dei gloriâ ut in fine sistat, eoque referat fruitionem suam, ut diximus : quod quidem si spes faceret, jam non esset spes, sed esset ipsa charitas.

ARTICULUS III.

Præsul in id quod objicit incidit : at spem facit non mercenariam.

123. Jam verò videamus, annon ipse Præsul in illud incommodum incidat quod objicit nobis. Certè spem theologicam, ut ipse loqui amat, ab omni ratione *mercenaritatis* absolvit[5]. Hanc enim *mercenaritatem* constituit in eo quod naturali ac deliberato amore prosequimur, qui est novus tuendi systematis modus in Instructione pastorali, et in Responsione ad Summam, et in cæteris libris ubique difusus, ut notum est. Atqui spes æternam vitam non naturali illo, sed supernaturali amore prosequitur ; non ergo mercenariè : nec spes est mercenaria. Quod est contra Scholæ placitum à D. Cameracensi toties appellatum.

124. Verba auctoris hìc diligenter observanda. « Tota ferè, inquit[6], Schola strictiorem charitatis » sensum amplexa, ad virtutum distinctionem accuratiùs servandam, pernegat amorem spei quo » quis expetit fruitionem Dei, quatenus boni relativè ad nos, esse omnino purum, gratuitum, et » cujuscumque interesse proprii expertem. Ego

1. *II. Pet.*, I, 4. — 2. *Resp. ad* Summa, *p.* 15, 18, 19, 31, 40, 41, 42, 48, 52, *etc. Oppos.*, *p.* 23. *Lett. IVe à M. de Paris.* — 3. 2, *q.* 23, *art.* 6, *ad* 3.

1. *I. Cor.*, XIII. 8. — 2. *Vid. in lib. gall. Ve Ecrit, n.* 12. — 3. *Resp. ad* Summa, *p.* 10, 33. — 4. *In* 3, *d.* 26, *art.* 1, *q.* 1, *ad* 5. — 5. *Resp. ad* Summa, *p.* 32. — 6. *Idem, p.* 32, 33.

» verò non ita. » En ille perspicuis verbis à Scholâ recedit, cujus me facinoris reum arguebat.

125. Pergit : « Ego verò non ita : nec enim interesse proprium sive mercenaritatem in ullo alio » positam volui, quàm in deliberatis actibus, qui» bus naturali amore nos prosequimur. Unde mihi » minimè opus est objectionem solvere : hæc me » nihil attinet. » Hoc est : non mihi opus est *solvere objectionem* à Scholæ auctoritate repetitam · *hæc me nihil attinet.* Quasi dicat : Nihil me attinet quid Schola senserit : hujus ego dogmata aliis quidem objicienda, non autem mihi sequenda proposui.

ARTICULUS IV.

De amore gratitudinis.

126. De amore verò charitatis et gratitudinis à se mutuò distinguendis non ita solliciti sumus. Ultro tamen largimur domino Archiepiscopo eâ de re maximè laborare viso[1] : si quis ita divinis beneficiis addictus videretur, ut de largitoris excellentiâ non satìs cogitaret, Deoque inhæreret magìs affectu quàm effectu; id quidem ad gratitudinem referendum, non ad charitatem : sin autem ad beneficia sic respicit, ut ipsum largitorem vel maximè spectet, et ab ejus excellentiâ ipsi beneficio, uti par est, pretium ponat, hunc verâ affici charitate, nec ideo inferiore, quòd utraque scilicet et Dei optimi et ejusdem benevoli ac benefici motiva conjungat, theologi docent (Ex n. 4, prop. XXXIII. Item ex q. V, art. IV, V, VI, VII; et ex n. 105, 106).

ARTICULUS V.

Suarezii et aliorum loci.

127. Eam in rem et in Summâ doctrinæ et alibi sæpe indicavimus Suarezii insignem locum[2] : quem nunc integrum reddimus : « Respondetur hunc » *actum* (amandi Deum propter beneficia nobis » collata) regulariter esse imperatum à gratitudine ; » tamen est elicitivè à charitate *:* » en *à charitate* idque *elicitivè ;* quod sufficit : cætera nunc nihil moramur. Subdit : « Cùm Deus perfectè amatur » propter beneficium, potiùs amatur, quia nos » amat : hoc autem charitatis est et amicitiæ, ne» que actûs hujus ratio objectiva est extra divinam » bonitatem : nam amor quo Deus nos amat ipse » Deus est, et summa quædam perfectio ejus : » item ipse nos amat, quia bonus est : » Unde quia » amatur eo quòd amat, amatur etiam quia bonus » est : » quibus verbis, illa, de gratitudine distinguendâ à charitate, vana litigatio inciditur.

128. Attulimus etiam Scotum, ac mysticos, Rusbrokium scilicet et Harphium eorum antesignanos, qui motivum adhibeant memoris animi erga Deum nos priùs diligentem, quo seipsos inflamment ad amandum Deum castissimo ac perfectissimo, amore, eo scilicet quo omnia viscera, omnes animæ vires percelluntur : neque quidquam inveni apud mysticos quosque sanctissimos et alios pios auctores, quo vehementiùs amor inardescat, ut est alibi dictum[3].

1. *Resp. ad Summa, p.* 17, 20, 31, *etc.* — 2. Summa doct., *n.* 8. V° *Ecrit français, pag.* 10. *Suar. de fid. spe et char. tract.* 3, *disp.* 1, *sect.* 2, *n.* 3, *ad* 2. — 3. *Sup. n.* 90, 91. V° *Ecrit, n.* 10.

ARTICULUS VI.

De spei imperfectione ex sancto Thomâ auctoris objectio.

129. Quorsum ergo illud toties ab auctore allegatum sancti Thomæ scitum[1], spem esse *imperfectam* quæ frui appetat ; si ipsum frui tam pefectum esse dicimus ? Non satìs intellexit præsul in ipsum frui diversissimè tendere spem et charitatem : illam, ut in aliquid absens et adeptu arduum, quod est imperfectum : hanc, ut in aliquid præsens atque conjunctum, in quo perfectio est, ut statim diximus (n. 117).

ARTICULUS VII.

Quomodo, ex sancto Thomâ, charitas non vult ut sibi ex Deo proveniat quidquam.

130. Nec pluris est illud ex eodem sancto doctore repetitum[2] : hoc quidem interesse inter spem et charitatem, quòd charitas non ut spes *optet ut aliquid sibi* ex Deo proveniat : quod auctor nisi universim intelligat, nihil ei sanctus Thomas proficit. Quid ergo : non optat charitas ut id sibi proveniat ex Deo, quod est Deo ipsi esse conjunctum ? non est ergo natura et essentia amoris ut uniat ; à desiderio unionis amor abstrahere et abstinere potest ? Apage insaniam. Hæc dicant homines malè feriati, qui nihil pensi habent nisi aucupari voces : non dicat archiepiscopus tanto loco positus : agnoscat charitati nihil esse melius aut optabilius, quàm ut Deo conjuncta per gratiam et gloriam, vel sit beatissima, vel esse incipiat. Hæc de spei naturâ dicta sint quod ad errores auctoris revincendos certam viam muniamus.

ARTICULUS VIII.

Auctoris errores detecti ex antedictis.

131. Imò res ipsa confecta est. Duo enim auctor asseruit : alterum mox, quòd ipsa charitas ita absit ab eo, ut aliquid ex Deo sibi provenire optet ; ut nec illud optet sibi à Deo provenire, quòd sit Deo conjunctissima (art. præcedente) ; quod est erroneum, et ab ipsâ naturâ amoris alienum : alterum, quod amare seipsum et proximum ut rem Dei, atque adeo sibi et proximo optare beatitudinem, non sit charitatis ; quod sancto Augustino totique Scholæ, et ipsi præcepto proximi diligendi palam repugnat : redit etiam præclarum sancti Bonaventuræ argumentum (Sup. n. 70, 71, 117).

QUÆSTIO VIII.

De falsò imputatis.

ARTICULUS PRIMUS.

Auctor involvit quæstionem multis falsò imputatis.

132. Id quoque pertinet ad involvendum quæstionis statum, et ad lectoris oculos ab illo distrahendos, quod auctor mihi tot ac tanta imputet contra verborum tenorem, quæ nunc ne lectori fucum faciant, quàm paucissimis potero commemoranda sunt.

1. *Resp. ad* Summa, *p.* 52, 53, 65, *etc.;* 2. 2, *q.* 17, 8. — 2. *Idem, p.* 14 ; 2. 2, *q.* 23, *art.* 6.

ARTICULUS II.

Primum falsò imputatum.

133. Domini Cameracensis hæc verba sunt[1] : « Meldensis dixerat hanc suam de beatitudinis » motivo inseparabili sententiam ab omni Scholâ » usurpari : » rectè : et id etiamnum dicit : « nunc » verò contrarium ab omni ferè Scholâ traditum » fatetur. » Non ita : sanè sum confessus ab objecto specifico charitatis abstrahi posse amorem beatitudinis actu expresso et explicito volitæ[2] ; non autem ita, quin virtute et impulsu hujus motivi voluntas agatur, nec ita ut à beatitudinis secundario quoque motivo persequendæ studio temperari possit. Quæ quàm inter se, et cum universâ Scholâ consentiant, docent, n. 4, prop. VII et VIII, unâ cum antedictis q. II, præsertim n. 33. Non ergo Meldensis secum *ipse pugnat invitus*, quod Cameracensis objicit : sed Meldensis sententiam perspicuis verbis expositam, ipse Cameracensis intellectam noluit.

ARTICULUS III.

Aliud imputatum : rursus oculos à statu quæstionis avertit.

134. « Pollicitus est (Meldensis) se confutatu- » rum Scholæ sententiam libro eâ de re edito. » Ita Cameracensis[3] : falsò. Pollicitus est Meldensis, se ita explicaturum Scholæ opiniones varias, ut tota disputatio non tam de re quàm de nomine esse videatur[4]. Item est pollicitus, fore ut demonstraret totam illam quæstionem nihil attinere ad rem de quâ agimus[5]. Item est pollicitus, se demonstraturum nihil attinere ad rem, an ipsa æterna beatitudo primario an secundario, modò tamen necessario motivo ab ipsâ charitate quæratur[6]. Hæc quidem Meldensis est pollicitus; eadem nunc iterum pollicetur, atque ex parte præstitit (Sup. q. IV, art. III et IV). Nec quod Cameracensis improperat[7], « de eo difficultatis cardine scriptu- » rum se pollicitus, mox mutavit sententiam. » Quid est mox mutavit? quo argumento probat? Adeo autem absum ut mox mutarim sententiam, ut totus in eo sim ut quamprimum rem exequar : sed distuli tantisper. Utinam non aliis domini Cameracensis operâ occupatus!

ARTICULUS IV.

Aliud imputatum : de beatitudine ut solo charitatis motivo.

135. Si Domino Cameracensi credimus, « is ego » sum qui totam interiorem vitam et ipsam chari- » tatem ad beatitudinis in Deo amorem reductam » velim[8]. » Rursus : « Dominus Meldensis episco- » pus charitatis nomine nihil intelligebat præter » amorem beatitudinis in Deo[9]. » Addit : « In- » desinenter collimat idem Episcopus, ut totam » amandi Dei rationem, amabilitatem totam ponat » in quærendâ in Deo beatitudine, et ut amandi ratio una in beatitudinem resolvatur[10]. » Quo oculo nostra legerit qui hæc objicit et assiduè inculcat, advertat lector diligens. Neque enim præcipuum, nedum totum motivum charitatis in quærendâ beatitudine collocavi, sed tantùm secundarium, nec in eo amabilitatem ipsam universim, sed specialem et quamdam cum Scoto reposui; quod et Summa doctrinæ (n. 8) et nostræ (n. 4) propositiones XXXVI, et jam inde ab initio in Instructione nostra de Statibus Orationis loci (n. 134) allegati probant.

1. *Resp. ad* Summa, *p.* 6. — 2. Summa doct., *n.* 8. — 3. *Resp. ad* Summa, *p.* 6. — 4. *Inst. sur les états d'or., liv.* III, *n.* 8. — 5. *Idem.* — 6. *Ibid., liv.* X, *n.* 29, *Addit., n.* 2, 3, 5, 7. — 7. *Resp. ad* Summa, *pag.* 53. — 8. *Idem,, p.* 8. — 9. *Ibid., p.* 16. — 10. *Ibid., p.* 25, 26, 45.

ARTICULUS V.

Aliud imputatum de objecto secundario.

136. Quod autem secundarium illud suggillat ut meum[1], nec legere voluit annotatum ad latus Scoti locum, suprà expositum est (q. IV, totâ) : ubi id quoque demonstratum est, non id à solo Scoto, sed etiam à sancto Thomâ et ab omnibus theologis, vel istis vocabulis, vel summâ ipsâ recognitum.

ARTICULUS VI.

De incentivi vocabulo respectu beatitudinis : loci Ambrosii.

137. Urget : à Meldensi « incentiva, amandi » illecebras, fomitem inextinctum agnosci : quor- » sum ista? quidni motivum[2] ? » Quasi ego motivi nomen reformidaverim, et incentivi maluerim? Ego verò non sum tam acutus ut ista secernam : simpliciter dico motivum quod moveat, illicium quod illiciat, incentivum quod incendat, incitamentum quod incitet : quæ voces sint ejusdem virtutis. Motivi vocabulo, quoties in communi nostra Declaratione subscripsi? Cæterùm incentivi vocem magìs hæsisse memoriæ fateor, quòd latinis Patribus sit familiarior. Sic Ambrosium dixisse noveram[3] : « Summum virtuti incentivum repo- » suit Deus futuræ beatitudinis. » Iterum : « Domi- » nus noster Jesus, regni cœlestis gloriam, perpe- » tuæ quietis gratiam, vitæ, et beatitudinis, ad » virtutis humanæ incentiva proposuit. » En beatitudo incentivum, idque summum, quod in unum cum rei honestate Deique excellentiâ coalescat.

ARTICULUS VII.

Aliud imputatum de contritionis actu.

138. Jam pius lector animadvertat velim quàm illud invidiosè tribuatur nobis[4] : « Cave ne impos- » terum ullum contritionis actum elicias, nisi teip- » sum beandi proposito; quo omisso homo sibi » illuderet. » Subdit : « Contritio quantumvis fla- » grans, ex solâ Dei pulchritudine et perfectione » infinitâ, gratitudini Dei beneficiis sese delectanti » derogaret. His argutiis, quæ ipso usu et in praxi » nusquam valent, Christum ipsum beneficiorum » omnium fontem abjiceres. »

139. Quàm procul à nobis absit illud, *Cave :* nobis tam acerbè imputatum, antecedentia ostendunt. Quis enim ex nobis dixit unquam : « Cave, ne » imposterum ullum actum contritionis edas, nisi » teipsum beandi proposito? » qui verborum tenor omne aliud motivum excluderet. Nos autem pro primario motivo charitatis adeoque contritionis semper habuisse summam Dei excellentiam, toties diximus, ut lectori tædio esse vereamur.

1. *Resp. ad* Summa, *p.* 16, 40. — 2. *Idem, p.* 17. — 3. *Amb. in Ps.* I, *n.* 1 *et* 13; *tom.* I, *col.* 737 *et* 742. — 4. *Resp. ad* Summa, *p.* 27.

140. Neque item dicimus istud : « Contritio fla- » grans ex solâ Dei pulchritudine et perfectione » infinitâ, benefico Deo et Christo derogat : » nunquam enim dubitavimus quin sola Dei perfectio abstractivè cogitari possit, nec eo minùs valere rationem charitatis ultro confitemur. Si quis autem negaverit in amore Dei perfecti, et excellentis virtute contineri amorem Dei ut benevoli, benefici, denique servatoris, et in eum propendere per sese omnem animam christianam, eum à Scripturis, à Patribus, à sanâ theologiâ abhorrere dicimus.

ARTICULUS VIII.

Doctrina concilii Tridentini de incipiente amore domino Cameracensi adversatur.

141. Rogatum autem volumus D. Cameracensem, quid sentiat de illo decreto concilii Tridentini[1], quod fine ac spe positis, eò etiam ante justificationem assurgi oportere decernit, *ut* fideles *Deum tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiant.* An hæc verba concilii ad veræ genuinæque dilectionis initium pertinere præsul negat, spretis academiarum Belgii theologiis? Sin autem non audeat aspernari tantos viros, tantumque consensum, fateatur necesse et beneficum illud ac profluum, motivo charitatis contineri.

142. Quid ergo respondebit si illud vicissim objicimus : *Cave*, ne Dei excellentiâ ejus beneficentiam contineri putes : cave, ne contritionis actum editurus, Deum benevolum beneficumque cogites, eoque te moveri sinas; sic enim perfectæ illi contritioni derogares : cave, dilectionem illam Dei tanquam omnis justitiæ fontis, ex decreto Tridentino, in contritionis actum inseras et involvas : quæ nos non invidiosè, sed verè et seriò admonemus.

ARTICULUS IX.

De formulâ consuetâ contritionis.

143. Non ergo, ut objicitur[2], *discedimus ab eâ contritionis formâ quam à parentibus edocti sumus.* Ea enim forma in omnibus catechismis legitur, ut peccatum detestemur, *eo quòd Deo optimo sive infinitè bono* displiceat. Etsi autem *illud optimum et infinitè bonum*, summam Dei excellentiam perfectionemque designat, eâ tamen voce vel explicitè vel virtute complectimur, beneficentissimum, beatificum, ac misericordem Deum : et cum Davide dicimus, totoque affectu centies iteramus : *Confitemini Domino, quoniam bonus; quoniam in sæculum misericordia ejus*[3] *:* neque unquam penitus à beatitudinis studio temperamus, ut dictum est.

ARTICULUS X.

Aliud de Catechismo Romano falsò imputatum.

144. De Catechismo Romano nobis objecto[4] idem dicimus : nempe ejus quâ solâ moveamur *bonitatis virtutisque divinæ* nomine, comprehendi simul et illud excellens in se, et illud in nos pronum, eo ordine ac ritu quem sæpe diximus. Rogamus enim D. Cameracensem, an negare audeat benevolentiam ac beneficentiam Dei, inter ejus *virtutes* ac perfectiones esse numerandas? ergo bonitatem Dei virtutemque spectantes, eo quoque nomine beneficentiam complectuntur. Alibi autem ostendimus[1] sanum intellectum ejusdem Catechismi ab auctore perversum : Theresiam, Salesium, reliquos frustra appellatos, oppositæ sententiæ favere pernegamus : neminem esse asserimus, qui non pœnitentes ad contritionis actum, ex motivo benefici et servatoris Dei, inflammandos putet.

ARTICULUS XI.

Alia imposita nobis per apertam calumniam.

145. Neque prætermittendum illud mihi splendidè impositum : « Paulo ac Moysi aliisque piis » animabus per suppositiones illas impossibiles, » pias ineptias, pios excessus, pia deliria, inanes » argutias[2]; » quodque gravissimum, *inordinatos affectus* à me fuisse attributos[3] : quibus responsum est in tractatu qui inscribitur : *Mystici in tuto;* n. 192.

146. Hæc igitur sunt, quæ mihi per calumniam imputata : his autem liquet, me à Scholâ non nisi impositis manifestè falsis divelli potuisse; totumque illud quod à Scholâ discedere accusor, non nisi distrahendis animis à statu quæstionis, inventum fuisse.

QUÆSTIO IX.

De charitate, ut est amor mutuus.

ARTICULUS PRIMUS.

De amore Dei ut amici.

147. Charitatem esse amicitiam omnes consentiunt; attestante Christo : *Vos amici mei estis :* et iterum : *Dico autem vobis amicis meis :* et iterum de Abraham : *et amicus Dei appellatus est :* et toto vetere novoque Testamento passim : unde etiam amor charitatis vocatur propriè amor amicitiæ, quo quippe Deus amatur ut amicus; in quo mutuum illud requiritur. Quod sponsa cecinit : *Dilectus meus mihi, et ego illi :* et illud : *Ego dilecto meo, et ad me conversio ejus.* Quod etiam Christus præcepit his verbis ; *Manete in me, et ego in vobis*[4]*;* centies inculcatis. Amicus enim est amico amicus, nec sine respectu dicitur : ergo amor charitatis non est absolutè et abruptè seclusus à respectu ad nos : sed illud restringendum ad primarium objectum quod est specificum; simul tamen relicto, saltem tanquam proprio, eoque inseparabili amore relativo, ut sæpe dictum est.

148. Radix autem hujus rei est, quod amor naturâ suâ est unitivus : imò verò est ipsa animorum conjunctio : neque quis amare potest, nisi eum quem sibi traditum, cui se traditum velit : unde ipsa charitas ab apostolo vocatur *vinculum perfectionis*[5], uniendo Deo et homini aptum, cum conscientiâ amoris mutui.

149. Id à præsule semper dissimulatum esse gravissimum est, etsi sæpe à nobis objectum jam inde ab Instructione de Statibus Orationis[6] ; adducto in testem post omnes theologos sancto etiam

1. *Sess.* VI, *cap.* VI. — 2. *Resp. ad* Summa, *p.* 26. — 3. *Ps.* CV. — 4. *Resp. ad* Summa, *p.* 27. *Catech. Conc. Trid., in Orat. dom.*

1. *Préf. sur l'Inst. past., sect.* VII, *n.* 75, *etc.* — 2. *Resp. ad* Summa, *p.* 19, 26, 45. — 3. *Idem*, *p.* 41, 53. — 4. *Joan.*, XV. 4. — 5. *Col.* III, 14. — 6. *Inst. sur les états d'or., liv.* VIII, *n.* 18.

Francisco Salesio[1], quo vel maximè adversarii gloriantur.

ARTICULUS II.

D. Cameracensis de Francisco Salesio cavillationes.

150. Miror autem post allatum ab illustrissimo archiepiscopo Parisiensi ejusdem sancti viri luculentissimam auctoritatem[2], D. Cameracensem nihil aliud quàm eludere voluisse[3] : nempe sic interpretatur, ut illa convenientia, sine quâ Deum pluris æstimare tantùm, non etiam amare possemus, beato Salesio nihil aliud esse *quàm convenientiam inter objectum et facultatem;* quod est apertè falsum. Primùm enim nec ipsa existimatio potest esse sine convenientiâ inter objectum et facultatem, quippe quæ cognitionem tantæ excellentiæ, adeoque aliquam proportionem intellectualem requirat. Deinde in eo vel maximè reponit Salesius proportionem illam, quòd amor charitatis sit mutuus : quæ ratio aliquid exigit majus quàm proportionem et convenientiam objecti et facultatis.

151. Quod autem ex Francisco Salesio affert[4], à Deo communicatam beatitudinem non esse motivum diligendi, « ut Deus nec minùs amatus nec » minùs esset amabilis excluso paradiso, » tantâ perspicuitate à nobis expositum est[5], ut nullus supersit dubitandi locus; et tamen addentur quædam necessaria, ubi de suppositionibus impossibilibus agendum erit.

ARTICULUS III.

Idem me testem afferens, objectionem meam pro solutione sumit.

152. At, quod idem præsul in eâdem epistolâ ad dominum Parisiensem me quoque suæ sententiæ testem adducit, pace præsulis dixerim, objectionem pro responso accipit. Toto enim illo libri mei VIII loco[6], nihil aliud à me agitur, quàm ut objecta proponam, quæ deinde sequentibus paginis dissolvantur. Sic enim incipio : *Dicent, etc.*, quod est objicientis, nondum decernentis aut concludentis. Quod addo : *Videtur sanctus à charitate excludere desiderium possidendi Dei :* non magìs est meum, quàm illud sancti Thomæ toties repetitum : *Videtur quòd non.* Itaque illud, quod mihi à D. Cameracensi tribuitur, nihil aliud est quàm ipsissima objectio, quam totis decem eoque ampliùs paginis confutandam aggredior : quæ confutatio sic incipit : « Verùm si quid bonæ fidei su» peresset, ne illæ quidem difficultates fierent[7]. » Sunt ergo difficultates, quas malâ fide factas conqueror : sunt objectiones quas aversor, his verbis[8] : « Portenti loco esset, si quis diceret deside» rium videndi Dei, et capessendæ salutis, non » esse puri amoris actum. » Quare quod præsul addit[9], concessisse Meldensem id quo *nihil est contra illum luculentius*, objectio est pro concessione accepta : non quidem malâ fide, credo; sed pessimo animi adversissima quæque cogitantis exemplo.

153. Quocirca abstrahendo hìc à quæstione de motivis alibi pertractatâ, pro certo relinquitur, amorem Dei aut amici, et esse charitatis, et cum necessario manifestoque respectu ad nos esse conjunctum : quod erat demonstrandum.

1. *Am. de Dieu, liv.* II, *ch.* 22. — 2. *Inst. past. de M. de Paris*, p. 49; *Am. de Dieu, liv.* X, *ch.* 10. — 3. *IVe Lett. à M. de Paris*, p. 44. — 4. *IVe Lett.*, p. 49; *Entr.* II. — 5. *Inst. sur les états d'or.*, *l.* IX, *n.* I. — 6. *Idem, liv.* VIII, *n.* 3. — 7. *Ibid.*, *n.* 4. — 8. *Ibid.*, *n.* 5. — 9. *IVe Lett.*, p. 50.

ARTICULUS IV.

De amore sponsæ erga sponsum.

154. Nobilissimum ac pulcherrimum amicitiæ genus est illud sponsæ, quæ etiam amica castissima dicitur, ad sponsum candidiorem liliis, et omni puritate puriorem. Quo loco, si pro certo est amorem charitatis esse prorsus sine ullo respectu ad nos, nec amor sponsi ut sponsus est, erit charitatis. Nec erit illud charitatis : *Ego dilecto meo, et dilectus meus mihi :* nec illud : *Tenui illum, nec dimittam :* ac nequidem illud tam castè quàm confidenter editum : *Osculetur me osculo oris sui :* quæ si ab amore charitatis arceantur, tota sacri Cantici languescit ac frigescit oratio, nec amorem, sed spem sponsus et sponsa canerent : quod est absurdissimum et ineruditissimum.

QUÆSTIO X.

De sancto Bernardo : ad n. 4, *prop.* XXIII.

ARTICULUS UNICUS.

Occasione amoris sponsæ erga sponsum, de beato Bernardo quæritur.

155. Beatus Bernardus is est, qui sponsæ rationem in ipso amore vel maximè collocavit. Si, inquit[1], *perfectè diligit, nupsit :* perfectè autem diligit, quæ et se diligi sensit : *diligens*, inquit[2], *sicut dilecta est.* Et illi quidem suspectum quodammodo est filii ad hæreditatem spectantis nomen : cæterùm nec sponsi appellatio minùs relativa est quàm parentis : sed sponsi ratio designat clariùs totam sponsæ possessionem in ipso sponso positam : quo respectu amor sponsi potior esse videtur quàm parentis, licet ambo idem sint; eo quòd in sponsi nomine ipsa amatæ personæ fruitio sit clarior.

156. Sanè auctor Bernardo multùm utitur : nec tamen unquam advertit illud; duas causas diligendi Dei à sancto esse positas : « primam, quia » nihil honestius : alteram, quia nihil fructuo» sius[3] : » quas quidem duas esse asserit causas, cur Deus *propter se* diligatur : ut ipsum, *propter se diligi*, in illo fructu, in illo commodo nostro clarè comprehendatur. Nec mirum : cùm illud à Deo requisitum, nihil aliud quàm Deus ipse sit : « *Præ» mium*, inquit[4], *ipse qui diligitur.* » Quæ nos (n. 4, in prop. nostrâ XXIII) quâ perspicuitate potuimus, exsecuti sumus.

157. Quin etiam Bernardus quærens quo *merito suo* Deus diligatur, nullo loco memorat excellentiam illam ab omni respectu ad nos absolutam. Sed *quo merito nostro*[5] : sic intelligit : « multùm » meruit de nobis qui et immeritis dedit seipsum » nobis : » ac paulo post : « Si Dei meritum quæ» ritur, cùm ipsum diligendi causa quæritur, illud » est præcipuum, quia ipse prior dilexit nos : » perspicuâ relatione ad eos quos dilexit.

1. *In Cant. Serm.* LXXXIII, *n.* 3. — 2. *Idem*, *n.* 5. — 3. *De dil. Deo*, *cap.* I, *n.* 1, *ubi sup.* - 4. *Idem*, *cap.* VII, *n.* 17. — 5. *Ibid.*, *cap.* I, *n.* 1.

158. Jam de commodo nostro dicturus hæc subdit[1] : « Habet præmium, sed id quod amatur : » ut etiam Deus in ipsâ commodi nostri ratione ideo in se dilectus intelligatur, quia nullum aliud præmium nostrum quàm ipse est.

159. Unde etiam illud[2] : « Non enim sine pre» mio diligitur Deus, etsi absque præmii intuitu » diligendus : » perspicue intelligitur de illo præmio, quod extra Deum quæreretur. Subdit : « Va» cua quippe charitas esse non potest, nec tamen » mercenaria est, quippe non quærit quæ sua » sunt. » Cur autem non quærit? *quia habet*, quia ipso amore jam possidet; *nec quærit quæ sua sunt, quia non desunt*[3].

160. Cætera jam clara sunt : « Amor ipse sibi » fructus : sibi præmium : amat ut amet[4] : » quippe qui in amore suo ipsum amatum complectatur totum, nec *à spe vires* sumit omnes, ut sæpe diximus : nullas, hæreticum, et concilio Tridentino palam contrarium.

161. Quod ergo Bernardus addit ad illud Davidis : « Confitemini Domino quoniam bonus : con» fitetur quidem, quia fortasse bonus est sibi, non » quia bonus est in se[5] : » conciliandum est cum eo quod vidimus : Deum diligi *propter seipsum* etiam ex nostro commodo, *quia nihil fructuosius*[6] : nec immeritò tamen vituperatur ille qui *Deum sibi bonum* tantùm cogitat, quique nihil *diligi nisi suum* : itaque Deus bonus nobis et bono et malo sensu sumi potest. Qui vult Deum sibi bonum ut det tantùm extranea à Deo, malus est : amor autem ex Bernardo semper est bonus; cùm ipse ut præmium diligitur Deus.

162. Unde illud existit præclarè ab eodem sancto ibidem pronuntiatum[7] : « Ipse (Christus) factus » est ut amaretur : ipse speratur amandus feliciùs, » ne in vacuum sit amatus. » En *in vacuum amatus nisi speraretur amandus feliciùs.* Unde sequitur : « Nec habet tamen quidquam (Deus) seipso » melius : se dedit in meritum, se servat in præ» mium. » Ac paulò post : « Bonus es, Domine, » animæ quærenti te; quid ergo invenienti? » Ergo illa anima optimo sensu vult Deum bonum esse sibi; quod *quædam anima* perversè et inordinatè vult : ea scilicet quæ *solum diligit suum*, et relicto communi bono, propria, id est creata et angusta bona, sibi à Deo dari petit. Atque hæc summâ ipsâ alibi explicata[8], nunc in pauciora constringimus, ut clarè intelligatur veram et genuinam charitatem, quæ Deum propter ipsum diligat, etiam ad relativa procedere, eo scilicet modo quo diximus.

QUÆSTIO XI.

De amore quarti et quinti gradûs : primus et secundus auctoris errores.

ARTICULUS PRIMUS.

Utriusque amoris definitio ex auctore.

163. Jam Scholâ penitus explicatâ, falsò imputatis ordine confutatis, nobis devenit res ad jugulum causæ, et ad duos amores, quarti nimirum et quinti gradûs, quibus totus de Doctrinâ Sanctorum liber nititur. Amor autem quarti gradûs, est amor charitatis sive *justificans*[1] : amor verò quinti gradûs, est amor perficiens sive purus, et perfecta charitas[2].

164. His positis auctoris definitionibus, prima nostra conclusio est : *Amor justificans est ille quem Schola definivit amorem Deo ut in se est adhærescentem, nullo respectu ad nos :* quoad illam specificam amandi rationem, ut diximus. Res per se clara, et ex dictis probata, ipsâque auctoris confessione concessa.

165. Secunda conclusio : Amor ille *purus est atque gratuitus :* ex terminis constat, cùm sit, ut vidimus, purâ Dei bonitate in se consideratâ fultus, atque eâ ratione à spe distinctus : unde :

166. Tertia conclusio : *Nihil illo amore superius invenitur in Scholâ :* quippe cùm in illo consistat pura et perfecta charitas : ex quo sequitur :

167. Quarta conclusio : *Amor ergo quinti gradûs, quem purum perfectumque auctor vocat, extra limites Scholæ est, nullâque theologorum auctoritate nititur.*

168. Quod autem nunc auctor addit, in eo esse quinti gradûs vim, ut amorem suî naturalem ac deliberatum excludat, postea considerabimus : interim annotamus nullum adductum nec adduci potuisse scholasticum auctorem, qui in eâ exclusione amoris naturalis ac deliberati, vim amoris puri ac perfecti collocaret. Ergo hæc sententia à Scholæ placitis penitus eliminanda est.

ARTICULUS II.

Dicta auctoris.

169. De amore illo quarti gradûs sive justificante hæc præsulis dicta sunt : primum : « Is amor » Deum quærit propter ipsum, eumque omni rei, » nullâ exceptione, anteponit[3] : » quo affectu in genere amoris nihil est sublimius.

170. Alterum dictum[4] : « Tunc (in eodem amoris » gradu) anima amat Deum et propter ipsum et » propter se : sed ita ut gloriam Dei præcipuè di» ligat, neque in eo propriam felicitatem quærat, » nisi ut est medium quod refert et subordinat fini » ultimo, qui est Dei gloria : » quo nihil sublimius Schola unquam agnovit : ergo quod suprà est, nempe amor quinti gradûs, iterum atque iterum est saltem supervacaneus, totique Scholæ incognitus. Jam ergo demonstramus quàm sit erroneus.

ARTICULUS III.

Primus auctoris error.

171. Est in Summâ doctrinæ[5] hujus erroris demonstratio, quam nunc in pauca contrahimus. Id habet quartus gradus D. Cameracensis in libro de Doctrinâ Sanctorum. « ut in eo Deus quæratur » propter ipsum, omnique rei anteponatur, excep» tione nullâ : quin etiam in eo gloria Dei præci» puè diligatur, ibique propria beatitudo non nisi » ut medium ad hunc ultimum finem, hoc est ad » Dei gloriam relatum, eique subordinatum requi» ratur » (n. 169, 170) : atqui quintus gradus,

1. *De dil. Deo, cap.* VII, *n.* 17. — 2. *Idem, n.* 17. — 3. *In Cant., Serm.* XVIII, *n.* 3. — 4. *Idem, Serm.* LXXXIII, *n.* 4. — 5. *Epist.* XI, *et de dil. Deo, cap.* XII, *n.* 34. — 6. *De dil. Deo, cap.* I, *n,* 1. — 7. *Idem, cap.* VIII, *n.* 22. — 8. *Préf. sur l'Instr. pastor., n.* 100.

1. *Max. des Saints, p.* 6. — 2. *Idem, p.* 10, 15. — 3. *Ibid., p.* 6. — 4. *Ibid., p.* 8, 9. — 5. Summa doct., *n.* 9.

qui amori puro tribuitur, nihil potest habere sublimius, nisi huic addas abdicationem propriæ beatitudinis, etiam ut refertur ad Deum, à quo nunc D. Cameracensis abhorret : ergo amor quinti gradûs non modò est evanidus et nullus, verùm etiam malus, perversus, erroneus. Hoc nostrum erat argumentum in Summâ doctrinæ : quàm autem clarum sit, D. Cameracensis prodet responsio.

ARTICULUS IV.

D. Cameracensis responsio, et secundus error.

172. Sic autem illa responsio se habet[1] : « Finem ultimum appeti potest vel habitu et implicitè, vel actu et formaliter. Ita, inquit, D. Thomas. » Subdit : « In quarto gradu subordinatio ad Dei gloriam plerumque fit habitu, confusè, et implicitè. » Ex quo concludit : « Sic duobus verbis doctoris Angelici, actu et habitu, solvitur objectio. »

ARTICULUS V.

Præsul imponit sancto Thomæ.

173. Minor his duobus verbis intelligi objectionem solutam; sanctus enim Thomas illud *referri habitu non actu*, tribuit peccanti *venialiter*[2], quod et auctor ipse recognoscit[3]. Atqui absurdum est et erroneum, nihil plus competere justo, quàm ut plerumque agat eo modo quo peccatum veniale committitur; sic enim inducitur error Lutheranus à sanctâ Synodo Tridentinâ proscriptus his verbis[4] : « Si quis in quolibet bono opere justum saltem venialiter peccare dixerit, anathema sit. »

174. Quin etiam auctor id addidit[5] : « Habitualem illam relationem occurrere etiam in actibus justorum, quibus peccant venialiter. Vide, inquit sanctum Thomam. » Clariùs : « Ipsos actus quibus quis venialiter peccat, habitu Deo esse subditos et subordinatos fini ultimo[6] : » quod est planè inauditum et erroneum. Non enim ipsum actum peccati venialis, sed peccantem tantùm habitu esse Deo subditum, sanctus Thomas docet. Peccata enim venialia *quæ habent inordinationem circa ea quæ sunt ad finem*, secundùm sanctum doctorem[7], *conservant* quidem *ordinem ad ultimum finem* in subjecto et *in actu humano* indefinitè sumpto; sed non in illo actu in quo est inordinatio. Si enim ipse actus, in quo est inordinatio et peccatum, esset habitu saltem subordinatus ultimo fini, esset quoque per se referibilis in Deum, possetque actu relatus in Deum, fieri meritorius; eo modo quo actus indifferentes, puta comestio, et alii hujusmodi relati ad Deum, fiunt meritorii : quod quidem de actu peccati venialis dicere, est absurdissimum et erroneum. Unde apertè repugnat rationi peccati actualis, ut sit ipso habitu Deo subordinatum. Non enim est ullo modo, ac ne habitu quidem Deo subordinatum, nisi fortè ut judici et ultori, id quod est per se malum atque peccatum. Falsa est etiam auctoris regula, et in Responsione ad Summam[8] et ubique inculcata; *quod Deo non est habitu subordinatum, esse mortale peccatum.* Si enim illud omne quod non est referibile in Deum esset mortale peccatum, nullum esset veniale peccatum, ut vidimus; non enim est referibile ad Deum : alioquin non esset per se et essentiâ suâ malum. Sic auctor exaggerat difficultatem, non solvit.

175. Quare aliam viam ineamus oportet, certumque esse debet viros sanctos piosque, plerumque agere ex motivo charitatis; ergo plerumque subordinare Dei gloriæ suam beatitudinem, nec tantùm habitu sed etiam actu aut saltem virtualiter, quod actui æquipollet. Id enim ex naturâ est justitiæ christianæ; quo nisi contendant justi omnes, non profectò Deum toto corde diligunt. Perfectis autem tribuimus, ut id faciant sæpius, intensiùs, ardentiùs. Ergo amor quinti statûs, quarti statûs amore solo gradu differt, haud ullâ aliâ re : quod etiam paulò post ex auctore statuemus : quin amor quarti statûs secundùm communem Scholæ notionem, totum quintum statum virtute comprehendit, ut dictum est (sup. art. I); sic ergo quidquid ultra excogitaveris inane figmentum est.

ARTICULUS VI.

Ex concessis ab auctore contra ipsum infertur, quòd omnis justus Deum anteponat sibi.

176. Neque id præsul diffitebitur; siquidem seipsum intelligat; quarto enim amori, id est justificanti tribuit, *ut reverâ licet non semper explicitè*, tamen *implicitè* Deum anteponat sibi[1]. Atqui hæc summa perfectionis est. Nihil enim ultra superest secundùm auctorem, quàm ut sese ille animi sensus prodat, *expediat*, *evolvat :* inerat ergo, etsi nondum evolutus. Neque fieri potest ut quis sit verè justus, nisi eo sensu polleat quo Deum anteponat sibi : seque ita referat ad Deum, ut se propter Deum, et Deum plus seipso diligat. Quod ergo gerit pectore, sæpe erumpat necesse est, et ex implicito fiat explicitum (Ex quæstione II, art. IX, n. 33).

177. Meritò ergo diximus, totâ istâ auctoris tractatione de communi notione charitatis, deque Deo sibi anteferendo, nihil aliud agi, quàm ut fucus fiat theologis : hæc enim ad justos omnes pertinent, non tantùm ad perfectos, de quibus quærimus : pessimèque merentur de amore quem laudant, qui referunt ad perfectos id quod omnes pii præstare teneantur. Quem statum dum exsuperare conantur quinto illo amoris gradu, id profectò agunt, ut perfectionem in falso et inani ponant : nempe in amovendo studio beatitudinis, ut etiam sequentia clariùs prodent. Interim statuimus amorem quinti gradûs, et ab eo quarti discrimen ex auctoris quoque decretis malè et erroneè esse assignatum : quod erat demonstrandum.

ARTICULUS VII.

Quod amor quinti gradûs sive purus ab auctore dicatur inaccessus plerisque justorum.

178. Eâ de re verba auctoris perspicua in trium episcoporum Declaratione transcripta sunt. Horum hæc summa est[2] : « amorem quarti gradûs, justificantem scilicet, nec tamen perfectum aut gratuitum ac purum, multos facere sanctos : ple-

1. *Resp. ad* Summa doct., *p.* 48, 49. — 2. 1. 2, *q.* 88, *a.* I, *resp. ad* 2. — 3. *Resp. ad* Summa, *p.* 50. — 4. *Sess.* VI, *can.* 25. — 5. *Resp. ad* Summa, *p.* 50. — 6. *Idem*, *p.* 62. — 7. 1. 2, *q.* 88, *c. et ad* 2. — 8. *Resp. ad* Summa, *p.* 63.

1. *Max. des Saints*, *p.* 9, 18. — 2. *Idem*, *p.* 34, 35, 261.

» rasque sanctas animas nunquam in hâc vitâ » pervenire ad amorem ab omni proprio commodo » absolutum : inanem operam futuram si illis ali- » quis amor sublimior proponatur, cùm ad eum » pervenire non possint; destituti quippe ad eum » assequendum interiori lumine et gratiæ attractu : » itaque nec illis amorem sublimiorem proponen- » dum; quod si fieret, durum, et perturbationi ac » scandalo foret obnoxium : quo etiam factum sit, » ut antiqui pastores ac sancti hunc amorem quinti » gradûs per quamdam œconomiam silentio pre- » merent, nec justorum vulgo proponerent; sed » tantùm exercitia amoris mercenarii. » Hæc auctor in libello de Doctrinâ Sanctorum perspicuis verbis.

179. Nunc autem hæc omni arte eludere nititur[1]; sed perperam. Summa responsorum ejus : 1. Vocari omnes justos ad perfectionem amoris, vocatione generali non speciali semper. 2. Non omnes christianos ad eumdem vocari perfectionis gradum. 3. Id quod reticeri vult plerisque sanctorum, non esse purum amorem, sed aliquod ejus exercitium; nempe contemplationis usum. 4. Cùm amorem quinti gradûs reticeri vult sanctis, non id unquam intelligi de sanctis canonizatis, sive, ut exprobrat Meldensis, de sanctis singulari titulo consecratis. 5. Neque quæstionem esse de dogmate puri amoris speculativè sumpto, sed tantùm de ejus praxi non indicendâ vulgaribus justis. 6. Hujus generis arcana à Gregorio Nazianzeno, Chrysostomo, Cassiano, cæterisque admitti.

180. Sed hæc mera sunt ludibria. Ad primum enim et secundum dicimus, quidquid sit de illâ vocatione speciali, de quâ nunc non agitur, id tamen esse de fide, non posse deesse lumen interius aut gratiæ attractum, ad perfectè exequendum præceptum puri amoris; quod nihil est aliud quàm præceptum charitatis.

181. Ad tertium : id quod reticeri vult auctor, *est amor perfectè à commodo absolutus*[2] *:* hic ille est amor inaccessus sanctis, ac si proponeretur, perturbationi ac scandalo futurus, durusque omnino videretur : hæc, inquam, de ipso amore dicuntur, non autem de quodam orationis exercitio, ut cavillatur præsul.

182. Ad quartum, de sanctis canonizatis, sive singulari titulo sanctorum vocabulo appellatis : sanè ita intellexeram, eo quòd more vulgari sancti absolutè appellati eos sanctos indicare soleant : sed hæc nihil moror : satis enim est ad errorem, plerasque sanctas animas, ac sanctos quocumque modo eximios, puro amore audito, scandalizari, conturbari tanquam de re durâ et inaccessâ.

183. Ad quintum : certissimum est ab auctore vetari, « ne de illo purissimo quinti gradûs amore » verba fiant, nisi Deo priùs instigante[3]. » Illud enim ipsum est quod à fidelium vulgo, deficiente *interno lumine*, non intelligatur[4] : quos proinde ad illum amorem purum atque gratuitum adhortari nec directores debeant, sed rem Deo integram relinquere, quod est absurdissimum et erroneum : quippe ex quo consequatur, nec præceptum charitatis ad vivum explicari, aut puram dilectionem suaderi oportere.

1. *Rép. à la Décl.*, *p.* 107, 109, 110, 111, 112, 113. — 2. *Max. des Saints*, *p.* 34. — 3. *Idem*, *p.* 35. — 4. *Rép. à la Décl.*, *p.* 112. *Préf. sur l'Inst. past.*, *n.* 60 *et* 66.

184. Ad sextum : de sanctis, hæc velut quædam arcana docentibus, alibi responsum est[1]; clarèque demonstratum, neque Gregorium Nazianzenum, neque Chrysostomum arcana sed ardua et excelsa dixisse : neque Cassianum, aut Gersonem, aut quoscumque alios reposuisse inter arcana, puri amoris intelligentiam. Atque ita solutæ sunt cavillationes omnes, errorque auctoris in manifesto est.

ARTICULUS VIII.

Conclusio : de toto libro ab ipsis initiis sponte collapso.

185. Jam ut ab ipsis initiis ipsum libri scopum confutatum ostendam, sit illud à D. Cameracensi concessum[2], « puriorem dilectionem quinti statûs » nihil esse supra ipsam charitatem cuicumque » justo communem : verumque esse id tantùm, » charitatis actus, servatâ semper suâ specie, fre- » quentiores esse ac intensiores in perfectis quàm » in imperfectis : » quo posito frustra quæritur amor ille quinti gradûs conturbaturus sanctos, iisque reticendus. Neque enim ulla est pia anima, nedum sanctus aliquis, qui « communem justis » omnibus charitatem, ejusque frequentiores in- » tensioresque actus » refugiat, et *ut duros* horreat. Ergo amor ille quinti gradûs, quo totus liber collimat, evanidus, nullus, imò merum amoris spectrum et ludibrium est.

ARTICULUS IX.

Summa errorum qui in hac quæstione demonstrantur.

186. Adde amorem illum quinti gradûs non modò esse vanum, sed etiam noxium et erroneum, quatuor scilicet erroribus demonstratis.

1. Error de abdicando beatitudinis studio (n. 165).

2. De puro amore à sanctorum oculis amovendo (n. 171 et seq.).

3. De amore charitatis justificantis, ad Deum habitu tantùm et non actu referendo (n. 166).

4. De naturâ peccati venialis, deque ipso ejus actu referibili ad Deum, ad eumque habitualiter ordinato.

QUÆSTIO DUODECIMA BIPARTITA.

De locis Exodi XXXII, *32 : et Rom.* IX, *3 : ac de suppositionibus impossibilibus.*

187. Rursus nobis res redit ad locos Mosis et Pauli, et ad suppositiones illas impossibiles toties explicatas; sed quia omni auctoritate destitutus præsul in ratiociniis inde deductis omne præsidium collocat, videamus primùm quid ex his per novam sophisticen inferat, quidve reponamus : deinde, qui et quanti ex ejus doctrinâ errores eruantur.

PRIMA PARS QUÆSTIONIS :

Quâ auctoris argumenta referuntur et confutantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Tria absurda mihi imputata.

188. PRÆSUL omnibus paginis me accusat, quòd suppositiones illas impossibiles asserens, in tria vel

1. *Myst. in tut.*, *n.* 146, *et seq.* — 2. *Resp. ad* Summa, *p.* 6.

maximè absurda me conjecerim[1] : primum, quòd ille actus Mosis et Pauli contra rationem esset, cùm nulli actui rationali beatitudinis motivum deesse posse decreverim, cui tamen illi renuntiaverint : unde sit consequens, eorum actus nihil aliud esse quàm pios excessus, sive amatorias amentias omni ratione destitutas[2].

189. Alterum absurdum sive incommodum; quòd ego Deo adimam libertatem creandi naturas rationales sine ullo respectu ad vitam æternam : quæ tamen eum sine ullo hujus beatitudinis motivo diligerent.

190. Tertium, quòd actus illos faciam mendaces, impios, et hypocriticos[3], eo quòd per restrictionem mentalem reservarent beatitudinem quam immolare velle videbantur. Quod postremum argumentum toties tamque prolixè urget ac inculcat, ut in eo vim maximam collocasse videatur.

191. Quo etiam loco duo quærit[4]. Primum : « num Deus omnipotens potuerit formare creatu- » ras intelligentes, quibus nec suî visionem nec » vitam aut beatitudinem æternam indulsisset; sive, » an beata et æterna vita creaturæ intelligenti in » rigore et ad summos juris apices debeatur. Alte- » rum : annon illa natura ad Deum diligendum te- » neretur? an Deus sua in illam jura perdiderit? » annon homo, quem Deus eâ lege creaverit ut ejus » animam statim atque exiret ex corpore, redigeret » ad nihilum, etsi esset ejus rei conscius, tamen » ad Deum supremo amore etiam inter suprema » suspiria diligendum se sentiret obnoxium? » Ibi fingit me ad extremas deductum angustias mirum in modum torquere me, ut ab illis me difficultatibus expediam.

192. Quærit denique annon mea me pungat conscientia, miras illas à me quoque recognitas traditiones in deliris actibus reponentem, nullo sensu, nullâ theologiæ regula.

193. Hæc igitur omnibus scriptis inculcat : hæc fictus Lovaniensis tanquam palmaria omnibus paginis urget[5] : hæc epistolæ ad illust. Archiepiscopum Parisiensem mille modis versant, tantâ dicendi arte, ut dialecticis laqueis propemodum irretitus videar; quæ tamen tam vana sunt, ut uno velut ictu concidant.

ARTICULUS II.

Unâ quæstiunculâ res tota dirimitur, Augustino et Chrysostomo testibus.

194. Ego tot nova, tam in hâc quæstione hactenus inaudita à me quærenti unam propono quæstiunculam : An Moses dicens : *Aut dimitte, aut dele me de libro vitæ*, si de vitâ æternâ intelligendus venit, putaverit se reverà de libro vitæ æternæ esse delendum? Idem quæro de Pauli anathemate; an reverà tunc crederet se esse anathema futurum? absit. Nam et Moyses et Paulus impiè errarent, impia crederent, si sentirent se innocuos aliorum salvandorum gratiâ de libro vitæ æternæ delendos, aut anathema sive maledictum futuros. Non id ergo credebant : imò se salvos ac beatos futuros esse sentiebant.

195. Sanè Augustinus in illud[6], *Dele me* : « Se- » curus hoc dixit, ut in consequentibus ratiocina- » tio concludatur, ut, quia Deus Moysem non » deleret de libro suo, populo peccatum illud » remitteret. » Rursus alio loco[1] : « Cùm Deus » minaretur sacrilego populo, pia Moysi viscera » tremuerunt : opposuit se pro illis iracundiæ Dei : » Domine, inquit, si dimittis ei peccatum, dimitte : » sin autem, dele me de libro quem scripsisti. » Quàm paternis maternisque visceribus, quàm » securus hoc dixit attendens justitiam et miseri- » cordiam Dei : ut quia justus est non perderet » justum quia misericors est ignosceret peccato- » ribus. »

196. En quàm securus Moyses se de libro vitæ æternæ delendum offerret : an propterea per restrictiones mentales illudebat Deo? an Paulus nesciebat se non propterea futurum anathema, aut Dei justi sententiâ à Christo separandum propter impios? an Deum existimabat injustum fore sibi, ut Judæos lucrifaceret, nec saltem illud suum cogitabat : *Non enim injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri*[2]? Planè ex Augustino respondebimus : *Securus hoc dixit* : neque eo secius veram Deo et proximo charitatem exhibebat.

197. Hinc etiam illud à Chrysostomo inculcatum : id Paulum pro Judæis obtulisse Deo eâ conditione, *si fieri posset* : unde etiam, eodem teste Chrysostomo[3], supponebat Paulus « id quidem » futurum non esse ut fieret ipse anathema. » Idem Chrysostomus, cùm Paulum dixisse memoraret, non se ab Angelis aliisque potestatibus separandum à Christo, disertè hæc addidit[4] : « Neque » hæc dicebat Paulus, quod Angeli ipsi, vel reli- » quæ potestates id tentare vellent : absit : sed ut » amoris excessum ostenderet. » En excessus, sed is pius quem in me toties reprehendit auctor : sed quod est palmarium intelligebat Paulus, et id fieri non posse quod Deo offerebat, et tamen Deo sincere nullâ restrictione mentali offerri potuisse : per quæ omnia objecta clarè soluta sunt.

ARTICULUS III.

Hujus rei consecutiones.

198. Dices : Fortè sciebant illud quidem esse impossibile : sed non id cogitabant. Ego verò rursus quæro : Quid ergo cogitabant? Deum injustum sibi futurum? an verò ne illud quidem, justusne an injustus futurus esset Deus, possibile id esset an impossibile? cæco ergo impetu ferebantur, neque id verè volebant quod si cogitarent velle non possent.

199. Quare perspicuum est eos omnino intellexisse quid dicerent : intellexisse, inquam, non nisi ex conditione se agere : apertè quidem Moses : *aut dimitte, aut dele* : neque aliter Paulus intelligi potest, in eoque erat vis, quod pro amore Dei et pro populi salute, non modo incredibilia, sed etiam impossibilia tentare velle viderentur.

200. Planè eo ritu quo Paulus *anathema* dicebat angelum, si è cœlo descenderet, mendacia locuturus : quod quidem non dicebat tanquam id impossibile nesciret aut non cogitaret, sed ostensurus fidem, si dari posset occasio, etiam impossibilium

1. *Oppos.*, p. 14, 15. — 2. *Idem.* — 3. *Ibid.*, p. 17, 24, 25. — 4. *Ibid.*, p. 14, 15. — 5. *Lett. d'un théol. de Louv.*, 21 *jusqu'à* 36. — 6. *Q. in Exod.*, q. 147, *ubi sup.*

1. *Serm.* LXXXVIII, *de verbis Ev.*, n. 24, *tom.* V, *col.* 482. — 2. *Heb.*, VI. 10. — 3. *Hom.* XVI *in Epist. ad Rom. ubi sup.* — 4. *Idem*, XVII.

esse victricem : quod erat maximum ad commendationem fidei. Neque minoris erat aliud impossibile ad commendationem charitatis, neque aliter cogitabat se anathema futurum quàm angelum falsa dicentem.

201. Quod ergo præsul ait[1] : « Si Paulus et » Moyses sentiebant, non modò certum sibi ma» nere suam beatitudinem, sed etiam ex tanto » charitatis actu quo eam abdicabant, futuram tu» tiorem, eorum actus nihil habebant serium : » Quod, inquam, illud ait, quod assiduè et ad nauseam infarcit, ineptum est. Utcumque enim se res habet, certè et ex rei veritate et ex Patrum testimonio Paulus et Moses *securi agebant* securi loquebantur : per te ergo nihil agebant serium : tibique ad *pios excessus*, ad *amatorias amentias*, ad *restrictiones mentales* æquè recurrendum.

202. Nos autem facilè respondemus hæc Mosis et Pauli fuisse seria : sed dicta per hyperbolen ex vehementiâ affectûs : nec nisi imperitè pios excessus sanctis quoque denegari posse credimus, Paulo ipso attestante : *Sive mente excedimus, Deo :* et Davide canente : *Ego dixi in excessu meo.* De quibus et de amatoriis amentiis alibi quoque diximus, et per hæc patet solutio ad tertium (n. 190).

ARTICULUS IV.

Quæstiones auctoris præciduntur, ab iisque deducta (n. 191.) duo prima objecta solvuntur.

203. Veniamus ad illas quæstiones, in quibus auctor omne præsidium ponit : de statu puræ naturæ, deque homine condito sine ullo respectu ad visionem beatificam, aut animâ creatâ sub eâ conditione, ut unà cum corpore extingueretur : annon ergo illi homines, annon illi anima inter extrema suspiria supremum amorem deberent Deo? Quid quod Deus mercedem illam æternam debet nemini, nisi ex sponsione ac promissis gratuitis et voluntariis. Deus ergo absolutè posset etiam sanctissimis denegare visionem suî ac mercedem æternam : verumque illud est, non impossibile humanæ mentis objectum nec absurdum abdicari, si Deus voluisset, eam beatitudinem quâ Deo ita volente carere possimus. Hæc igitur sunt quibus jam niti christianos oporteat supremi amoris actum exercituros. Addere potuisset et illud à quibusdam positum, nempe Deum ex supremo dominio posse addicere æternis suppliciis animas etiam immerentes, etiam sanctas; nec minùs interea ad Deum diligendum obligatas.

204. Sed hæc inutilia ad nostrum institutum, non nisi ad amovendum ex oculis veram quæstionem inducuntur. Non enim profectò Moses, non Paulus, aut ad puræ naturæ statum, aut ad animæ interitum animos retorquebant. Augustinus et Chrysostomus illas supremi dominii ferrea jura nesciebant : respiciebant ad statum à Deo revelatum in quo sumus : ad illam ordinatissimam Dei sapientiam, quâ, teste Salomone[2], punire insontes exterum à suâ virtute esse judicat : eâ re Moyses et Paulus sciebant se esse securos : sciebant impossibile esse quod Deo offerebant : ea vel per pios excessus, vel per alias quascumque volueris sermonis figuras, bono certè animo, sed quod negari non potest, securo et tuto loquebantur. Non ergo quærendum, quid in statu metaphysico si fortè constituti agere teneremur; sed quid nunc à Deo, Christo revelante, rebus ut sunt stantibus, agere jubeamur. Per quæ patet solutio ad secundum argumentum, et ad ei connexas quæstiones propositas (n. 180, 181).

205. Neque propterea admittimus illam de animâ interiturâ rationem. Animas quidem scimus, ut et angelos, esse spiritus naturâ immortales, et ad ejus imaginem à Deo conditos : Pomponatium et alios aliter disserentes impios dicimus : tam innatum esse animæ rationali æternùm vivere, quàm soli splendescere, igni calefacere : neque propterea de restringendâ Dei absolutâ potentiâ cogitamus, sed potentiæ illius ordinatæ, quam Schola omnis agnoscit, affectis à Deo revelatis appliciti, cætera inutilia ad metaphysicos ablegamus, et puri amoris usibus inservire, aut ad eum finem hactenus à quoquam allata esse negamus.

206. Nec magis ad rem facit, quod auctor dissertissimus, sed ad vana conversus, de Socrate aliisque copiosissimè philosophatur[1] : qui cùm nec de Dei visione cogitarent, et de animæ quoque immortalitate dubitarent, ultro tamen et virtutem quærerent, et pro patriâ aliisque motivis ultro mortem oppeterent, nullo tum beatitudinis sive supernaturalis, sive etiam naturalis objecto; omnino enim omnibus paginis beatitudinem quærunt, cujus gratiâ etiam Epicurus omnia se agere et docere profitebatur. Nec si æternam beatitudinem nesciebant, ideo est consectaneum Paulo et Moysi omissam eam esse cujus securi viverent, ut diximus, per quæ objectionem quoque primam solvimus (sup. n. 180) : atque ita, inverso licet ordine, tres objectiones quibus tota difficultas constabat exsolvimus, ex uno principio deductâ doctrinâ.

ARTICULUS V.

De falsis quibusdam auctoris suppositionibus per antecedentia dissolutis : deque absolutâ abstractione à beatitudine penitus impossibili.

207. In responsione ad Summam[2], pro certo supponit auctor, « Deum posse diligi absque mo» tivo beatitudinis; imò, eo amputato, perfectissi» mam amandi rationem vigere : negando itaque, » ut Meldensis affectat, ullum actum ratione præ» ditum elici posse abstractione motivi beatitudinis » factâ, futurum omnino esse, ut quod magis Deo » dignum est in cultu interiore resecetur : » nempe ille actus motivo beatitudinis vacuus. Hunc ergo vel maximum errorem errat adversùs unanimem patrum ac doctorum, ipsiusque adeo Scripturæ sacræ sententiam, hoc unico fundamento fretus; quod in illis desideriis Mosis et Pauli ex conditione impossibili editis, ille à motivo beatitudinis vacuus reperiatur actus, quod est ipsis terminis evidentissimè falsissimum : essent quippe beatissimi secundùm Augustinum « qui et haberent quod » vellent, et nihil vellent malè[3]. » Jam quicumque optat, idem beatus esse vult dum vult optato frui; quod est beatum esse velle. Non potest autem quis invitus esse felix; esset enim simul et felix, qui

1. *Oppos.*, *p.* 22. — 2. *Sap.* XII. 15.

1. *IIIe Lettr. à M. de Paris*, *p.* 5 *jusqu'à* 12. — 2. *Resp. ad* Summa *doct.*, *p.* 10, 14. — 3. *De Beat. Vitâ*, *n.* 10; *t.* I, *col.* 302. *De Trinit.*, *lib.* XIII, *cap.* V, *n.* 8; *t.* VIII, *col.* 932.

optato potiretur, et infelix, qui optato frui nollet; quæ quidem Augustino[1], non sunt dogmata, sed portenta. Ergo absurdissimum est, à quovis desiderio secludere votum beatitudinis. Nec potest quis cum Paulo dicere, *Optabam anathema esse*, nisi quâdam propositâ beatitudine, quæ optatum consecutura esset, si impleri posset.

208. Quòd autem videtur summam et in omni genere beatitudinem addicare, haud minùs falsum. Eo enim ipso quod cum actum edit Paulus, planè significat se rem optatissimum offerre pro Judæis : ergo illud ipsum conjungi cum Christo, quo se certo modo privari volebat, Paulo erat optatissimum, nec optare cessabat. Cùm enim dicebat illud, *vellem si fieri posset*, absolutè nolebat illud quod fieri non posse nisi et ipse sentiret, profectò desiperet, ut suprà dictum est (n. 185) : ergo in illo, *Optabam anathema esse à Christo*, Christi desiderium inerat vel maximum; nec immeritò Chrysostomus illud *Optabam*, ex Christi vehementissimo desiderio ortum esse decernit[2], ut mox videbitur.

209. Quanti autem meriti esset ille actus diceremus, nisi alibi explicatum esset[3]. Quod autem negamus et sæpe negavimus, illum actum in se perfectiorem esse quàm alios charitatis actus, absque illis conditionibus impossibilibus editos, ex ipso etiam auctore mox constitit (N. 163 et seq.).

210. Quare, quod auctor asserit[4], « torrentem » theologorum nondum credidisse tam perfectum » esse mercedis desiderium, ac illud optatum de » anathemate pro fratribus, » vanum est. Actus enim ille ferventissimæ charitatis, quod quis cum Paulo ita vult esse cum Christo, ut illam beatitudinem ad Dei gloriam referat, tam ex rei veritate, quàm ex concessione auctoris, totum illud comprehendit, quo sancta anima Deum anteponat sibi, nulla licet adsit conditio impossibilis. Ergo illi actui Christi potiundi vel maximè studioso tota vis amoris inest : neque ex appositâ conditione impossibili aliud quidquam acquiritur, quàm ut id quod inerat clariùs evolvatur : quod ipso auctore teste non est necessarium[5] (N. 169, 176).

211. Neque unquam diximus id quod nobis D. Cameracensis imponit, ita posse abstrahi amorem beatitudinis, ut non ejus virtute et impulsu agamus, ut suprà diximus (N. 33, 176).

212. Neque item verum est id quod imputatur nobis, *si desit beatitudo Deum suâ amabilitate cariturum*[6]. Fatemur enim Deum suâ perfectione esse amabilem, idque centies inculcavimus : addimus autem Dei perfectionem summam non plenè intelligi, aut etiam cogitari posse, secluso eo quòd Deus sit benevolus, quòd sit beneficus, quòd sit beatificus : quod ab omnibus æquè asseri, neque ab ipso auctore tametsi id obscuraverit, absolutè negari potuisse, sæpe constitit.

213. Itaque à beatitudinis studio ita voluntas abstrahit, ut intellectus à primis principiis, cùm tamen nulla conclusio nisi eorum virtute et influxu elici possit.

1. *De Beat. Vild, n.* 10, *t.* I, *col.* 302. *De Trinit., lib.* XIII, *cap.* VIII, *n.* 11, *col.* 935. — 2. *Hom.* XVI *in Ep. ad Rom. Homil.* IV *in Ep. ad Philipp. Préf. sur l'Inst. past., n.* 150. — 3. *Myst. in tuto*, *n.* 191 *et seq.* — 4. *Opp.*, *p.* 23, 24. — 5. *Max. des Saints, p.* 9, 18. — 6. *Resp. ad* Summa, *p.* 16, 25, 45.

ARTICULUS VI.

Ex modis impossibilia supponendi antecedentia demonstrantur.

214. Diversimodè sanctis evenit illud, *non sciebat quid diceret*, quod contingit Petro[1] : cum viâs Christi gloriâ præposterè delectatus exclamaret amens : *Bonum est nos hìc esse.* Quibusdam verò contrario modo evenit, ut visâ Christi gloriâ plus nimio delectari vereri videantur : sic autem amorem suum enuntiant : Utinam divinis oculis aliquid suffurari possim ut intelligar amare gratìs, ac nullâ mercedis spe. Quod quidem invenitur in quorumdam sanctorum visis atque scriptis. Sed illud ad litteram sumi vetat pietas. Quid enim : ut amori tuo morem geras, vis Deum cæcutire, ac divinæ scientiæ lumen extingui? absit ut quisquam ex animo hoc dicat. Quid autem est illud, ut gratis amare intelligar? à quo intelligare? nisi nempe absurda comminiscare, nesciet Deus te amarè purè: ergo ut intelligas te purè amare, hoc voves? an illud est amici, ut ipse amore suo delectetur, velle, ut eo non delectetur Deus? velle, ut Deus sit lapis, ut summi amoris apud animum tuum laudem feras? iterum atque iterum, absit. Quid ergo? velit, nolit auctor, amatoriæ insaniæ, pii excessus, impii futuri si ex absoluto consensu proferrentur; neque aliud occurrit quàm illud Marci : *Non sciebat quid diceret.*

215. Jam ad illud Paulinum sensu Chrysostomi intellectum[2] : *Optabam anathema esse à Christo :* ab eo dicto si tollas illud, *si fieri posset*, nec sentiat Paulus non esse possibile, nempe illud consequetur, ut Paulus voluerit Deum esse injustum, et pro impiis à Christo separare sanctos (n. 187, 188). Quid ergo illud est nisi pia *hyperbole*, pius excessus : non ex ignoratione, sed ex affectûs vehementiâ? Non ergo ei aptaverim illud : *Non sciebat quid diceret :* sicut nec cùm diceret. *Si ego aut Angelus de cœlo aliud evangelizaverit, anathema sit.* Sed omnino id agebat ut ostenderet amorem suum tantum esse, ut vim omnem humani sermonis exsuperet : quod quidem Sylvius exponit his verbis[3] : « Tam ardenter cupio (salutem Ju- » dæorum), ut aliter exprimere non possim quàm » dicendo, Optabam, etc. »

216. Quid si quis diceret : Utinam id fieri posset? quid? nempe ut Deus esset injustus, neque id *vellet quod vult?* absit hoc à Paulo, nec dignum apostolicâ majestate : more Christi dicas : *Pater, si possibile est, si vis;* non autem, vellem ut velles : vellem, ut possibile esset. Dicant tamen quibus inest tantus mentis excessus : intentionem laudavero exprimentis ut potest etiam per hyperbolen, quàm Dei gloriam anteponat suæ; verùm et illud adscribam : *Non sciebat quid diceret.*

ARTICULUS VII.

De modo enuntiandi auctoris ipsius.

217. Quid illud auctoris[4] : « Jam non amatur » Deus, neque propter meritum, neque propter » perfectionem, neque propter beatitudinem in » amando conceptam : tantumdem amaretur,

1. *Marc.*, IX, 5. — 2. *Hom.* XVI *in Rom. ubi sup.* — 3. *In* 2, 2. *q.* 26, *ad* 2. — 4. *Max. des Saints, p.* 10, 11.

» etiamsi per impossibile se amari nesciret, ac » vellet infelices in æternum facere qui eum ama- » rent. » Alibi[1] : « Nec Dei beatifici visio ullâ re » amorem auget. »

ARTICULUS VIII.

An Deus reverâ tantumdem amaretur, si se amari nesciret.

218. Duplex impossibile : primum, *tantumdem amaretur, ac si per impossibile se amari nesciret :* in rigore falsum et impium. Hoc est enim dicere ; cognitione quâlibet beneficiorum Dei, quantumvis maximorum, non potest efficere Deus ut magis diligatur. Vacat ergo illud Christi : *Magìs diligit, cui plura donata sunt : cui autem minùs, minùs diligit :* contra expressa Christi verba, ut dictum est (n. 4, prop. XX, XXI) : neque ad ullum rectum sensum redigi potest, nisi per hyperbolen ac pium excessum, ut vidimus (n. 205, 206, 214, etc.).

ARTICULUS IX.

An verum sit illud : non auget amorem Dei beatifici visio, n. 217.

219. Insana propositio, si sancto Augustino credimus, ut visione suî nihil lucretur Deus, ut tanta pulchritudo nec visa magis placeat, magìs amorem accendat. Verba Augustini sunt[2] : « Nimis insi- » pienter dicitur, tantùm amari Deum antequam » videatur, quantùm amabitur cùm videbitur. » Sequeretur enim in ipsâ patriâ nec Deo viso majorem futuram esse justitiam ; quod est erroneum : unde idem Augustinus[3] : « Porrò si in hâc vitâ, » nemine dubitante, quantò ampliùs diligimus » Deum, tantò sumus utique justiores, quis dubi- » tet piam veramque justitiam cùm fuerit dilectio » perfecta tum perfici ? » Item de Doctrinâ christianâ[4] : « Si credendo diligimus quod non vide- » mus, quantò magìs cùm videre cœperimus ? » Quam veritatem habes centum in locis, præsertim verò libro de Spiritu et Litterâ[5], luculentissimè demonstratam.

220. Quod si fieri non potest quin visio Dei firmet ac perficiat charitatem, proportione factâ desiderii vis idem aget, cùm ipsum desiderium charitati vertat. Rectè enim Augustinus[6] : « Appetitus » quo inhiatur rei cognoscendæ, fit amor cognitæ. » Quare promissum videndi Dei æquè suo modo incitabit charitatem ac ipsa visio : nec fieri potest quin magis ametur summa pulchritudo cùm se videndam offert, quàm si non offerret. Alioqui potiri aut non potiri Deo, imperfectam habere an perfectam justitiam, pro re indifferenti haberetur ; quo nihil est Deo indignius.

221. Quarè cùm aliqui sanctorum negant plus amari Deum beantem animas quàm non beantem ; de charitate dixerunt, quoad essentiam ac substantiam actûs ; quod est verissimum : neque enim charitas patriæ ac viæ substantiâ differunt, dicente apostolo : *charitas non excidit :* quin autem charitas ex visione Dei sit perfectior, purior, firmior charitate ex fide conceptâ atque ænigmatis obvolutâ, dubitare dementis est.

1. *Max. des Saints*, p. 28. — 2. *Ad Bonif. contra Ep. Pelag.*, *lib.* III, *cap.* VII, *n.* 21 ; *t.* X, *col.* 461. — 3. *Idem*, *cap.* VII, *n.* 21 ; *tom.* X, *col.* 461. — 4. *De Doct. chr.*, *lib.* I, *cap.* XXXVIII, *n.* 42 ; *tom.* III, *col.* 18. — 5. *Cap.* XXXXVI, *n.* 64 ; *tom.* X, *col.* 122. — 6. *De Trin.*, *lib.* IX, *cap. ult.*, *n.* 18 ; *tom.* VIII, *col.* 888.

222. Falsum ergo est id quod concludit auctor[1] ex suppositionibus impossibilibus, « separari posse » motivum Dei remuneratoris sive beatifici, à Deo » perseveranter dilecto, licet res separari non pos- » sint : » nullus enim sanctorum id dixit ; imò ex illorum auctoritate docuimus illa motiva Dei, ut est perfectus et ut est beneficus ac beatificus, non esse separata quæ per se subordinata, quæ conjuncta sint, quæ in unum coalescant (Ex n. 4. prop. XXVI, XXX, XXXI. Item ex n. 82, 84, 86, etc.).

ARTICULUS X.

An in istis tantus sit labor, quantum auctor fingit.

223. Quare quod ait auctor[2], me multùm laborare in exsolvendis objectionibus quas ex impossibili ducit, fallitur. Nullo enim labore respondeo, voluntatem abdicandæ æternæ conjunctionis cum Deo, ipsiusque adeo æternæ beatitudinis, *si Deus vellet ac possibile esset ;* cùm sit conditionata, facilè conciliari cum absolutâ et inseparabili suique securissimâ voluntate salutis æternæ : quo tota difficultas nullo labore solvitur.

224. Non ergo me pungit conscientia, ut ibidem fingit auctor, quasi actus Paulo et Moysi à quibusdam Patribus attributos nullius sensûs esse, et ab omni regulâ alienos dixerim : non enim unquam hoc dixi : imò verò ostendi securitatem illam (quâ, utpote irrationabili, meam conscientiam stimulari et gravari sensit auctor) et ex rei veritate, et ex sanctis Augustino et Chrysostomo esse deductam.

225. Nec ullius laboris est, explicare meritum horum actuum, eo quòd tantus sit amor, ut et possibilia complectatur, nempe voluntatem assequendæ in Deo beatitudinis, et super impossibilia eniti videatur, ut dictum est (n. 215).

226. Quin etiam mea me conscientia gravissimè pungeret, si fingerem Moysen et Paulum non fuisse securos, cùm hos actus ederent ; quod auctor de illis indignissimè et contumeliosissimè affirmavit, ut diximus (n. 201).

ALTERA PARS QUÆSTIONIS.

Adversùs auctoris errores in primâ parte explicatos.

ARTICULUS XI.

Primus error : de actibus separatis à motivo beatitudinis : sancti Augustini decreta seu principia quatuor.

227. SUBMOTIS igitur vanis quæstionibus de purâ naturâ, deque animæ mortalitate, et aliis ejusmodi, quæ diverticulo tantùm, et rebus involvendis institutæ erant, hi errores auctoris ad purum eliquantur. Primus error : actus rationales à beatitudinis studio absolutos, esse admittendos ut perfectissimos : immeritò me reprehensum, quòd eos actus scilicet à beatitudinis studio penitus absolutos esse posse negaverim : iis enim recisis, recidi pariter quod in Dei cultu est optimum : nec posse negari sanctos sine ullo motivo beatitudinis agere potuisse, cùm etiam philosophi, aliique apud paganos, sine illo motivo, ultro pro patriâ aliisque rebus mortem oppetierint.

228. Huic autem errori variis modis expresso,

1. *Max. des Saints*, p. 28. — 2. *Oppos.*, p. 19.

opposuimus n. 4, propos. I, II, et sequentes ad VII, totamque quæstionem secundam, et Augustinum millies, cujus hæc sunt certa decreta[1] : 1. non posse indifferenter haberi beatitudinem : « quo» modo enim est beata vita quam non amat bea» tus? aut quomodo amatur quod utrum vigeat an » pereat indifferenter accipitur? 2. Nisi fortè vir» tutes, quas propter ipsam beatitudinem sic ama» mus, persuadere nobis audent, ut ipsam beatitu» dinem non amemus. Quod si faciunt, etiam ipsas » utique amare desistimus, quando illam propter » quam solam istas amavimus non amavimus. » 3. et aliorum radix : « Quomodo erit vera tam » illa perspecta, tam examinata, tam eliquata, » tam certa sententia; beatos esse omnes homines » velle : » ac paulò post : « Si volunt, ut veritas » clamat, ut natura compellit, cui summè bonus » et immutabiliter beatus creator indidit hoc. » Ex quo tria existunt : primum, non esse virtutem, atque adeo non esse charitatem, quæ hoc sibi tentat demere, ut beata esse velit : alterum, non posse esse indifferens ulli virtuti, adeoque nec ipsi charitati beatitudinis studium, et charitatem non esse quæ id conetur : tertium, pugnare contra naturam atque adeo contra Deum, qui à quoque actu suo hoc votum, hoc studium tollere nititur : ex quo consequitur, quæcumque auctor intulit ex suppositionibus impossibilibus, de separando motivo beatitudinis ab actu amoris et à virtute charitatis, impium et contra naturam et contra ipsum Deum.

229. Quod si responderint illud intelligi de desiderio beatudinis ita innato, ut non sit etiam ex cognitione verè elicitus : imò cæcus et cæco impetu ortus, quemadmodum positum est in quàdam præsulis explicatione manuscriptâ : contra; esto Augustini quartum decretum istud[2] : « Quoniam ve» rum est quod omnes homines esse beati velint; » idque unum ardentissimo amore appetant, et » propter hoc cætera quæcumque appetunt, nec » quisquam potest amare quod omnino quid vel » quale sit nescit, nec potest nescire quid sit quod » velle se scit, sequitur ut omnes beatam vitam » sciant. »

230. En clarè beatæ vitæ desiderium non ita innatum ut cæcum sit, sed ex cognitione elicitum. An autem sit etiam deliberatum, frustra quæritur, cùm de eâ re volendâ quam nemo non velle possit, nulla sit deliberatio. Ad cumulum erroris accedit, quod me sancti Augustini eumque secuti sancti Thomæ verba et dicta exscribentem, omnibus academiis proscribendum proponat, ut vidimus (In prologo).

231. Hæc autem Augustini decreta clarissima, Scripturis apertè congruunt; nullus enim major et copiosior beatitudinis sive beatæ vitæ prædicator quàm ipse Christus; neque separari sinit, exempli gratiâ, studium mundandi cordis, quòd est virtus, ab optatâ visione Dei, quæ est beatitudo, quam nemo non optat; ita de cæteris. Clarè ergo supponit beatos esse velle quibus has virtutes suadet, hæc præmia proponit. Sunt ergo omnes homines beatitudinis amatores, eoque studio ad capessenda Christi præcepta ac præmia incitantur. Ergo virtus, quæ, auctore præsule, id vult eripere sibi ut non curet beatitudinem, nullo modo est virtus etiam christiana.

232. Sic ille qui dicit : *Domine, quid faciendo vitam æternam possidebo*[1], ejusque rei gratiâ jussus à Domino, commemorat illud : *Diliges Dominum Deum tuum*, manifestè confert illud mandatum ad finem beatitudinis : neque eo minùs probatur ab optimo magistro dicente : *Hoc fac et vives*.

233. Nec mirum, cùm votum ac ratio beatitudinis clarè comprehendatur inter ipsa motiva præcepti his verbis : *ut bene sit tibi*[2] : etiam his : *Diliges Dominum Deum tuum* : ut ostendimus (n. 4, prop. XV).

234. Quare quisquis cum auctore asserit, hoc adimere sibi posse virtutes, non modò naturæ atque ejus auctori Deo; sed etiam evangelio et traditioni repugnat : quod erat demonstrandum.

ARTICULUS XII.

Alii errores de sacrificiis sive conditionatis sive absolutis.

235. Ex his etiam patet erroneum esse, imò impium atque blasphemum, id quod auctor asserit de sacrificiis in extremis probationibus.

236. Primus ergo error est : quòd Moyses et Paulus hoc sacrificium offerentes, non fuerint securi salutis æternæ (ex n. 201) : quod est contumeliosum in sanctos, et blasphemum in Deum à quo inspirati erant.

237. Secundus error : quòd admittat auctor non solùm conditionatum sacrificium ex impossibili, quod est Chrysostomi et sequacium ejus; sed etiam absolutum, quod nusquam invenitur in sanctorum scriptis : id enim post Chrysostomum semper addunt : *si fieri possit* (sup. n. 197, 215); neque unquam aliter : auctor ergo sanctorum dictis addit, novaque et inaudita fingit.

238. Tertius error : illud absolutum habet idem objectum quod et conditionatum, cùm absolutum illud in eo sit, « quòd casus impossibilis non modò » possibilis, sed etiam actu realis esse videa» tur[3] : » casus autem impossibilis sive conditionalis, de salute æternâ erat : ergo et casus absolutus ac realis visus, de eâdem salute est, quæ est vera abdicatio salutis æternæ.

239. Hæc autem alibi fusiùs exsequemur; sed hæc sufficiunt ut ostendamus auctorem à Patrum, etiam eorum quibus utitur, sententiâ toto cœlo aberrare.

ARTICULUS XIII.

De sancti Chrysostomi et aliorum Patrum sententiis auctori oppositis.

240. Hæc addimus veluti mantissæ loco : primùm, Chrysostomum ab auctore alienum : deinde, alios Patres non omnes Chrysostomi sequi sententiam.

241. Nam præterquam quòd Chrysostomus istud sacrificium ut auctor appellat, non agnoscit nisi conditionatum et ex impossibili, ut vidimus, Chrysostomus clarè distinguit Patrem ab ipsis Patris rebus[4] : et res quidem Patris abdicare paratus : *si id fieri posset;* tamen ab ipso Patre ejus-

1. *De Trinit.*, *lib.* XIII, *cap.* VIII, *n.* 11; *t.* VIII, *col.* 935. — 2. *Idem*, *cap.* V, *n.* 8; *col.* 932.

1. *Luc.*, X, 25. — 2. *Deut.*, VI. — 3. *Max. des Saints*, *p.* 90. — 4. *Homil.* XV *in Rom. ubi sup.*

que συνουσίας studio non se vel per illam conditionem impossibilem separabat. Verba Chrysostomi : *ut ingenuus ac Patris amans filius, Patris consuetudinem* συνουσίαν *expectabat solam* : hoc est cum eo versari, ejus præsentiâ frui avebat : quare quod hîc ex impossibili abdicat, sive regnum cœlorum, *sive fruitionem quamdam*[1]. non substantiam regni, quæ est ipsa *consuetudo et* συνουσία cum Deo, sed accidentalia quædam, nempe exteriorem *gloriam profluentem et societatem cum sanctorum choro cogitabat.*

242. At ne id quidem cæteri Patres admittebant : non Augustinus ; non ipse Cassianus ; non Gregorius Nazianzenus, qui desideria Pauli non ad pœnas æternas revocat, ut pessimè interpretatur auctor, sed ad illud *quod aliquid ut impius patiatur.* Pati autem aliquid tanquam impius, procul abest ab æternis suppliciis : et nihil distat ab eo quod pertulit Christus maledictum pro nobis factus, ut alibi vidimus[2]. Et sic patet, nec omnes Patres in allatam à Chrysostomo descendisse sententiam, nec auctori ipsi Chrysostomum licet alleganti, cum eo convenire.

ARTICULUS XIV.

De incommodis.

243. Præter errores gravissimos, multa sunt incommoda quæ nos ab auctore dissocient. Cùm enim Deus tot nos beneficiis ac miraculis supra peccatum, supra naturam evexerit; proprium filium dederit, et cum eo quid non[3]? cùm se nobis custodem, provisorem, parentem, sponsumque præbuerit, ut majorem in modum amorem eliceret : contrà, velut obliteratis tot beneficiis, sic agere cum Deo volumus, tanquam in purâ naturâ constituti; imò verò infra naturam puram; obliti scilicet animam rationalem, secundùm Augustinum et alios, naturâ immortalem esse, ita nos geramus ac si mortalem eam ac statim extinguendam haberemus : neque eo contentis sic amare volumus, veluti nobis nullum evangelium, Christus nullus esset : instar cujusdam Socratis, aliorumque qui testamentorum exsortes degunt : imò verò pejore loco, tanquam nobis nullus esset provisor Deus ; non operum nostrorum, non amoris memor, qualem esse fingunt Epicurei Deum : ab illis enim apud Diogenem Laertium legimus, introductum Deum nec amantem res humanas nec beantem suos, imò nescientem se coli, quem colendum dicerent propter præstantiam naturæ præcellentis. Novi autem spirituales Deum nostrum ex suppositione faciunt etiam tristiorem qui amatoribus suis non modò nihil præstet, verùm etiam pro æternâ mercede paraverit sempiternos ignes, æterna supplicia : talem Deum per congestas tot ac tantas suppositiones falsas componunt, ac tum mirificè se sperant amaturos, si ita deformaverint, et salutaria omnia circumciderint. Cæterùm impossibilia quædam fingere licuit, sive ex amoris vehementiâ, sive ad magis exprimendam primariam objectivam rationem charitatis : non autem ad separanda motiva, aut tanquam in eis ipsa perfectio collocetur, ut nostri statuunt.

1. *Homil.* XVI, *ubi sup.* — 2. *Préf. sur l'Inst. past., n.* 146 *et seq.* — 3. *Rom.*, VIII. 32.

QUÆSTIO XIII.

De fine ultimo uno, et de summo bono.

ARTICULUS PRIMUS.

Finem ultimum esse unum : ad n. 4, prop. III.

244. Illa propositio sic se habet : « præclarè » sanctus Ambrosius : *Qui verus est finis, is finis » est non unius, sed omnium*[1] : » ergo unus bonorum et malorum, christianorum et infidelium ; qui finis non potest alius esse, præter eam quam omnes communiter appetunt beatitudinem. Quid, cùm fruuntur Deo quem plus seipsis diligunt, suamque beatitudinem ad ejus gloriam referunt, quæ est ipsa essentia charitatis? an tum ipsis alius est finis ultimus, qui non nisi unus esse debuit ? Quibusdam placet distinctio finis ultimi et ultimatè ultimi, quem Deum esse volunt. Alii sic exponunt, ut et beatitudo nihil sit aliud quàm Deus, sed confusè consideratus : et, Deus nihil sit aliud vicissim quàm ipsa beatitudo sed expressiùs intellecta ; ita ut non sit duplex finis ultimus, sed unus vel confusè vel expressè consideratus.

245. Ita Augustinus passim : omnes enim laborare ut assequantur Deum : et qui ab illo aberrant et fallacia bona quærunt, in eis apprehendere quamdam Dei speciem sive umbram : neque eis inhæsuros, nisi ex reliquiis divinæ lucis quamdam sectarentur ejus imaginem. Sic in superbiâ, Dei magnitudinem, honestatem, gloriam ; in curiositate, Dei scientiam ; in avaritiâ, immensam in Deo rerum copiam ; in sensuum voluptatibus, summam Dei quietem, summum de se ac suâ veritate gaudium adumbratum vident : nec in quâvis creatâ re finem constituerent beatitudinis, nisi ex quâdam Dei specie ibi relucente : nec verè beati sunt, sed se beatos somniant : sunt autem verè beati, cùm in Dei beatitudine et gloriâ suam beatitudinem collocant et gloriam. Denique cùm quærunt quietem quam nunquam non quærunt, nihil aliud quàm latenter Deum quærunt qui solus quietat, ut omnes theologi fatentur.

ARTICULUS II.

De ratione boni, sancti Thomæ doctrina.

246. Radix autem beatitudinis est ipsa Dei bonitas, de quâ hæc habet sanctus Thomas jam inde ab initio primæ partis, quæstione de bono in communi[2] : « Ratio boni in hoc consistit, quòd aliquid » est appetibile : unde Philosophus dicit, quòd bo- » num est id quod omnia appetunt. Quo, inquit, » manifestum est, quòd bonum et ens sunt idem » secundùm rem ; sed bonum dicit rationem appe- » tibilis, quam non dicit ens : » quod sanctus doctor repetit per totam quæstionem[3].

247. Hinc docet has inter se coincidere rationes ; pulchri, boni, perfecti, et causæ finalis : perfectum enim idem esse ac bonum, et hinc esse rationem appetibilitatis[4]. « Manifestum est enim, » quod unumquodque est appetibile secundùm » quod est perfectum : nam omnia appetunt suam » perfectionem. » De pulchro autem et bono sic

1. *Ambr., in Ps.* XXXVIII, *n.* 16; *tom.* I, *col.* 849. — 2. 1 *p., q.* 5, *art.* 1. — 3. *Idem, art.* 2, 4. — 4. *Ibid., art.* 2, 4, *ad* 1.

habet[1] : « Reverâ esse idem, sed ratione differre : » quòd bonum propriè respiciat appetitum : est » enim bonum id quod omnia appetunt, et ideo » habet rationem finis : pulchrum autem respicit » vim cognoscitivam. » Unde efficitur ut omne quod quærit bonum, suo modo quærat Deum, et ratio boni in Deo relativa sit, quippe *diffusiva* suî; sed fundata in ipsâ entis absolutâ ratione[2].

ARTICULUS III.

Ex his D. Cameracensis confutatio, et radicalis explicatio definitionis charitatis.

248. Respondet Cameracensis[3], « nullum esse » dubium, quin bonum sit appetibile sive appetitu » dignum : atque hîc quæri tantùm, annon possit » diligi bonum in seipso iis amoris actibus qui non » sint appetitus sive desideria hujus boni quod est » nobis bonum. Et sanctus quidem Thomas docet » bonum esse desiderabile, sed non docet diligi » non posse tanquam bonum, absque eo quod ap» petatur eodem actu per quem diligitur. »

249. Responsionem præsulis attuli ad longum, ex postremo libello quem edidit; ut ostenderem difficultatem ab eo nequidem esse intellectam. Vis enim argumenti nostri non est in eo quòd bonum sit desiderabile sive appetibile, ut aiunt, materialiter : sed quòd ratio boni sive bonitatis dicat rationem appetibilis additam enti : undè cùm Deus diligitur ut bonus, sive ex ratione bonitatis, simul diligi ut est appetibilis ac diffusivus suî; quod idem est, ut vidimus (n. 246, 247).

250. Ex his autem radicaliter intelligitur præclarus locus sancti Thomæ[4] jam commemoratus[5], ubi sic habet : « Una sola ratio diligendi attenditur » principaliter à charitate, scilicet divina bonitas » quæ est ejus substantia; secundùm Ps. cv : *Con» fitemini Domino quoniam bonus.* » Si enim sola ratio diligendi principaliter est divina bonitas; ergo ratio diligendi est ipsa appetibilitas, sive illud diffusivum suî : et hæc est ratio diligendi Deum propter seipsum, « propter suam nempe bonitatem, quæ » est ejus substantia[6] : » unde ulteriùs liquet, in primis illis rationibus diligendi Dei inveniri relationem ad nos, ejus generis relationum quas transcendentales vocant, nempe essentiales ac primitivas in Dei bonitate collocatas, sed in ipsâ entis absolutâ ratione fundatas, ut dictum est (247).

251. Ex quo etiam patet, præsulem multùm abhorrere à sancti Thomæ doctrinâ quam assiduè laudat, cùm toties distinguit absolutam Dei bonitatem à relativâ : clarè enim sanctus doctor nullam agnoscit bonitatem nisi relativam illam ac suî diffusivam, sed in entis tamen absolutâ ratione fundatam.

252. Nec minus fallitur, cùm toties inculcat, posse hominem non agere ex desiderio suæ perfectionis ac beatitudinis, ex ipsis enim communissimis et intimis naturæ principiis eruit sanctus Thomas hanc sententiam[7] : *Omnia appetunt suam perfectionem :* quod ipsum est quærere suam beatitudinem, secundùm Augustinum centies : *ideo beati quia illo fine perfecti :* et secundùm sanctum Thomam ex beato Augustino pronuntiantem *quòd ultima hominis perfectio est beatitudo*[1] : hæc autem quàm consonent nostris Propositionibus XVI et XVII, n. 4, lector per se videt.

1. 1 *p.*, *q.* 5, *art.* 4, *ad* 1. — 2. *Idem*, *art.* 1. — 3. *IVe Lett. à M. de Meaux*, 4e *object.*, p. 14. — 4. 2. 2, *q.* 23, *art.* 5, *ad* 2. — 5. *Sup.*, *n.* 84. — 6. *S. Thom.*, *idem*. — 7. 1. *p.*, *q.* 5, *art.* 1.

QUÆSTIO XIV.

De spe ac salutis desiderio auctoris errores.

ARTICULUS PRIMUS.

Errores libri de Doctrinâ Sanctorum.

253. Ex iis quæ dicta sunt, sequitur spem theologicam in statu perfectorum, hoc est in amore quinti gradùs, nullius esse usùs secundùm principia auctoris : sic autem res conficitur. Charitas ejusmodi est, quæ ne ipsâ quidem beatitudine indigeat aut eâ moveatur; ergo nec spe movetur : non enim magis diligeret sperans ac non sperans. Unde etiam à præsule allegatus Bernardus dicens : Amor non à spe vires sumit : hoc est, ex præsule, non vires sumit ullas. Ergo spes planè inutilis, nec in statum perfectionis, id est in quintum illum gradum admittenda.

254. Aliter : Anima perfecta, ex præsule, non indiget beatitudine : non ergo indiget spe; quod autem addit præsul[2] indirectè indigere, ut mentem attentiorem faciat ad Dei magnitudinem et excellentiam, etsi directè non indigeat, verba sunt : anima enim perfecta, secundùm præsulem, ne quidem indiget attentione ad opera beneficia divina, ut ad Deum magis amandum excitetur, solâque divinâ excellentiâ commovetur : ergo spes theologica, beneficiorum recordatio, ipsaque gratitudo res sunt supervacaneæ.

255. Non ergo mirum, si à statu perfectionis sive à quinto gradu amoris ipsa spes arceatur. In illo enim gradu anima contraxit habitum amandi Dei nullo respectu ad beatitudinem. « Neque enim » suppliciorum metus, neque mercedis desiderium » ad amorem quidquam conferunt : non merito, » non perfectione, non ipsâ beatitudine commove» tur[3]. » Atqui spes theologica ad hæc tantùm utilis : ergo his seclusis est inutilis.

256. Nihil est ergo cur charitas hanc spem imperet, ex quâ nec ardentior nec purior futura sit. Quin etiam si spem imperet nullo sibi emolumento futuram, à perfecto actu amoris illius nullâ spe indigi desistet ultro, ut frequenter imperfectum actum nihil profuturum.

257. His congruit id quod confitetur auctor, « proprii commodi motivis plenam esse Scriptu» ram, plenam traditionem, plenas Ecclesiæ pre» ces[4], » eaque motiva *et esse reverentiâ digna*, et tamen perfectioribus animabus *subducenda*. Non autem Scriptura, non traditio, non Ecclesiæ preces alia commendant commodi proprii motiva præter motiva spei theologicæ. Ea ergo sunt motiva, quæ secundum auctorem et imperfectis relinquuntur, et perfectioribus subtrahuntur.

258. Quæ respondet auctor meræ cavillationes ludificationesque sunt, ut solâ eorum expositione perspicuum est. In primâ enim epistolâ quam ad me publicavit, ait ea motiva ideo esse reverenda, quòd sint reverenda Isaiæ vaticinia et aliorum prophetarum præclaræ rerum divinarum descriptio-

1. 1. 2, *q.* 3, *a.* 2. — 2. *Resp. ad* Summa, *p.* 13, *etc.* — 3. *Max. des Saints*, *p.* 10. — 4. *Idem*, *p.* 33.

nes, quibus animæ imbecilles in mercenaria desideria ac vota, præter auctorum intentionem inducantur : quod est absurdissimum, neque confutatione dignum. Omnino ludit præsul orbem christianum, dum hæc comminiscitur ; unde nec ipse his hæret, ut sequentes articuli demonstrabunt.

ARTICULUS II.

De supprimendis salutis desideriis Chrysostomi et Ambrosii loci ab auctore allati.

259. Ex Chrysostomo quidem ista referuntur[1] : « Deus voluit virtutem exerceri posse mercedis in- » tuitu, ut infirmitati nostræ se accommodaret[2]. » Alibi : « Si quis infirmus est et mercedem intuea- » tur[3]. » Ex Ambrosio verò hæc[4] : « Propositum » piæ mentis mercedem non expetit, sed pro mer- » cede habet boni facti conscientiam : angustæ » mentes invitentur promissis, erigantur speratis » mercedibus. » Quæ sit ad extremum urgeantur, jam Abraham et Patriarchæ omnes inter infirmos erunt : quos Paulus inducit expectantes cœlestem civitatem cujus artifex Deus, ac patriam requirentes salutatis à longe repromissionibus[5] ; inter imperfectos Moses aspiciens in retributionem[6], ut etiam Concilium Tridentinum ex eodem Apostolo definivit[7], et angustæ erit mentis respicere ad mercedam eam, de quâ scriptum est : « Ego pro- » tector tuus, et merces tua magna nimis. » Quod si falsissimum est, profectò Chrysostomus et Ambrosius mercedis intuitum remittentes ad infirmas et angustas animas, æquiorem interpretationem postulabant.

ARTICULUS III.

De his D. Cameracensis verba.

260. D. autem Cameracensis hæc verba sunt[8] : « Utut explicentur hæc salutis desideria (ex Chry- » sostomo et Ambrosio repetita), imperfecta a Pa- » tribus habentur, qui ea perfectis animabus nec » imperant nec suadent. » En clarè desideria salutis generatim et quocumque modo sumantur habita imperfecta Patribus ; perfectis nec imperari nec etiam suaderi. Ergo sunt indifferentia ; qui est ipsissimus error quem nunc auctor deprecatur et à se amoliri tentat : at nunc illum perspicuis verbis nequidem palliatum aut coloratum tradit : adeo hæc hærent pectori et facilè erumpunt.

261. Neque verò dicat præsul se hîc desideria salutis intelligere ea quæ ipse vocaverit naturalia desideria visionis beatificæ aut æternæ felicitatis : neque enim horum desideriorum aut hîc aut uspiam aut Chrysostomus aut Ambrosius meminere. Antistes loquitur generatim de salutis desideriis ad imperfectas animas ablegandis, perfectis verò animabus nec imperandis nec etiam suadendis : qui error est perspicuus et maximus.

ARTICULUS IV.

De loco B. Chrysostomi.

262. Chrysostomi et Ambrosii auctoritatem nihil moramur, quorum clara sententia est. Nec enim Cameracensis ignorare potuit Chrysostomi insignes locos in D. Parisiensis egregiâ Instructione laudatos, ex quibus clarum erat quos Joannes Chrysostomus mercenarios appellaret : non profectò eos qui pro omni mercede « Christum sequi » et adipisci volunt : nec cœlum nec regnum cœ- » lorum dilecto anteferunt. *Quid enim mihi est in* » *cœlo, aut à te quid volui super terram?* Hoc est, » neque superioris, neque inferioris cujusquam » boni cupido me tenet, sed tuî solius : hic est » amor, hæc amicitia[1]. » Reliqua vide ejusdem virtutis. Hîc ostendisse sufficiat, non omni mercede fieri mercenarios et infirmos ; sed quamdam esse mercedem cujus studio amantes et amici sumus. Hæc tacere, et Patrum dictis abuti, ut plebi imperitæ merces, adeoque spes, sanctorum auctoritate vilescat, et ad imbecillitatem animi referatur, non est theologicæ sinceritatis.

ARTICULUS V.

Expenditur sanctus Ambrosius.

263. Quàm autem confusa sit et vaga mercedis idea quam D. Cameracensis informavit, docet Ambrosii locus quem citat[2]. « Propositum piæ men- » tis, inquit[3], mercedem non expetit, sed pro » mercede habet boni facti conscientiam : angustæ » mentes invitentur promissis ; erigantur speratis » mercedibus. » Vides indefinitè et universim de mercede, imò de mercedibus dictum. Cui etiam addit Ambrosius agi de *aliquâ mercedis humanæ retributione*. Cùm ergo merces non unius sit generis, non potest apud Patres uno modo sumi mercedis mentio, sed ex cujusque rationibus æstimanda. Qui enim angustæ mentis esse dixerit, divinis bonis Deoque qui sit summum ipse præmium incitari? non sanè Ambrosius, cujus hæc verba sunt[4] : « Et si bona est virtutum amicitia et » summi boni charitas, nihil aliud quærit perfectus » ille, nisi solum et præclarum bonum ; unde et » unam petiit à Domino, etc. Neque verò eum ut » angustum inopemque fastidias : abundat enim » ad beatitudinem et possessionem boni, et ideo » nihil aliud desiderat : » eo quòd *omnia habeat*, ut addit idem Ambrosius, *in Deo* scilicet universali bono.

264. Præclarè ergo Ambrosio cum Chrysostomo convenit, non unam mercedis esse rationem : esse quamdam mercedem quam charitas cupiat, quam perfecti ambiant. Ea autem est secundùm Ambrosium et Chrysostomum, quam David postulavit his verbis : *Unam petii à Domino, hanc requiram ; ut videam voluptatem Domini, etc.* Quæ verba Davidis ab utrisque illis Patribus prolata vidimus. Est autem illa perfectorum, non infirmorum merces : nec illa profectò est quæ *angustam* facit animam ; non enim *angustum aut inops*, Ambrosio teste, illud bonum quo tendit, cùm omnia capiat. Ergo animam, nedum angustam faciat, facit capacissimam : quare ab eo desiderio sub Ambrosii nomine arcere perfectos, aperta calumnia est.

1. *Resp. ad* Summa, *p.* 54. — 2. *Hom.* XIII *in Ep. ad Heb., n.* 4 ; *tom.* XII, *p.* 136. — 3. *Hom.* LXXVII *al.* LXXVI *in Joan., n.* 4, *tom.* VIII, *p.* 455. — 4. *Lib.* II *de Abrah., cap.* VIII, *n.* 47 ; *tom.* I, *col.* 332. — 5. *Heb.* XI, 10, 13, 14. — 6. *Idem*, 26. — 7. *Sess.* VI, *cap.* XI. — 8. *Resp. ad* Summa, *p.* 54.

1. *Chrysost., Hom.* V *in Ep. ad Rom., n.* 7, *tom.* IX, *p.* 471. — 2. *Resp. ad* Sum., *p.* 54. — 3. *Amb., liv.* II *de Abrah., cap.* VIII, *n.* 47, *ubi sup.* — 4. *De Jacob et Vitâ beatâ*, *lib.* I, *cap.* VII, *n.* 30 ; *tom.* I, *col.* 454.

ARTICULUS VI.

Abrahami merces secundùm Ambrosium.

265. Ut autem D. Cameracensi de sancto Ambrosio spem omnem adimamus, redeamus ad locum ab eo prolatum ex libro II de Abraham, cap. VIII. Eo verò loco Ambrosius id notat ante illam celebrem victoriam de quinque regibus repottatam, nihil esse ei de mercede promissum; verùm post rem gestam, et pugnæ eventum, hæc à Deo dicta : *Ego protegam te : merces tua multa erit*[1] : nempe, « inquit, spondendæ mercedis » locus tunc erat. Minus enim mirabile faceret si » secutus promissum, hostem esset adorsus[2]. » Ac paulò post : « Bona mens est, quæ sine res» ponsi cœlestis syngraphâ certamen arripuit. » Quod quidem intellectum de particularibus gestis, quale istud fuit, verum esse potest, nobiliusque interdum videtur et grandius, incertum eventùs et præmii certasse cum regibus, quàm promissi peculiaris pignore. At illud trahere universim ad vitæ christianæ rationem, non ipse Ambrosius sinat, cujus hæc verba jam vidimus : « Summum « enim virtuti incentivum est ipsa beatitudo[3]. » Quin ipsum Abrahamum tantum virum tamque perfectum, quippe « quem votis suis philosophia » æquare non potuit[4], » ubique pollicitatione mercedis illicitum Ambrosius non tacet : non tacet ipsa Scriptura, quæ Abrahamum memorat dixisse ad Dominum : *Domine, quid dabis mihi*[5]*?* Usque adeo præclarum est, nec angustæ et imbecillæ mentis, à Deo desiderare bona, modò digna petas, et, ut ait Nazianzenus, à magno magna.

ARTICULUS VII.

Conclusio ex dictis.

266. Lectori jam æstimandum relinquimus, an theologo eoque episcopo dignum sit, afferre Patrum locos, quibus Christiani inducantur, ut desideria salutis habeant inter indifferentia; *quæ non imperentur ac nequidem suadeantur.* Nihil enim de salute à Patribus dictum, ex ipsâ lectione constitit : de mercede quidem actum; sed explicare oportebat, generatim actum esse cæterùm aliquam mercedem dari, quæ perfectis quoque desideratissima haberetur; alioqui plebs fallitur, et Patrum doctrinâ in errorem inducitur.

QUÆSTIO XV.

De amore naturali sui, quem auctor inducit.

ARTICULUS PRIMUS.

Hujus definitio et usus.

267. Quem nunc affectum suî naturalem præsul ut totius systematis enodationem inducit, ab ipso definitur[6] : « amor naturalis et deliberatus nostrî; » imperfectus quidem, nec tamen peccatum, ne» que vitiosus actus, cùm per se nec sit bonus nec » malus. »

268. Is amor, in primâ epistolâ excusâ ad me scriptâ, « est inhæsio naturalis donis promissis[1] : » amor naturalis et deliberatus beatitudinis for» malis[2] » illius æternæ, quâ Deum intuemur eoque perfruimur. Ergo illo amore, licet naturali, Deum ipsum ac Dei promissa diligimus.

269. Usus verò is est quem sæpe explicuimus, sed ne supersit ullus dubitationi locus, in eâdem epistolâ auctor exponit his verbis[3] : « Si commo» dum proprium pro salute sumerem, in quâcum» que paginâ, imò in quâcumque lineâ delirarem : » quocumque momento defendere oporteret spem » sine spe; summam beatitudinem cum ejus des» peratione conjunctam, etc. » His autem se exsolvit, constituendo proprium commodum in illo amore naturali ac deliberato Dei atque suî : ergo hujus amoris usus in eo est ut totum librum expediat : ac si eum amorem cassum ostendimus, remanebit liber, auctore consentiente, delirus, ineruditus, nullâ suî parte sibi ipsi congruus.

ARTICULUS II.

An probatio ejus amoris in sancto Thomâ et Estio valeat.

270. Si quid ergo ad auctoris systema propugnandum invicti roboris esse oportet, est profectò ille amor fundamenti loco positus. Atqui constat nihil illo fundamento esse debilius, quippe tota probatio loco sancti Thomæ et Estii nititur[4], quî nihil de eo dicunt.

271. Et sancti quidem Thomæ ab auctore verba prolata hæc sunt[5] : « Amor suî tripliciter se potest » habere ad charitatem. » Ac paulò post : « Tertio » modo à charitate quidem distinguitur, sed chari» tati non contrariatur, puta cùm aliquis diligit » seipsum secundùm rationem proprii boni; ita » tamen quòd in hoc proprio bono non constituat » finem : sicut etiam ad proximum potest esse ali» qua specialis dilectio præter dilectionem chari» tatis quæ fundatur in Deo, dum proximus dili» gitur amore consanguinitatis vel alicujus alterius » conditionis humanæ, quæ tamen referibilis sit » ad charitatem. » Hactenus auctor sanctum Thomam citat.

272. Ex Estio verò hæc sunt quæ ad rem faciant[6]; « Timorem gehennæ et opus ex eo subsecutum, » licet ex amore justitiæ non procedant, sed ex » amore vitæ temporalis, (non esse peccatum;) » nullâ alioqui circumstantiâ actum depravante : » procedit enim (ille timor), inquit, ex amore quo » naturaliter sibi quisque vult bene, et in genere » felicitatem appetit. » En totum tanti systematis fundamentum.

273. Sed profecto nihil est. Ut enim ab Estio ducamus exordium; agit ille de amore *naturali* quidem, sed non deliberato, quo quisque *sibi bene vult et in genere felicitatem appetit.* Atqui ille amor non est deliberatus, nemo enim deliberat an beatus esse velit : ergo amor ille nihil ad rem pertinet : et jam subtracto uno ex duobus locis fundamenti loco positis, ædificium claudicat.

274. Nec magis ad rem confert sancti Thomæ locus : cùm nec verbum ullum habeat de *amore naturali beatitudinis formalis* et æternæ à Deo pro-

1. *Gen.*, XV, I. — 2. *Lib.* II *de Abrah.*, *cap.* VIII, *n.* 47, *ubi sup.* — 3. *Amb. in Ps.* I, *n.* I, *ubi sup.* — 4. *Amb.*, *lib.* I *de Abrah.*, *cap.* II, *n.* 3, *col.* 282. — 5. *Gen.*, XV. — 6. *Instr. past.*, *n.* 3 *et* 9.

1. *Lett. Ire à M. l'Ev. de Meaux*, *p.* 23. — 2. *Idem*, *p.* 32. — 3. *Ibid.*, *p.* 46. — 4. *Inst. past.*, *n.* 4. — 5. 2. 2, *q.* 19, *art.* 6, *in c.* — 6. *Est. in* 3, *d.* 34, § 7.

missæ, de quo loquitur auctor. Contrà sanctus Thomas de amore loquitur, quo quis diligit seipsum « secundùm rationem proprii boni, ut etiam diligit » proximum ratione consanguinitatis vel alicujus alterius conditionis humanæ : » non æternæ felicitatis naturaliter appetitæ.

275. Sed neque sanctus Thomas neque Estius hunc amorem inducunt, ut in eo sive remanente sive subtracto, perfectorum ab imperfectis discrimen constet. Hoc autem unum est, quod ab auctore spectatur. Ergo amor ille naturalis deliberatus quo utitur, nusquam est in Estio, nusquam in sancto Thomâ.

ARTICULUS III.

Dionysii Carthusiani locus.

276. Instructio pastoralis in progressu sermonis Dionysium Carthusianum laudat[1] *de amore naturali* loquentem, sed de eo *amore naturali qui proveniat ex amore beatitudinis :* qui amor proinde non est deliberatus, et quo nec perfecti nec imperfecti carent. Nihil ergo ad rem facit amor ille naturalis quem hi doctores memorant, nullusque eorum est qui non longissimè ab auctoris mente distet.

ARTICULUS IV.

Loci sancti Bonaventuræ de affectu naturali.

277. De affectu naturali citat auctor tres locos sancti Bonaventuræ[2] : primum : « Unde simpliciter dicendum est, quod expectatio boni æterni » non est mercenaria, nec minuit meritum, nec facit ad imperfectionem charitatis vel meriti, nisi » in quantum mens hominis multùm affectuosè et » intensè aspicit ad commodum proprii boni : multi » autem sunt qui beatitudinem expectant, et tamen » parum de se et multum de Deo curant. » Hunc excessum ardoris et adhærentiæ ad seipsum, ad desideria naturalia refert auctor[3] : ego autem non ad naturalia, quæ ipso teste innocua sint, sed ad vitiosa et prava, quibus quis de seipso plus quam de Deo cogitat, ejusque gloriæ parum studet; quod in vitio est. Negat autem Bonaventura hoc provenire ex expectatione mercedis, quia *multi sunt qui beatitudinem expectant, et tamen parum de se et multum de Deo curant*, dum alacres et erecti vix unquam in se sistunt; sed etsi curam suî gerant, eam tamen in Dei honorem transferunt.

278. Rursus Bonaventura de affectu naturali loquitur[4], cùm eos commemorat qui mercedis æternæ desiderium dicebant naturæ esse, non gratiæ; quam sententiam dudum exoletam, imò et hæreticam esse monuimus (n. 65, 68) : quare nec iste textus ad hunc locum pertinet.

279. Tertium sancti Bonaventuræ locum citat auctor[5] ex *Compendio theologicæ veritatis*, q. 24 : quem locum si legisset, primo, credo, intuitu vidisset, nec profectò tacuisset, hoc opusculum esse tantùm sancto Bonaventuræ *adscriptum :* deinde nec per qustiones, sed per libros septem et librorum capita distributum. Libro autem quinto, cap. 24[6], hæc habentur verba quæ præsul citat de amore naturali, quem auctor ille, quisquis est, « nec » laudabilem esse nec vituperabilem dicit : » sed non ipse sibi constat; subdit enim amore illo « se» cundùm concupiscentiam diligi Deum, quia ne» cessitati nostræ subvenit : quo amore non dili» gitur res propter se, sed propter usum ejus : » unde hoc modo plus diligit homo seipsum dilec» tione naturali quàm Deum. » Quem amorem falsus Bonaventura, cùm nec laudabilem nec vituperabilem dicit, fallitur. Itaque nec is locus ad amorem manifestè vituperabilem pertinens, quidquam omnino facit ad amorem naturalem qui præsuli est innocuus; ergo ineruditum opus meritò contemnendum, quippe quod Bonaventuram nec sensu nec stylo refert; cujus generis opuscula in hoc septimo tomo ad calcem cum isto congesta sunt.

ARTICULUS V.

Ex his contra librum absoluta conclusio.

280. Multos quidem alios locos affert auctoris Instructio pastoralis pro amore naturali, sed qui hujus amoris nec mentionem faciunt : agit enim conjecturis et consecutionibus, nullo unquam verbulo de eodem amore, ut demonstravimus[1] Unde extat argumentum ni fallor invictum. Pro naturali amore citantur multi loci in quibus hujus nulla mentio est : qui autem eum nominaverint auctori non congruunt, ut mox vidimus. Quod postquam constitit, ac nullos locos esse claruit, quibus illa unica auctoris enodatio niteretur, jam demonstratum est librum, qui non alio fundamento staret, non modò eversum funditus, verùm ex ipso auctore (sup. n. 259) falsum, inconditum, à se dissonum esse, nec sustineri posse.

ARTICULUS VI.

Quòd ille amor sit inutilis, ex confesso.

281. Ac reverà inutilem esse ex ipsâ auctoris concessione constitit : quem locum de inutilitate amoris naturalis ex ipso auctore tractavimus libello cui titulus *Mystici in tuto*, re, nisi valde fallimur, ad evidentiam ductâ (n. 187, 188); quò nunc, brevitatis gratiâ, lectorem remittimus.

ARTICULUS VII.

De commodo proprio æterno.

282. Ibidem commemoravimus commodum *proprium æternum, et in æternum* penitus abdicatum, cui loco demonstratum affectus naturalis solutionem convenire non posse (ibid. n. 185, 186) : quà de re videnda est præfatio gallica in Instructionem pastoralem (n. 11 et seq.).

ARTICULUS VIII.

Aliud argumentum contra amorem naturalem.

283. Huc accedat istud valde notabile ac decretorium : si de amore illo Dei naturali, innocuo ac deliberato, in primo suo libello cogitaret auctor, hujus definitionem attulisset ab ipso libri exordio[2], cùm etiam amorem Dei judaïcum quo diligitur Deus propter bona ab ipso distincta, ac propter rorem cœli ac pinguedinem terræ, definiendum puta-

1. *Pag. sans chif. dev* 65. — 2. *In* 3, *d.* 26, *art.* 1, *q.* 1, *ad.* 5. — 3. *IVe Lett. à M. de Paris*, *p.* 41; *Lett. Ire à M. de Meaux*, *p.* 42. — 4. *In* 3, *dist.* 27, *art.* 2, *q.* 2, *sup. q.* 3, *art* 6, *n.* 63, 65. — 5. *Lett. IVe*, *p.* 42. — 6. *De comp. theol.*, *t.* VII, *lib.* 5, *cap.* XXIV, *p.* 760.

1. *Préf. sur l'Instr. past.* — 2. *Max. des Saints*, *p.* 1.

rit, quem fatetur libro esse inutilem[1]. Quantò magis commemorasset amorem naturalem Dei et suî deliberatum et innocuum, quo totius libelli rationem contineri nunc velit? Non autem definivit : quinque amores definivit[2] : 1° Judaïcum ex uno commodo temporali, qui est carnalis et vitiosus, purèque servilis; 2° sacrilegum et impium, quo Deus diligitur tantùm ut instrumentum felicitatis nostræ; 3° amorem spei, christianæ scilicet, non modò innocuum, sed etiam per sese bonum et ex Dei gratiâ; 4° amorem charitatis, meritorium et justificantem; 5° amorem purum sive perfectæ charitatis summâ excellentiâ præditum. Sed ad nullum horum quinque amorum amor naturalis Dei et suî referri potest, cùm omnes isti amores vel sint vitiosi vel meritorii : amor autem naturalis sit quidem deliberatus, sed tamen innocuus ac per se nec bonus nec malus. Ergo ille amor naturalis, si auctori credimus, fundamenti loco futurus, ab ipso definitus non est, neque ulla ejus mentio est inter definitiones illas quibus tota libri ratio constat.

284. Si dicas amorem naturalem contineri amore tertio qui est spei, de quo auctor non videtur apertè pronuntiare utrum sit bonus vel malus contra : 1. non affertur ibi character proprius hujus amoris, qui est ut sit naturalis, deliberatus, innocuus; ergo non est ibidem intentus. Contra : 2. si amor ille naturalis hîc intelligi deberet, amor spei theologicæ ac supernaturalis ab auctore prætermissus esset : non autem prætermitti quòd prætermissus esset, hinc patet quòd amor spei theologicæ non est naturalis, sed ex gratiâ; nec est indifferens, sed per se bonus. Ergo prætermissus est, si tertius amor sit amor naturalis ille nec bonus nec malus. Contra : 3. amor ille est amor ejus spei quem sanctus Franciscus Salesius asserit esse virtutem theologicam[3]; atqui amor ille supernaturalis est, et ex Dei gratiâ; amor ille per se bonus est, licet non sit justificans. Amor autem de quo dicimus non est supernaturalis, cùm naturalis vocetur : non est per se bonus, sed indifferens : non ergo comprehensus sub tertio amore, qui spei dicitur.

285. Hinc demonstratio : amor naturalis non est ullus eorum quinque amorum qui ab initio libri traduntur : quod autem non traditur in illo initio, quo libri argumentum fundamentumque ponitur, nullo loco in libro est : ergo amor naturalis penitus prætermissus est; cujus mentionem vel maximè fieri oportebat.

QUÆSTIO XVI ET ULTIMA.

De recapitulatione dictorum.

ARTICULUS I.

Admonitio de dicendis.

286. Hæc recapitulatio, recollectâ hujus libelli summâ, ad extremum ob oculos ponet omnes auctoris errores in hoc libello recensitos. Meminerit autem lector, nos hæc scribere et typis tradere, inter ipsas quotidie prodeuntes D. Cameracensis elucubrationes, quibus aut errorem suum, aut hujus muniendi vias magìs magìsque prodit; quare cogimus hic subinde inserere quædam nova, occasione dictorum ejusdem auctoris, quæ posteaquam hæc excusa sunt, eduntur in lucem.

1. *Max. des Saints*, p. 14. — 2. *Idem*, p. 2, 14. — 3. *Ibid.*, p. 5.

ARTICULUS II.

Summa doctrinæ à sancto Augustino traditæ de beatitudine.

287. Primùm ergo recolligimus locos ex sancto Augustino allatos, quorum caput est id quod de necessario amore beatitudinis sanxit millies, ut est dictum (n. 4, prop. II) : postea autem isti loci distinctiùs allegati prodierunt (sup. n. 228, 229).

288. Horum autem hæc summa est, « non posse » indifferenter haberi beatitudinem : propter bea» titudinem amari virtutes : non ergo futuram » esse virtutem eam, quæ suadeat non amandam » beatitudinem : quod si perficeret, nec ipsam vir» tutem amaremus, quam propter solam beatitudi» nem amamus » (Ibid.).

289. Radix autem horum est, quòd « omnes » homines esse beati velint, idque unum appetant, » et propter hoc cætera quæcumque appetunt : » eaque sit perspectissima, examinatissima, eli» quatissima omnium sententia ac voluntas quam » Deus indidit, quò natura compellit » (Ibid.).

290. Ergo quicumque asserit, cum præsule, dari actum voluntatis, quo beatitudinem non velimus, contra Deum et contra naturam, est impius (Ibid.).

291. Nec minùs Evangelio ac Scripturæ repugnat quàm naturæ (n. 231 et seq.).

292. Quod autem D. Cameracensis recentissimo scripto ad meipsum edito[1], voluntatem consequendæ beatitudinis, sive ejus appetitum quem Schola vocat innatum, semel iterumque ac tertiò cæcum appellat, facilè confutatur ab Augustino dicente : « Quia non potest quisquam appetere quod » quale sit nescit, sequitur ut omnes beatam vitam » sciant, quam velle se sciunt : » ergo vitæ beatæ appetitus non est cæcus, sed ex cognitione elicitus (n. 229) : quod etiam invenimus apud sanctum Thomam (sup. n. 9 et seq.).

ARTICULUS III.

Pro certo supponitur, charitatem esse motum ad fruendum Deo.

293. Ejus rei gratiâ commemoravimus definitionem charitatis à sancto Augustino traditam; quòd autem Cameracensis vocem fruitionis elusit[2], eâque intellexit excludi respectum ad nos, atque etiam beneficia ut sunt utilia nobis[3], id confutavimus ex Augustino (n. 100, 110, 111, 112) : ubi sancto Augustino comites dedimus sanctum Gregorium Nazianzenum, Cassianum, ipsum etiam sanctum Thomam à præsule citatum et sæpe rediturum (n. 101, 102, 103).

ARTICULUS IV.

Purus amor haud minùs ab Augustino agnitus.

294. Id enim est puri amoris : « Nec seipso quis» quam frui debet, quia nec seipsum debet prop» ter seipsum diligere, sed propter illum quo » fruendum est. Tum ille est puro amore prædi» tus qui se refert ad Deum, non Deum ad se;

1. *IIe Lett. à M. de Meaux*, p. 15, 16; *IVe Lett.*, p. 14, etc. — 2. *Resp. ad Sum.*, p. 32, 33, 34. — 3. *Idem*, p. 14.

» qui seipsum non propter seipsum diligit, sed » propter Deum; qui totam dilectionem refert in » illam dilectionem Dei, quæ nullum à se rivulum » duci extrà patitur, cujus derivatione minuatur[1] : » qui denique id sentit, à se debere amplius diligi » Deum quàm seipsum[2]. »

295. Ille, inquam, amor est purus, qui nullo vel tenui rivulo diminutus, Deum anteponit sibi. Atqui ille amor haud minùs in se comprehendit beatitudinis votum, ratione generali et communi omni actui; cùm beatitudo ea sit « quam omnes » unam appetunt, et propter quam unam appetunt » quidquid appetunt » (sup. n. 229) : ergo ut à nullo actu, ita nec ab illo amore beatitudinis votum separari potest.

296. Specialiori ratione; nempe virtutis : charitas, quæ est virtus, respicit beatitudinem, cùm hujus gratiâ virtutes omnes adeoque ipsa charitas diligatur (Ibid. n. 228).

297. Denique specialissimâ ratione : charitas appetit beatitudinem, cùm sit virtus illa quæ fruitur Deo in eoque fine acquiescit (Sup. n. 109).

298. Porrò Augustinus casti purique amoris laudator eximius, ad puritatem amoris præcipuo studio ferebatur, cujus etiam hoc dictum est : « Deum tantò habebimus præsentiorem, quantò » amorem, quo in eum tendimus, potuerimus » habere puriorem[3]. » Ergo sectatorem beatitudinis in quovis actu, etiam puri amoris studiosum fuisse constat.

ARTICULUS V.

De Magistro et de sancto Thomâ.

299. Augustino subjungimus ejus discipulum, imò verò exscriptorem Magistrum Sententiarum, eumque sequentes omnes Magistri interpretes, in 1, dist. I (n. 8).

300. Ex sancto verò Thomâ hæc collegimus : finem ultimum vitæ humanæ esse beatitudinem propter quam homines omnia velint, idque certissimi principii in moralibus loco esse (n. 8) : id angelicæ haud minùs quam humanæ naturæ convenire, atque adeo intellectuali omni creaturæ : ex hâc voluntate beatitudinis causari omnes alias voluntates (n. 9, 10) : ex quo fit ut angelus et homo naturaliter appetant suum bonum et suam perfectionem (n. 11) : ex hoc immobili deduci voluntatis motus (n. 13) : motum autem sive tendentiam ad beatitudinem, ita esse innatum, ut tamen ex cognitione sit elicitus (n. 9 et seq., 29 et seq) : et hanc esse naturam voluntatis humanæ, ut quemadmodum omnis conclusio ex rationibus primis primisque principiis, ita omnis deliberata voluntas ex illâ voluntate innatâ ejusque virtute oriatur (n. 12, 13).

301. Horum autem omnium radicem esse, quòd Deus beatus hoc beatitudinis votum cuicumque naturæ ad imaginem suam factæ indiderit (n. 14) : ulteriorem autem intimam profundissimamque radicem esse Dei bonitatem, necessariâ atque essentiali et transcendentali relatione respicientem ad nos (Sup., q. XIII, art. I, II, III).

302. Hinc conficitur, ab auctore sub meo nomine vapulasse sanctum Thomam, cùm scilicet reprehendor dicens, « nisi Deus esset totum hominis « bonum; non eidem fore diligendi rationem : » quæ verba à præsule graviter reprehensa non mea sunt, sed sancti Thomæ exscripta fideliter (n. 22 et seq.).

303. Ex his autem intulimus, secundùm sanctum doctorem, ipsam charitatem super communicatione beatitudinis esse fundatam (n. 38, 40) : charitatem in Deum tendere ut est objectum, principium, causa beatitudinis (n. 36, 39, 40, 41) : ut est finis ultimus ad quem et per se tendat charitas, et cæteras virtutes dirigat (n. 41, 42) : denique Dei fruitionem esse finem ad quem ordinatur homo per charitatem. Ex quibus fit, ut nullus actus rationalis sine appetitu beatitudinis, et nullus actus charitatis sine appetitu fruitionis esse possit : unde etiam sanctus doctor definitionem charitatis ab Augustino traditam adoptat ut suam. (Sup, q. VI, art. II, 110).

304. De spei et charitatis differentiâ, deque diversâ utriusque virtutis ad fruitionem tendendi ratione, sancti doctoris sententia explicatur, et inde deducta objecta solvuntur (n. 121, 122, 129, 130).

ARTICULUS VI.

De sancto Bonaventurâ.

305. Quæ sanctus Bonaventura nos docuit, hæc sunt. Ac primum, post sanctum Augustinum ac Magistrum, de fruendo et utendo : Deum solum seipso frui nusquam indigentem : nostrum autem tam usum quàm fructum esse ex indigentiâ (n. 73) eum à quo quæritur Deus ut merces, ideo non uti Deo, quia illum non refert ad aliud (n. 74) : habere ergo puram et veram charitatem : Deo fruendum ut eo qui nos faciat beatos, *quia in beatitudine est recta fruitio* (n. 75). Item Deo fruendum esse, eo quòd « sit nostra beatitudo, et quòd » ipse solus perfectè finit et delectat ipsum animum » propter se et super omnia » (Ibid) : qui est finis finiens atque consummans, hoc est finis ultimus : ex quo tota ratio charitatis instruitur (n. 76).

306. Hinc colligit sanctus ille doctor, à quocumque justo amore charitas Deum plus diligi quàm seipsum, eo quòd diligatur *dilectione fruitionis* propter se et super omnia; non *dilectione usûs* et propter aliud (n. 71) : quæ dilectio fruitionis sit ipsa beatitudo et finis ultimus, ut dictum est.

307. Hæc autem confirmantur, quia Deus « magis sit cuique rei intimus, quàm ipsa sibi; » quare ex amore charitatis animo « magis tendit in » Deum quàm in se, quia melior est ei Deus quàm » ipsa sibi » (n. 77). En Deus à charitate quæsitus etiam ut est nobis optimus.

ARTICULUS VII.

Aliud ex eodem sancto Bonaventurâ : et de amore sui per charitatem.

308. Luculentissimus autem locus adversùs D. Cameracensem est ille quo utitur, sed trunco. Refert enim id tantùm, quòd « charitas velit bonum » Deo, cùm vult eum esse summum bonum : » omittit autem quod eadem charitas velit illud bo-

1. *De Doct. christ., lib. I, cap.* XXII, *n.* 21, *tom.* III, *col.* 11. — 2. *Idem, cap.* XXVII, *n.* 28, *col.* 13. — 3. *Epist.* CLV, *al.* LII, *ad Maced. n.* 13; *tom.* II, *col.* 540.

num et proximo et sibi, nempe « ut illud habeat » per gratiam et gloriam : » (n. 70). Hîc autem fatetur præsul agi de verâ et propriè dictâ charitate : ergo necesse est fateatur, verâ et propriè dictâ charitatem quemque velle habere Deum per gratiam et gloriam (n. 71).

ARTICULUS VIII.

De eodem.

309. Huc accedit quòd idem sanctus Bonaventura interpretans illud sancti Bernardi, quòd charitas *non curet præmium :* de creato præmio fatetur; de increato negat : quia maxima *charitas maximè desiderat habere Deum* (n. 63, 69). Agit autem sanctus, non de homine habente charitatem, sed de ipso motu charitatis (n. 65, 66) : unde discrimen inter timorem pœnæ et mercedis desiderium, quòd pœna non sit Deus, nec aliquid Dei : merces autem et beatitudo, summa sit ipse Deus (n. 67) : propterea diligendus motu charitatis, ut dictum est (Sup. art. v et vi).

310. Agi autem hîc de charitate propriè dictâ, prout contradistinguitur à fide et à spe, easque informat, ex sancti Bonaventuræ verbis, clarè habes probatum (n. 69).

ARTICULUS IX.

Corollarium ex sanctis Thomâ et Bonaventurâ de Paulo desiderante Christum.

311. Hujus ergo doctrinæ præclarum est corollarium, nempe ex sanctorum Thomæ et Bonaventuræ conjunctis auctoritatibus; locum illum Pauli, dissolvi desiderantis et esse cum Christo, esse verum motum veræ ac genuinæ charitatis, eorumque doctorum summum inter se esse concentum, et mihi cum ipsis.

ARTICULUS X.

De Scoto.

312. Scotus is est qui maximè præsuli favere videatur, defixâ charitate in Deo secundùm se, et circumscripto studio *propriæ commoditatis* ab ejusdem charitatis notione : reprehenso etiam sancto Thomâ, qui charitatem in beatitudinis communicatione fundabat (n. 82, 85) : et tamen hoc restringit ad primarium charitatis objectum : admitti autem secundarias objectivas rationes, quibus valeat ratio relativa : nempe amantis et redamantis Dei, *communicando* se nobis, et *disponendo nos ad beatitudinem :* in quo sit *specialis* quædam ratio amabilitatis, provocans ad amandum, et in ipsum charitatis actum influens (Eod. n. 82).

313. Hæc autem secundaria et posterioris generis amabilitas reducitur ad ipsam excellentiam Dei : eo quòd non esset perfectissimus nisi redamaret; atque hinc fieri amicitiam, imò superamicitiam, motivo creantis ac beatificantis Dei, unà cum summâ rei honestate conjuncto, ab eoque inseparabili (n. 84, 85, 86, 88, 89).

314. Ex his conciliatio sancti Thomæ cum Scoto, unà rei summâ, licet non uno modo explicatâ (n. 84, 85, 86, 87).

ARTICULUS XI.

Praxis ex dictis : consensus mysticorum.

315. Summa conciliationis est : etsi charitas hoc habet speciale, quòd primarium adeoque specificum ejus objectum sit absolutum ab omni re ad extra adeoque ab ipsâ beatitudine : tamen ex secundario motivo ea praxis inducitur, ut utraque motiva conjungatur (n. 87, 89) : fiatque amicitia, hoc est amor mutuus, in quo consistit charitas : in quam praxim abeunt mystici quoque cum scholis etiam adversariis, Thomisticâ nimirum et Scotisticâ (n. 90, 91, 128).

ARTICULUS XII.

Estius, Sylvius, Suarez : ex his conclusio.

316. Quanquam non censui adhibendos multos scholasticos ad probandam rem facilem et claram, de quâ nulla unquam fuit vera controversia, tamen adduximus Estium, Sylvium (n. 15 et seq.) : quibus etiam adjunximus Suarezium docentem actum amoris gratitudinis esse elicitum ex ipsâ charitate, manifestè ducto motivo ex respectu ad nos (n. 127).

317. Atque ex his certa et nostra conclusio sæpe repetita, sæpe repetenda, Scholam ordinasse motiva charitatis, non autem negasse, aut separasse.

ARTICULUS XIII.

Falsò imputata nobis circa clausulam : nullo respectu ad nos.

318. De illâ clausulâ tria demonstravimus : primùm, circa eam nobis imputari falsa : secundò, sententiam præsulis ab eo quoque infractam : tertio, multis argumentis probari non alium ejus vigere sensum, præter eum quem diximus.

319. De falsò imputatis q. VIII egimus : sunt autem ejusmodi : 1. quòd sententiam nostræ adversantem à totâ ferè Scholâ tradi confessi sumus, quod nunquam fecimus (n. 133); 2. quòd adversemur Scholæ, neque ullum agnoscamus motivum charitatis præter ipsam beatitudinem; quod est falsissimum et calumniosissimum (ex n. 135); 3. quòd contritionis actum ex motivo divinæ perfectionis improbemus : aperta calumnia (ex n. 138, 139, 140); 4. quòd formulam contritionis in Catechismis, ac maximè ex Catechismo Romano editam improbemus : item calumniosissimum (n. 143, 144).

320. Ex quo patet nos non nisi per apertam calumniam à Scholâ dissociari potuisse : cùm è contra, sanctum Thomam, sanctum Bonaventuram, Scotum, aliosque Scholæ principes; ad hæc, Estium, Sylvium, Suarezium sequamur duces : quorum testimoniis sæpe prolatis nullum responsum hactenus datum est.

ARTICULUS XIV.

De eâdem clausulâ, nullo respectu ad nos, *concessa ab auctore proferuntur : primum, concessum de amore unitivo.*

321. Primum concessum est, naturam amoris esse essentialiter unitivam, adeoque respectum ad nos ab amore charitatis non posse distrahi (n. 48, 95).

ARTICULUS XV.

Secundum concessum, de Deo ut beneficio : auctoris contradictiones.

322. Secundum concessum : amorem Dei ut benevoli, benefici, et beatifici pertinere per sese ad charitatem (n. 45, 96) : cùm tamen ea attributa per suum connotatum habeant inseparabilem relationem ad nos (ex n. 4, prop. XVI); hujus autem concessionis tanta vis, ut eâ solâ quæstio finita esset; sed apertè variat auctor, totamque rem ad minuta deducit (ex n. 98. 99) : Fictus autem Lovaniensis negat Deum beneficum esse charitatis objectum (ex n. 180) : et ipse Cameracensis suo nomine, ejus rei gratiâ, meipsum recentissimè reprehendit[1].

ARTICULUS XVI.

Tertium concessum, de amore suî, et de necessario appetitu beatitudinis.

323. Tertiò concedit auctor, « necessitatem esse » indeclinabilem, ut nos ipsos semper diligamus : » ergo in omni actu (n. 27 : « neque fieri posse ut » nos diligamus, nisi nobis optemus supremum » illud bonum, quod est unum necessarium (Ibid). »

324. Eam concessionem firmat illa sententia : quòd supponendum sit, cum Augustino, « inde» clinabile pondus, continuaque impulsio, sive » tendentia in beatitudinem, id est in fruitionem » Dei (n. 28) : » quo loco has duas voces notavimus, *continua*, *indeclinabilis*.

325. Ibidem cavillationes auctoris, ac præsertim quòd appetitus ille sit cæcus, elisimus (n. 29, 30 et seq.) : quod idem efficaciùs inferimus ex sancto Augustino (n. 228).

326. Huc etiam referendum est id quod de amore suî, tam ex sanctis Augustino, Thomâ, et Bonaventurâ, quàm ex ipso auctore diximus (n. 113, 114, 115, 116, etc.).

ARTICULUS XVII.

De amore Dei ut amici, et ut sponsi.

327. Quin amor Dei ut amici, et Christi ut sponsi, ad charitatem pertineat, dubitari non potest; cùm amor amicitiæ sit ipsa charitas; amor verò sponsi ut sponsus est, sit sponsæ character proprius et innatus. Quòd autem et amicus et sponsus voces relativæ sint, æque perspicuum. Idem de Salvatore, etc. Non posse ergo clausulam de *nullo respectu* aliter intelligi quàm diximus, ex ipsâ terminorum notione demonstratum est (n. 147, 148, 149) : quo etiam loco miras de sancto Salesio D. Cameracensis cavillationes attulimus (n. 150, 151, 152).

ARTICULUS XVIII.

De sancto Bernardo : novus locus ab auctore productus et truncatus.

328. De sancto Bernardo singularem quæstionem instituimus decimam (n. 155); cujus hæc summa est, propter se Deum diligi, sive pro suo merito, sive pro nostro commodo diligatur, eo quòd præmium nostrum sit ipse qui diligitur : pro merito autem suo diligi ex eo quod multùm meruit de nobis, prior nos immerentes diligens (n. 156, 157 et seq.). Quo patet duas diligendi causas, ad quas reliquas revocat, valere per respectum ad nos : quod erat probandum nobis.

329. Melliflui doctoris novum præsul profert locum quartâ Epistolâ ad nos[1], ex Sermone de diversis affectionibus animæ : qui sermo totus adversatur præsuli. Citat autem hos locos de animâ validiore, quæ ætatem infantilem et novitiorum statum prætergressa, « non lacte jam potatur, sed vescitur » solido cibo : nec parvas parvulorum consolatio» nes captans, sed ipsam beatam spem[2]. » Hæc ille : quæ quid ad rem faciant non video. Auctor autem ex his elicit agnosci à Bernardo naturalem nostrî amorem qui rescindi in perfectis debeat : de quo tamen amore ne verbulum quidem occurrit, nisi fortè existimet primas ineuntis devotionis suavitates esse naturales : quod et Bernardus improbat, cùm hîc eas tribuat gratiæ et dono Dei, et nos alibi refellimus[3], et ipse auctor rejicit.

330. Frustra autem præsul objicit hæc verba sancti Bernardi[4] : « Invenitur tamen alter gradus » sublimior et affectus dignior isto, cùm penitus » castificato corde, nihil aliud desiderat anima, ni» hil à Deo quærit, quàm ipsum Deum. » Ergo quærit Deum, Deum habere vult; quod unum intendimus. Unde subdit : « Crebro scilicet didicit » experimento, quoniam bonus Dominus sperenti» bus in se, animæ quærenti ipsum : ita ut ex af» fectu cordis clamet, *Quid mihi est in cœlo? Deus* » *cordis mei, et pars mea Deus in æternum!* » Quæ » manifestè ad fruitionem spectant.

331. Sic Bernardus : præsul autem hæc verba, quibus ipse sanctus mentem suam maximè explicat, prætermittit : quâ fide, nescio : profert verò sequentia : « Neque enim tuum aliquid, non feli» citatem, non gloriam, non aliud quidquam tan» quam privato suî ipsius amore desiderat anima, » quæ ejusmodi est : » quo loco iterum sistit auctor : hæc autem omittit : « sed tota pergit in Deum » unicumque ei et perfectum desiderium est, ut » introducat eam rex in cubiculum suum, ut ipsi » adhæreat, ipso fruatur. Unde et jugiter revelatâ » facie, quoad potest cœlestis sponsi gloriam spe» culando, in eadem imaginem transformatur de » claritate in claritatem. Ex hoc planè audire me» retur : Tota pulchra es. Et audet ista loqui, Di» lectus meus mihi, et ego illi; atque in ejusmodi » felicissimâ et jucundissimâ confabulatione delec» tatur gloriosa cum sponso. »

332. Non piguit integra hæc verba transcribere, ut lector intelligeret quam felicitatem, quam gloriam anima illa despiciat : nempe eam felicitatem, eam gloriam, *quæ non sit in sponso* : quam proinde anima non nisi *privato suî*, hoc est inordinato *amore desideret*.

333. Quòd igitur hîc fingit auctor, « amorem » naturalem etiam per respectum ad beatitudi» nem formalem, » somniat. Neque enim Bernardus hîc quidquam loquitur de amore naturali, aut de beatitudine formali quam anima refugiat; illa enim fruitio, illa charitas, illa felicissima confabulatio cum sponso, quâ tantopere delectatur, nihil

1. IVe Lett. à M. de Meaux, p. 13.

1. IVe Lett. à M. de Meaux, p. 18. — 2. Serm. de affect. anim. de div. VIII, n. 8; tom. I, col. 1104. — 3. Préf., n. 100. — 4. Ubi sup., n. 9.

quidquam est aliud quàm ipsa beatitudo formalis et creata, quam auctor in ore habet : neque enim aut illa charitas, aut illa confabulatio, increatum est aliquid; cùm sit tamen id quod nos formaliter beat. Hoc autem neque ab animâ refugi, neque ad *privatum suî amorem* trahi, aut Bernardus dicit, aut sinit ipsa veritas.

334. Cave dixeris istud de Deo, sive, ut Augustinus loquitur, de veritate, gaudium esse naturale, nisi eo sensu quo necessariò et per se naturam delectat, exsatiat; neque tamen minùs cœleste et infusum est.

335. Cæterùm, ut diximus, hìc beati Bernardi locus totus noster est. Ostendit enim sponsam, hoc est animam perfectissimam, perfectâ charitate quærere Deum, quo fruatur : cujus amore mutuo delectetur : cum quo suavissime colloquatur : maximo sanè et inseparabili respectu ad animam.

ARTICULUS XIX.

De excluso ab auctore salutis desiderio.

336. Quæstione decimâ quartâ, salutis desiderium ab ipso quinto gradu seu statu excludi demonstravimus : sanctorum Joannis Chrysostomi et Ambrosii perpendimus locos, atque ex his demonstravimus pessimè esse conclusum ipsum salutis desiderium nec imperatum nec suasum, et angusti animi esse, et ad imbecilles animas remittendum, quod auctor intendit (n. 258).

ARTICULUS XX.

De amore naturali : Alberti Magni auctoritas.

337. Quæstioni xv, eà de re institutæ, tantùm addimus quæ ex Domini Cameracensis recentibus scriptis collegimus. Reducit in palæstram Albertum magnum in Instructione pastorali citatum[1], ad stabiliendum, *commodi* etiam *æterni* nomine, amorem naturalem. Miror autem à præsule me compellari his vocibus[2] : « Ipse tu agnovisti in » ejus auctoris verbis commodum æternum, quod » in æternitate non supersit. » Hinc insultat his verbis : « Quid de tuâ ratiocinatione credendum » est, cùm falsa illa sit ex teipso, cùm ad Albertum Magnum qui eâdem voce usus est adhibe» tur? »

338. Mirum, inquam, sic agi, tanquam concesserim in Alberto Magno aliud æternum esse commodum, quàm salutis æternæ : atqui ego ne cogitavi quidem. Perfecti amoris nomine apud illum doctorem intellexi charitatem[3], « quæ nullum » commodum sive temporarium sive æternum » quæreret, ut in eo scilicet finem ultimum collo» caret. » Hæc mea verba sunt, quæ auctor ad amoris naturalis significationem trahere frustra nititur.

339. Quandoquidem verò præsul Albertum Magnum adduxit, sciat illius sententiam nihil differre ab illâ cæterorum doctorum, ac maximè sancti Thomæ, quo discipulo gloriatur. Æquè enim felicitatem definit, « id quod est optimum; propter » quod omnia alia operata sunt; propter felicita» tem enim omnis fit operatio[4]. » Nulla ergo est quæ non ad eum finem referatur; ac frustra quæritur actus humanus ab illo fine absolutus. Pergit : « Summum bonum est beatitudo, hocque » bonum voluntatis est objectum[1] : » Non ergo ulla voluntas est ab hoc bono absoluta. Quod quidem postea sic exponit : « Bonum ipsum com» mune, cujus ratio in intellectu, est objectum » voluntatis[2]. » Rursus : « Mens, quia imago Dei » est, beatitudinis est particeps[3] : « quam proinde si abdicat, non vult esse imago Dei : denique sic describit naturam voluntatis, ut, quia est *appetitus intellectivus*, nedum cæco impetu feratur, *ad ipsam tendat rationem appetibilitatis absolutè*[4], quæ ab intellectu aprehenditur; quæ ipsa doctrina est, quam à B. Augustino ductam B. Thomæ tradidit.

340. De præmio autem sic habet : « Est gau» dium de Deo quod præmium essentiale est[5] : » quod præmium in apertâ Dei apprehensione aut » ad ipsum jucundissimâ conjunctione tanquam » sponsum consistit, quæ beatitudo vocatur[6]. »

341. Quod ergo delicata « anima quasi abomi» natur per modum commodi vel præmii amare » Deum[7], » si ad extremum urgeas, beato auctori quem laudas apertè repugnaveris. Omnino comparatè ista intelligenda sunt, nihilque aliud indicant, quam sponsam supra *commodum ac præmium* aliquid cogitare. Quin etiam « is qui diligit Deum, » quia sibi bonus est, et propter hoc principaliter » ut suam beatitudinem sibi communicet « (en *principaliter*, id est, ita ut in eo finem ultimum collocet) : « naturalem et imperfectam charitatem » habere convincitur. » Quæ verba, etsi in speciem sibi faventia, referre auctor erubuit : satis enim intellexit *imperfectum* illud sonare inordinatum; nec charitatem Dei esse, sed suî, quæ in eo desiderio ut in fine ultimo acquiescat, ac secundarium objectum loco primarii principalisque ponat.

342. Sanè motiva secundaria beatus auctor non tacet in eodem Paradiso animæ ad litteram O. « Inductivum, inquit[8], veræ charitatis est agnitio » Dei : nam in ipso materia totius dilectionis con» sistit, scilicet nobilitas, potentia, benignitas, » pulchritudo, providentia, etc. » Quæ sunt pleraque relativa ad nos. « Item, inquit, dilectio Dei » ad nos æterna, immensa, non interpolata et » fidelissima inductiva est veræ charitatis. » En illa secundaria quæ inducant charitatem veram, et ad Deum secundo loco nos moveant, ipsâ Dei gloriâ instar finis ultimi ac primarii collocatâ : quod cum omni Scholâ planè congruit, ut vidimus.

ARTICULUS XXI.

De piis excessibus.

343. Quod pios excessus sanctis tribui auctor crimini imputat, ex Chrysostomo atque ex ipso Paulo confutavimus (n. 197, 201, 202).

344. De amatoriis amentiis remisimus ad Bernardum et alios (*Mystici in tuto*, n. 193). Nunc juvat afferre locos in quibus mellifluus doctor sponsam negat suî rationisve compotem[9] : dicit ebrima amore[10] : alibi, saturam, eructantem, etc., quippe

1 *Inst. past.*, p. 63. — 2. *IVe Lett. à M. de Meaux*, p. 21. — 3. *Préf.*, n. 103. *Alb. Mag.*, *ibid.* — 4. *De appreh.*, *part. VII*, n. 8.

1. *De appreh.*, *part VII*, p. 10, n. 16. — 2. *Idem*, p. 10, n. 23. — 3. *Ibid.*, n. 24. — 4. *Ibid.*, p. 12, n. 4. — 5. *Ibid.*, p. 10, n. 25. — 6. *Ibid.*, n. 13. — 7. *Parad. an.*, *cap.* I. — 8. *Idem.* — 9. *Serm.* LXXIII *in Cant.* n, 1, *col.* 1523. — 10. *Idem*, *serm.* VII, n. 3, *col.* 1283.

ex cellâ vinariâ prodeuntem : « totum quod rationis » consilii, judiciive videtur oblitam[1]. » His subjungimus Guillelmum sancti Theodorici Abbatem, Bernardo supparem, ejusque adhuc superstitis vitæ scriptorem sanctissimum, cujus hæc verba sunt[2] : « Audi sanctam insaniam ! *Sive mente » excedimus, Deo.* Vis adhuc audire insaniam ? *Si » dimittis eis peccatum, dimitte : sin autem, dele » me de libro vitæ.* Vis aliam ? Ipsum audi aposto- » lum : *Optabam anathema esse*, etc. Hæc ad sancti » Spiritûs adventum apostolorum fuit ebrietas : » hæc Pauli insania, cùm diceret ad eum Festus : » *Insanis, Paule*, etc. » Malè ergo sibi auctor consulit, qui immodico studio reprehendendi nostra, sanctos etiam reprehendit.

345. Neque ideo Paulus aliique ejusmodi amatores meriti exsortes, cùm et illud ad meritum amoris spectet, quòd ejus vis non nisi tantâ hyperbole exprimi potuerit : quod sæpe dicendum est adversùs auctorem assiduè nobis hæc falsa imputantem.

ARTICULUS XXII.

Futiles quæstiones.

346. De purâ naturâ, de animæ rationalis mortalitate, de felicitate neglectâ à philosophis, deque aliis ejusmodi, futiles quæstiones ad involvendam rem introductas sæpe notavimus (n. 203, 206, 243) : non enim Paulus, non Moses, non alii ad hæc animos retorquebant : agitur non de vanâ et præposterâ imaginatione cujusvis alterius statûs, sed de *anathemate à Christo, de libro vitæ æternæ*, rebus stantibus ut sunt, à Deo per Evangelium constitutæ. Porrò beatitudinem et naturalibus et supernaturalibus votis appetendam, etiam in illis actibus, quibus eam ex impossibili abdicare videbantur, gerebant in animo (n. 207, 208) : alioquin nec habuissent charitatem, quæ est motus ad fruendum (n. 109 et seq.).

ARTICULUS XXIII.

De primariis et secundariis rationibus objectivis charitatis.

347. De illis tam in se consideratis quàm inter se comparatis, quid auctor sentiat, et quàm ipsi adversentur doctores cæteri, sæpe quidem commemoravimus, præcipuè verò, n. 92, 106 : quæ ad enodandam difficultatem omnem et Scholæ decreta explicanda et tutanda vel maximè pertinent : atque etiam ad ostendendam hujus controversiæ gravitatem (n. 107, 108). His autem positis, et in unum brevitatis gratiâ recollectis, auctoris errores facilè elucescent.

ARTICULUS XXIV.

Errores in hoc libello notati recensentur.

348. Non enim omnes, sed eos quos in hoc libello memoravimus, recensemus : sunt autem ejusmodi.

I. Error : non omnem actum rationalem fieri ex amore sive appetitu innato beatitudinis tanquam finis ultimi : contra sanctum Augustinum expressè, et contra universam theologiam[3].

1. *Serm.* LXXIX, *n.* 1, *col.* 1543. — 2. *De nat. et dign. Am., cap.* III, *n.* 6; *Op. S. Bern., t.* II, *c.* 245. — 3. *N.* 7, 8 *et seq*, 18, 20, 21, 22, 228.

II. Appetitum illum innatum esse cæcum : contra eumdem[1].

III. Amputato motu ad fruendum Deo, vigere perfectissimam charitatem[2].

IV. Non ergo valere definitionem charitatis ab eodem Augustino traditam, et à Magistro, à sancto Thomâ, et universâ Scholâ receptam[3].

V. Ex eò quòd amor charitatis sit penitus absolutus ab omni respectu ad nos, etiam quoad motiva secundaria ac subordinata minusque præcipua, sequitur contra Scholam universam error gravissimus; quòd amor charitatis non sit, ut omnis amor, essentialiter unitivus[4].

VI. Et quòd amor Dei ut amici, ut Domini, ut Dei nostri, Christi verò ut sponsi, ut Salvatoris, etc., charitatis non sit; quod est contra Evangelium, et consensum Patrum et theologorum omnium[5].

VII. Ex his everti à sancto Bernardo allatas duas causas diligendi Dei *propter se;* nempe, pro *merito suo*, pro *commodo nostro*[6].

VIII. Amorem justificantem, qui ab auctore quarti gradûs dicitur, etsi Deum sibi rebusque omnibus, nullâ exceptâ, anteponit, nec sibi felicitatem quærit, nisi in quantum subordinata est gloriæ Dei; tamen non esse amorem purum[7].

IX. Dari amorem purum, qui quinti gradûs dicitur, super quartum illum gradum, licet hic vim omnem amoris comprehendat[8].

X. Amorem illum purum, sive quinti gradûs, plerisque sanctis animabus esse inaccessum, nec eis prædicandum[9].

XI. Amorem quarti gradûs subordinari Dei gloriæ magis habitu quàm actu, nec ad eum plerumque referri magis quàm actum peccati venialis[10].

XII. Actum peccati venialis Deo habitu subordinatum esse[11].

XIII. Quidquid non est habitu subordinatum Deo, esse peccatum mortale : ex quo sequitur, nullum esse veniale peccatum[12].

XIV. Actum amoris elicitum ex suppositione impossibili, quòd anima justa æternis suppliciis, rebus ut sunt, addicatur, in se absolutè perfectiorem esse, quàm actum alioqui perfectissimum sine illis suppositionibus[13].

XV. In iis actibus qui per suppositiones impossibiles fiunt, etsi non ipsam rem, tamen motiva reipsâ separari[14].

XVI. In eo amore ita immolari salutem, ut beatitudinis ac salutis desiderium ab eo amputetur[15].

XVII. Securos non fuisse Mosen et Paulum, quòd non essent, ille delendus è libro vitæ, hic verò anathema futurus : maximâ sanctorum contumeliâ, et in Deum blasphemiâ[16].

XVIII. Præter illud salutis sacrificium conditionatum ex impossibili, à sancto Joanne Chrysostomo ejusque scholâ et aliis quibusdam agnitum, dari aliud sacrificium absolutum, cujus nulla sit mentio apud illum et cæteros Patres aut auctores[17].

XIX. Sacrificium illud absolutum consistere in

1. *N.* 9 *et seq.*, 30, 31, 229. — 2. *N.* 20, 21, 207, 208. — 3. *N.* 109, 110, 111, 112, 115, *etc.*, 293, 299. — 4. *N.* 95, 131, 147, 148. — 5. *N.* 147, 148, 155, 231 *et seq.* — 6. *N.* 156, 157 *et seq.* — 7. *N.* 163, 169, 170. *et seq.*, 175. — 8. *Ibid.*, *et* 186. — 9. *N.* 178 *et seq.* — 10. *N.* 172, 173, 174, 175. — 11. *Idem.* — 12. *Ibid.* — 13. *N.* 207, 210, 227. — 14. *N.* 202, 227. — 15. *N.* 207, 227. — 16. *N.* 190, 194 *et seq.*, 201, 215, 235. — 17. *N.* 197, 237.

eo quod casus impossibilis non modò possibilis, sed etiam actu realis æstimetur[1].

xx. Sacrificii ergo illius absoluti idem esse objectum atque conditionalis, nempe salutem æternam[2].

xxi. Spem mercedis, salutisque desiderium in perfectorum statu nec suasum nec imperatum, et ad imbecilles angustasque animas remittendum[3].

Hæc igitur sunt, quæ ex hoc libello facilè condemnentur. His adde alios errores copiosè demonstratos, *Mystici in tuto*, et ibidem recollectos, n. 174, 175, 176. Verùm et hæc et alia bene multa, quibus se quietismus erigere nititur, positis fundamentis, ac remotis obicibus, Deo dante postea breviùs ac pleniùs enitescent.

QUÆSTIUNCULA DE ACTIBUS

A CHARITATE IMPERATIS.

Tanta est in libro de Sanctorum Decretis errorum seges, ut eam tot auctoris inventa subtilia superare et exhaurire non possint. Hujus autem quæstiunculæ ut exsolvamus nodos, totum hoc argumentum in pauca conjicimus, neque tamen, quidquam prætermittimus quod sit necessarium.

I. Primùm quidem annotamus quarto amoris gradu vim omnem amativam facilè contineri[4] : quippe cùm illius gradùs tanta sit charitas, ut anima non modò Deum anteponat sibi, verùm etiam felicitatem suam totam in objectum charitatis referat, neque aliter beata velit esse, quàm ut Dei promoveat gloriam : quo fine amoris perfectio et puritas constat. Cùm ergo in eo gradu tota virtus amandi sit, quintus amor ab auctore positus tanquam operis scopus unicus; non modò est supervacaneus, verùm etiam noxius : cùm spe ac mercede amori penitus subordinatis nihil superius excogitari possit, quàm ipsa spei ac mercedis ex vehementiâ charitatis abjectio, earumque vis tota in amoris suavitatem et attractum absorpta. Quo ipsa spes extinguitur, quod est erroneum, imò hæreticum, palam pronuntiante apostolo[5] : *Nunc autem manent tria hæc, fides, spes, charitas.*

II. Respondet auctor, quarti gradùs amorem esse reverà purum atque perfectum, propter eas quas dixi rationes : cæterùm quinto amori id à se attribui, ut spei exercitium ab ipsâ charitate plerumque imperetur, magìsque præveniat spem charitas quàm ab ipsâ se præveniri sinat : ita conciliari omnia : atque amori puro sive charitatis conjunctam stare spem aliasque virtutes, sed à charitate imperatas : neque eo minùs spem veram, quòd instigante et imperante charitate prodeat.

III. Acuta sanè hæc sunt, sed planè commentitia. Neque enim auctor in perfectionis constituendâ ratione ullam imperantis charitatis, nec spei imperatæ toto tractatu de Doctrinâ Decretisque Sanctorum mentionem facit : quare hæc omnia etsi vera essent, tamen operis instituti rationi non congruunt.

1. *N.* 238. — 2. *Idem.* — 3. *N.* 259, 260. — 4. *Max. des Saints*, *p.* 6, 9, 10, 16, 18. — 5. *I. Cor.*, xiii. 13.

IV. Præterea ad amorem quinti quoque gradùs pertinet, ut in eo plerumque spes affulgeat à charitate imperata : cùm, fatente auctore[1], et ibi sit amor qui Deum anteponat sibi, et charitas ipsa spem cujus finis est, et anteveniat, et moveat, et ad actum impellat : quippe omnimodis subordinatam sibi et ad se pertractam.

V. Quin etiam in quovis gratiæ et charitatis statu valet apostolicum illud : *Finis præcepti charitas*[2]; ergo finis charitas etiam præcepti de spe : ac proinde quovis in statu gratiæ et charitatis, spem regit, movet, incitat, et in suum finem trahit charitas : quod planè idem est atque imperare.

VI. Non ergo quisquam est justus qui non plerumque et se et spem suam omnem referat ad Deum ejusque gloriam, qui est unicus vitæ christianæ, præceptorumque finis, in quem quicumque non tendit christianus non est.

VII. Cujus rei gratiâ hæc mandat idem apostolus : *Omnia vestra in charitate fiant*[3]. Et iterum : *Omne quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini nostri Jesu Christi*[4]. Denique : *Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite*[5]. Quod si tanta, tam necessaria, tamque apta atque connexa justorum est ad Dei gloriam relatio, ut etiam manducandi ac bibendi animalem actionem propter eamdem Dei gloriam exercendam habeant : quantò magis spem videndi ac fruendi Dei, ac beatæ æternitatis aliasque virtutes ad ipsum Deum referant, ipsique charitati dominæ ac reginæ virtutum servire faciant?

VIII. Nec refert quòd perfecti nostri, reluctantibus licèt exactioris moralis disciplinæ professoribus, apostolica verba non ad præceptum, sed ad consilium referant. Utcumque enim est, consilium istud ad omnes justos pertinet; neque ad statûs passivi gratiam, de quâ explicandâ hìc agimus, revocatur.

IX. Auctor namque sic agit, ut quinti amoris gradum et passivum et plerisque sanctorum inaccessum doceat[6] : unde etiam sanctissimis quoque animabus offensionem perturbationemque gravem pariat, duriorque videatur, quàm ut assequi possint. Quòd ad illam quam diximus apostolicam sententiam de omnibus actibus in charitate faciendis pertinere, nemo nisi impiè dixerit.

X. Quis enim cùm hæc audit; *Omnia vestra in charitate fiant* : et : *Sive manducatis, sive bibitis, Sive quid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite* : quis, inquam, cùm hæc audit, non ædificatur potiùs quàm offenditur? Quis verò cogitavit unquam, ut ab his suadendis temperaret? planè nullus : quippe cùm vulgo fidelium ab ipso apostolo proposita esse intelligat.

XI. Vide, christiane lector, quàm sit alienum à christianâ veritate, ut perfectionis obtentu Dei sacerdotes hæc apostolica prædicare omnibus, omnibus suadere non audeant. Hiccine erit finis christianæ perfectionis, ut vulgatissimæ apostolorum sententiæ apud plerosque exolescant, offendant animos, dtrioresque quàm suaviores ac veriores sanctis quoque animabus esse videantur?

1. *Max., des Saints*, *p.* 6, 9. — 2. *I. Tim.*, i. 5. — 3. *I. Cor.*, xvi. 14. — 4. *Idem*, x. 31. — 5. *Col.*, iii. 17. — 6. *Max. des Saints*, *p.* 34, 35.

XII. Sanè commemorat auctor[1] amorem quarti gradûs quintique, cùm uterque justificet, id habere commune ut Deum anteponant sibi, ac felicitatem ipsam ad eum ejusque gloriam referant; quo sublato, vel ipso confitente nulla justificatio est : sed interim in eo esse discrimen, et quinti gradûs excellentiam, quòd quarti gradûs amor habitu tantùm plerumque, quintus verò plerumque etiam actu referat : planè eo modo rituque quo sanctus Thomas docet peccati venialis actum habitu referri ad Deum. Hæc auctor[2]. Quæ quidem indicant quàm ductilem ac versatilem habeat theologiam. Cæterùm quòd justificantis amoris gratia habitu non actu, nec magis quàm ipse peccati venialis actus referatur in Deum, erroneum est : quod etiam alibi demonstravimus : nempe *Summâ doctrinæ*, n. 9; et *Scholâ in tuto*, q. XI totâ : quo etiam loco docemus de peccati venialis actu in Deum habitu relato erroneam doctrinam imponi sancto Thomæ.

XIII. Neque illud prætermittere possumus, quod in eodem libello nostro est traditum, si semel admittatur in quinti amoris gradu ab animâ contrahi habitum Dei amandi, nullo omnino respectu ad beatitudinem; inde omnino consequi ut spes sit inutilis, neque usquam imperanda : nihil enim erit cur charitas spem imperet, ex quâ nec audentior, nec firmior, nec purior futura sit. Quin etiam si spem imperaret nullo sibi emolumento futuram, à perfecto actu amoris illius nullâ spe indigni ultro desisteret : quod ab optimâ illâ et perfectâ mente longè abesse oportet : neque curaret illud, ut frequentaret imperfectum actum nihil profuturum (*Sch. in tuto*, q. XIV, n. præsertim 255, 256).

XIV. Quare nec his hæret auctor : non hæret, inquam, ei doctrinæ : quòd in actibus spei charitate plerumque imperatis perfectio reponatur : sed in eo vim facit, ut naturalis amor suî, ille innoxius, et in imperfectis residuus, à perfectis plerumque excidatur : quo nunc tota spes systematis redigitur : tum in Instructione pastorali auctoris, tum in Responsione ad Summam doctrinæ, aliisque scriptis Explicationem de Doctrinâ Sanctorum consecutis.

XV. Quâ explicatione ex postfacto, sive postliminio ac præpostere editâ, totius libelli de Sanctorum Doctrinâ rationem planè interversam esse constat; substitutis etiam sexcenties et intextis in ipsam versionem latinam aliis vocibus quàm iis quas originalis habebat textus. Omnibus enim ferè paginis loco *commodi proprii* quod habet ipse textus, occurrit substituta sive addita *mercenaria appetitio* : quæ sanè non versio, sed aperta et assidua textûs corruptio et interpolatio est : quo etiam fit, ut libelli hujus studiosissimi defensores ipsam quoque explicationem abjiciant, nec minùs propterea libellum tueantur invito quoque auctore, ut est à nobis demonstratum[3] : *Quiet. rediv.* admonit. prævia, n. 1, 2, etc.

XVI. Quod autem ubique pertendit auctor explicationem de affectu naturali idem valere cum illâ de imperatis ab ipsâ charitate spei ac reliquarum virtutum actibus; eo quòd illo affectu naturali præpediatur charitas, ne actus illos imperet : id quidem falsum est. Neque enim ab iisdem actibus imperandis magìs prohibetur charitas per naturales affectus illos innoxios, quàm per ipsam vitiosam ac morbidam cupiditatem, toto hujus vitæ decursu omnibus atque etiam sanctissimis inhærentem. Quare posteaquam affectum naturalem illum innoxium, nusquam licet in libro de Sanctorum Decretis indicatum; tamen ut necessarium tutando systemati Instructione pastorali editâ, in quæstionem istam per vim intrusit : rursus indifferens esse statuit, an sit innoxius necne, ut est à nobis alibi demonstratum[1]. Ex quo patet auctorem sua æquè ac nostra diruentem, nullo loco hactenus consistere potuisse.

XVII. Ne quid nos fugiat quod ad hanc quæstionem spectet : auctor ad stabiliendum amorem suum perfectum in imperatis, ordinariè saltem, à charitate spei ac virtutum actibus collocandum, subsidia undecumque corradens; ex ipso etiam Articulo Issiacensi firmamentum petit. Nos autem eo loci de perfecto amore explicando nequidem cogitavimus. In eo enim versabamur, uti doceremus ex Paulo, omnium virtutum actus, etiam in charitate adunatos, tamen distincto exercitio etiam inter perfectissimos pollere. At neque Paulus, neque nos Paulum secuti, de perfectione illâ extraordinariâ, et plurimis quoque sanctorum inaccessâ quinti et singularis gradûs, in quâ passivæ sive contemplativæ orationis, ac præsentiæ Dei ratio poneretur, cogitabamus quidquam : naturam ac vim charitatis quocumque orationis statu Paulus exprimebat : naturam ac vim veritatis ex eodem Apostolo quocumque orationis statu exprimere conabamur.

XVIII. De contemplativâ sive passivâ oratione, sive quod idem esset, de oratione simplicis præsentiæ Dei, sive quietudinis, Art. XXI demùm agere cœpimus : præcedentibus Articulis id unum agebamus, ut constaret apud omnes nullâ perfectione impediri quominus actus virtutum, ac præsertim fidei, spei et charitatis etiam adunati in charitate perfectâ ubique vigerent distinctis ac propriis exercitiis ita ut illa adunatio illi distinctioni nihil prorsus efficeret.

XIX. Id verò luce clarius ex Articulorum tenore colligitur : cùm usque ad XXI ea comprehendamus quæ ad communis vitæ, perfectæ licèt, statum pertinent, ut patet ex Articulis X, XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVIII; ab Articulo verò XXI, quæ singulares sive extraordinarios contemplationis, sive passivæ orationis status spectant, ordine exequimur.

XX. Tantùm autem abfuimus à perfectione christianâ in illis orationibus extraordinariis ac passivis collocandâ, ut etiam expressis verbis explicandum putaremus non in eis perfectionem aut puritatem christianæ vitæ esse repositam[2] : quo loco et illud vetabamus ne in puro castoque amore, quæ christianæ vitæ summa perfectio est, contemplativæ sive passivæ orationis ratio collocari posset.

XXI. Ergo ab Articulorum intento ac proposito toto cœlo aberrat auctor, qui nobis reluctantibus, ipse quoque suî oblitus, contemplativæ sive passivæ orationis naturam in puro amore ita collo-

1. *Max. des Saints*, p. 6, 9, 10. — 2. *Resp. ad* Sum. doct., *p.* 48, 49.
3. Ante *Quietismum redivivum* collocari debuit hæc *Quæstiuncula de actibus à charitate imperatis*, etsi posteriùs edita, cùm auctor in ejus fronte hanc notam apposuerit : *Scholæ in tuto ad calcem inserenda* (*Edit. Versal.*).

1. *Rép. à quatre Lett.*, *n.* 26. — 2. *Iss.*, *Art.* XXII, XXIII.

candam putat, ut nullis nisi amore purissimo ac perfectissimo præditis ad illam orationem detur accessus sive aditus : cæteris ea doctrina offensis et conturbatis, ut dictum est (sup. n. 9, 10).

XXII. Quod auctor, in Responsione ad Summam doctrinæ[1], docet, systema suum duabus tantùm rebus indigere, nempe notione communi charitatis in Scholâ, et nostro Issiacensi XIII Articulo, non ullâ aliâ re : id eo pertinere demonstravimus[2] ut affectus ille naturalis suî, quæ una nunc auctoris enodatio est, sit omnino inutilis : cùm neque ad notionem charitatis, neque ad explicandum Issiacensem Articulum valeat. Vide *Mystici in tuto* n. 187, 188. Quod unum sufficit ad planè demonstrandos ejusdem auctoris mirabiles ac variabiles vultus.

XXIII. Fidenter autem asseveraverim, nunquam magis Ecclesiæ fucum fieri cœptum, nunquam periculosiùs de religione lusum quàm nunc fit. Librum reprehendis gallicum? auctor ad latinam versionem provocat, perperam licèt repræsentatâ proprietate textûs. In quarto gradu purum amorem constitutum doces, adeoque quintum illi superpositum et inutilem, et noxium esse conficis? ad actus imperatos, ad affectum naturalem, nunc quidem innoxium, nunc si velis noxium quoque; ad relationem habitu non actu confugit : ab unâ explicatione ad aliam desilit : nullo consistit loco : nihil non asserit ; nihil non ut vult, explicat et in sensum quemvis trahit ut nusquam subtilior artifex extitisse, aut religionem christianam absolutam et simplicem tot acuminibus vexasse videatur.

XXIV. Hæc si quis à me, eo quòd candidiùs, idcirco etiam intemperantiùs dicta esse suspicatur; non ita est : iterum atque iterum fidenter in Domino dico; non ita est : ut est etiam à me alibi demonstratum[1]. Zelo enim zelatus pro ipsâ veritate; pro matre meâ Romanâ Ecclesiâ; pro Domino meo D. Innocentio XII; pro catholicâ quàcumque diffusa est Ecclesiâ : id unum vereor, ne nobis et cæteris catholicis tractatoribus, quod absit, auctor acutissimus per novarum vocum involucra verba dedisse, ac pro verâ pietate miras merasque offucias substituisse videatur.

1. *Pag.* 3 *et* 8. — 2. *Myst. in int.*, *n.* 187, 188.

1. *Rép. à qautre Lett.*, *n.* 24.

QUIETISMUS REDIVIVUS.

ADMONITIO PRÆVIA.

DE SUMMA QUÆSTIONIS, AC DE VARIIS LIBRI DEFENSORIBUS.

1. MIROR sic affectos esse quosdam, ut cùm illustrissimi Cameracensis explicationes abjiciant, nihilo secius ejus librum mordicus tueantur, ipsique faveant plusquam ipse sibi. Et is quidem, abjectâ spe tuendi libri ut sonat, non modò versionem latinam apparavit eam in quam multa nova intersereret ; verùm etiam ingenti studio Instructionem pastoralem adornavit, quâ explicationem affectûs naturalis ac motivi novo modo sumpti adeo necessariam judicaret, ut liber ipse collapsus abiret in ruinam, nisi hoc se adminiculo sustentaret. Quin etiam in quâdam epistolâ pronuntiavit istud : hâc interpretatione sublatâ, nullâ suî parte constare posse librum, ac « de paginâ ad paginam, imò » de lineâ ad lineam scatere insaniis sive amentiis[1]. » Hæc ille : cui tamen, si Deo placet, novi defensores meliore viâ, quàm quâ ipse se purgat, consulendum putant.

2. Nec immeritò ejus explicationes abjiciunt : quippe quæ toto libro nullâ vel levissimâ voce indicatæ, ac desperatis rebus præpostere ac per vim intrusæ sint, contra omnium lectorum sensum. Nemo enim profectò affectum naturalem loco proprii commodi substitutum, erat suspicatus : nemo motivi nomine aliud intellexerat, quàm consueto more objectum aut finem extrà positum quod ad actus singulos moveremur. Per motivum autem intelligi non ejusmodi finem, sed ipsum impulsivum interius : tam nova et inaudita omnibus significatio est, ut nemini prorsus veniret in mentem. Neque quidquam aliud intelligere, neque in nostrâ Declaratione ponere poteramus, quàm in quod intelligebant et sapiebant omnes ; neque nos amorem naturalem aliaque ejusmodi commentitia et à libro penitus aliena, nullique omnino cognita, divinare ac somniare oportebat.

3. Neque tamen hìc ratiocinatione agere volumus, sed ipsâ auctoritate gestorum : habemus enim præ manibus explicationem illustrissimo Carnotensi ab auctore, ac per hunc nobis traditam, non ita multò post editionem libri. Hàc autem explicatione illustrissimus Cameracensis per commodum quidem proprium, nihil aliud intelligebat quàm ipsum *bonum nobis*, quod est objectum spei theologicæ; per motivum verò nihil aliud quàm finem extrà positum : nullâ usquam aut amoris naturalis aut motivi interioris mentione : quod idem illustrissimus Carnotensis, datâ Epistolâ pastorali maximè theologicâ, ex ipso verborum tenore tam liquidò ostendit[1], nullus ut dubio locus superesse possit.

4. Grave quidem est nobis, grave Carnotensi[2], de Cameracensi aliud credere, quàm id quod idem Cameracensis, Deo teste appelato, à se intellectum esse significat. Sed sive id oblivione, sive quàcumque aliâ ratione gestum, ipsa verba nos cogunt vetantque aliud intelligere in Cameracensis libro, quàm id quod et ipse datâ quoque explicatione prodidit, et omnes, etiam ejus acerrimi defensores, intelligendum arbitrentur.

5. Quòd autem assiduè purum amorem obten-

1. Ire *Lett. à M. de Meaux*, *p.* 46.

1. *Lett. past.*, *p.* 58. — 2. *Idem*, *p.* 69, 79, 80.

dunt, ac pulcherrimæ vocis splendore se capi profitentur, id quidem vanum est. Neque enim purum amorem eum qui vera charitas est illa justificans, inficiatur quisquam. Charitatem enim scimus eam quæ, teste apostolo, *non quærit quæ sua sunt*[1], atque ita ex Dei gloriâ ac perfectione conceptam, ut ad eum finem alii omnes animi sensus voluntatesque referantur. Hanc à Cameracensi quarto gradu collocatam, maximè collaudamus : improbamus autem tantùm amorem quinti gradùs, unum puri amoris nomine celebratum, qui se spei auxilio juvari et excitari nolit. Non ergo de vero puro amore quem Schola omnis agnoscit, ulla nobis concertatio est : sed de amore fictitio, qui virtutes omnes theologicas supergressus, ideo se purum vocitat, quòd spei christianæ opem ac motivum ipsum æternæ salutis abjiciat. Neque sustinemus amorem purum dici eum, qui divinam fruitionem, hoc est summum et immortalem ex Dei visione amorem pro fine non habeat, nec votis omnibus complectatur.

6. Sanè Cameracensis, ut ab imperfectâ nec ad liquidum purâ charitate, ad perfectam et puram transeamus, vult amputari aliquid; nempe studium commodi, mercedis, beatitudinis. Hoc autem quod amputat, vel est illud studium, affectus ille naturalis, commodi, mercedis, beatitudinis, quem tantis conatibus in Instructionem pastoralem invexit; vel est ipsa spes theologica, sive in spe theologicâ movendi illiciendique animi vis.

7, Cameracensis autem studiosissimi defensores, non illam affectûs naturalis explicationem admittunt : ergo admittant necesse est spei theologicæ moventis excidium illud, qud et nos criminamur, et ipse Cameracensis improbat : non ut leve quoddam facinus, sed ut impietatem, quam à nobis imputari sibi omnibus paginis queritur[2].

8. Mira libri sors quem defensores ejus eâ tantùm ratione à se propugnari posse putant, quam ipse auctor unà nobiscum rejicit ut impiam.

9. At enim, inquiunt egregii defensores, nos spem non omnino tollimus, sed eam in ipso amore puro virtute contineri, eoque suppleri dicimus. Triste perfugium : cùm Paulus fidem ac spem, reipsâ, non tantùm virtute manere ac distingui pronuntiaverit : *Nunc autem*, toto scilicet hujus vitæ decursu atque adeo in perfectis quoque, *manent tria hæc*[3] : enucleatè, distinctè, et per proprios actus : *fides spes, charitas : major autem horum*, non sola sed major, *est charitas* : has animans, regens, sibique conjungens, et ad sese referens : non autem consumens, aut eorum actus premens.

10. Nec aliter Malavallus, Molinosus, Guyonia, spem illæsam prædicabant, quàm quòd puro amore illo uniformi ac permanente, virtute contineri, illoque adeo suppleri memorabant : quos nos alibi reprehendimus[4], nec ipse Cameracensis excusat : et in ipsis Issiacensibus Articulis[5], fidei ac spei aliarumque virtutum actus cum charitate conjunctos, sed tamen *distinctos* explicitosque subscripsimus. Qui ergo Cameracensi hanc excusationem subministrant, Malavallum, Molinosum, Guyoniam, infausta et damnata nomina, reducunt in Ecclesiam.

11. Alia argumentatio : ille actus spem supplens et virtute eminenterque continens, vel est actus charitatis, vel actus charitate major. Atqui actus nullus est actu charitatis major : est enim ea virtus charitas quæ omnibus aliis virtutibus *major est* : eâ autem major esse nulla memoratur. Quin illa dilectio quâ negat Dominus ullam esse majorem[1], non est aliud quàm charitas. Ex eo autem quòd omnibus virtutibus major sit, non sequitur ut suppleat reliquas, sed ut eas adjungat sibi, eis emineat, eas regat. Ergo supplementum illud spei fictitium est.

12. Si potest spes ejusve actus charitate suppleri, maximè ex eo quod dicat apostolus : *Charitas omnia sperat*[2]. Atqui eâdem ratione dicit : *Charitas omnia credit* : ergo tam fides quàm spes charitate suppleri posset; quod nemo dixerit.

13. Sanè haud magis licet supplere spem quàm fidem : fidem autem alio actu perfici, verum est; suppleri autem, falsum : nec minùs impossibile est sine spe quàm *sine fide placere Deo*[3], quod ait apostolus : cùm eidem apostolo *fides sit sperandarum substantia rerum*, *argumentum non apparentium*[4]. Ergo sine spe ejusque expressis actibus, æquè ac sine fide ejusque actibus, anima fidelis esse non potest.

14. Tum ea charitas, quæ ex apostolo *omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet*[5], non est alia charitas quàm ea quæ est justis omnibus communis : si ergo ex eo loco concludi posset spem ut charitate contentam ab eâ quoque suppleri, id ad omnes status vitæ christianæ pertineret : nec tantùm ad illum puri amoris statum qui sanctissimis quibusdam inaccessus esse fingitur. Non autem id pertinet ad omnem vitæ christianæ statum : alioquin ubique tam spei quàm fidei eliderentur actus; quod est absurdissimum et erroneum.

15. En quàm portentosam et à Scripturis alienam theologiam cogantur inducere, qui tuendum aut excusandum Cameracensem suscipiunt.

16. His igitur explosis, alii defensores prodeunt, quorum hæc excusatio sive responsio est : nos quidem confitemur optandum, ut nunquam extitisset ac prodisset liber tot æquivocationibus scatens : cæterùm, posteaquam prodiit, nullâ censurâ est dignus : qui scilicet ubi occurrerit aliqua prava propositio, alibi confestim aliam contradictoriam statuit : ita ut nullus sensus perspicuus ex libro eliquari possit : quale *prudentiali*, ut loquuntur, censurâ, non autem juridicâ affici potest.

17. Hæc excusatio libros ferè omnes hæreticos æquè à juridicâ censurâ liberaret. Ut enim omittam censuras non *prudentiales* illas, se jurisdictionales easque gravissimas, *periculosum in fide*, *inducens in hæresim*, aliasque ejusmodi quas libro æquus omnis, licèt benignissimus, interpres inussisset : quis Nestorio, quis Pelagio, eorumque asseclis non etiam ab hæresi pepercisset, si eorum et assclarum propositiones contradictorias attendisset? Vide de *homousio*, de *theotoco*, Semiarianorum ac Nestorianorum technas : vide Severianorum, Semieutychianorum de duabus naturis;

1. *I. Cor.*, XIII. 5. — 2. *Instr. past.*, *p.* 18, 23, 37, 49, *etc.* — 3. *I. Cor.*, XIII. 13. — 4. *Etats d'or.*, *liv.* III, *n.* 21. — 5. *Art.* I, II, III, XIII.

1. *Joan.*, XV, 13. — 2. *I. Cor.*, XIII. 7. — 3. *Heb.*, XI. 6. — 4. *Idem.* I. — 5. *I. Cor.*, XIII.

vide Monothelitarum de duabus voluntatibus pugnantia deliria : vide apud Prosperum *Carmine de Ingratis*, imò etiam apud Augustinum, quibus artibus Pelagius lubricus anguis elapsus, ac vix unquam satis manibus comprehensus et constrictus evaderet. Audenter dixero : nullus error, nulla hæresis planè condemnabitur, si ex repugnantibus eorum duces liberentur, quibus eos magìs gravari oportebat.

18. Ipse Molinosus quantâ arte serpit? ipse Malavallus, ipsa Guyonia vix erroris aut hæresis deprehendi possint, si repugnantiæ pro excusationibus habeantur. Vide quæ eam in rem diximus in opere de Statibus Orationis, lib. 1, n. 28; et x, n. 1.

19. Ergo ut errantibus in fide omne præcluderetur effugium; ea semper regula viguit, ut quod esset per se hæreticum notaretur, insuper habitis excusationibus, contradictionibus, tergiversationibus : si qua ambiguitas, si qui nodi inter se ita implicati occurrerent, ut ex his eliquatus sensus vix expediri posset, non propterea dimitterentur intacti; sed ancipiti illo gladio, quod est verbum Dei, ab ore Christi prodeunte, potiùs secarentur : atque etiam inter censuras errantium memoraretur illud à sancto Leone II prolatum[1] ut quisquis erraverit, idem suî ipsius impugnator existerit.

20. Eat ergo necesse est condemnatus liber, quo duce bonæ mentes in tenui et ambiguo veri falsique discrimine nimis laborarent : quo proinde non modò mulierculàrum, sed etiam quarumvis imbecilliorum animarum, interdum et firmiorum capita læderentur, animi fatiscerent, aut in nubes avolarent; aut, quod est pessimum, novæ perfectionis atque exquisitissimæ sanctitatis specie in occultam superbiam agerentur.

21. Neque tamen verum est, inesse libro omnimodam et inextricabilem contradictionem, ac semper occurrere propositiones alias aliis oppositas, sive collisas. Ecce enim illa propositio de Christi perturbatione involuntariâ, nihil apud auctorem habet excusationis : quin ipse eam planè abnegavit, aliique imputatam voluit : quam tamen defensores ejus, ipso quoque invito, tueri memorantur. Nec pudet suasisse auctori, ut manifestum errorem, etiam ejuratum et abjectum, resorberet ut fecit[2], et nos demonstravimus[3].

22. Quid illa propositio perperàm Augustino imputata? « Omne quod non provenit ex principio » charitatis, ex cupiditate provenit eâ quæ omnium vitiorum est radix[4]. » Quam propositionem ipse non aliter excusat auctor[5], quàm attributâ etiam Augustino eâ charitate quæ sit naturalis, non virtus theologica; atque eâ cupiditate vitiorum radice quæ sit innocua : cujusmodi excusationes si valent, jam apud quosvis auctores etiam fallacissimos nihil erit inexpiabile.

23. Nec minùs insolens est illa propositio de sacrilego amore suî, qui tamen ad justitiam et ad conversionem, invitâ omni theologiâ, iterum ac tertiò, correctione nullâ, præparare dicatur[6].

1. *Epist. ad Imp. post Concil.* VI, *Vid.* Etats d'or., *locis suprà cit. et notam editoris, ad p.* 384, *tom.* XXVII, *positam* (Edit. Versal.).
2. *IVe Lett. à M. de Meaux, p.* 24. — 3. *Rép. à quatre Lett., n.* 20. — 4. *Max. des Saints, p.* 7. — 5. *Inst. past., n.* 9, *p.* 16. — 6. *Max., p.* 17, 18, 20, 21.

24. Atqui hæc imperitiùs, inquies, sive mavis incautiùs quàm fallaciùs dixit : pessimè : neque enim de rebus maximis ac reconditissimis tantâ confidentiâ dicere debuit, qui non à theologiâ satìs amplum sibi præsidium comparasset.

25. Ac tametsi, ut in falso systemate, sunt multa apud auctorem quæ inter se pugnent, tantùm abest ut omnia ejusmodi sint, ut contrà certum sit, ipsam doctrinæ summam falsis, sed sibi consentaneis, constare decretis sive principiis. Deducturus enim animas ad illam purgationem quâ salutem ipsam perfecto et absoluto sacrificio devoverent, in eoque sacrificio perfectionem christianam collocarent; jam inde ab initio ei purgationi, quam summam esse voluit comparavit viam, inducto amore illo cujus in eo esset puritas, ut vel esset penitus exspes, vel saltem ab omni spe independens, nullo spei, nullo mercedis æternæ, nullo ipsius Dei potiundi motivo excitaretur : ex quo sit consequens salutis ut est salus, indifferentia; nullâ tanti beneficii ad amorem inflammandum habitâ ratione. Hinc etiam profluit « suæ reprobationis convictio » invincibilis[1], » et illa « casûs impossibilis ad » salutem devovendam in realem et actualem ipsi » animæ perfectæ visa et approbata conversio : » quæ si auctor obtinuerit, nihil jam prohibebit quominus in desperationem eam quæ summi et absoluti sacrificii loco habeatur, prona sint omnia.

26. Neque verò obstabit illud, quod illa convictio *apparens non intima vocitetur*[2] : hoc enim ipsum est quo molinosismi ratio constat, quod desperatio simul et invicta sit, nec tamen intima, sed tantùm apparens : eodemque ritu ipsa infidelitas et quæcumque crimina atque flagitia, vero licet actu perpetrata, tantùm apparentia sint, internamque virtutem relinquant incolumem.

27. Neque hujus rei omittitur radix, nempe *generale desiderium* non modò *cognitarum*, verùm etiam *omnium latentium voluntatum Dei*[3]; quibus ipsa prædestinationis ac reprobationis decreta, cùm sint omnium occultissima, continentur : in quo ipse præsul, et Guyoniæ gratificatur, et totum molinosismum suis principiis aptum et connexum struit.

28. De quâ re dubitatio nulla superesse jam potest, posteaquam editâ rerum Relatione[4], ex ipsius gestis scriptisque contextâ, exque ipsis litteris ejus manu exaratis, a nobis luce meridianâ clarius demonstratum est, totam hanc causam, quæ tanto ambitu agitatur, inde esse profectam, quod à Guyoniâ suâ tuendâ abstinere nolens, ab amicis et coepiscopis discedere, et omnia perturbare maluit, quàm ut amicam intimam, atque ex ipsâ spiritualis vitæ ratione conjunctissimam, suo præsidio destitutam relinqueret.

29. Quo etiam coactus est, et Molinoso Guyoniæ conjuncto parcere, et à falsorum spiritualium censu damnatum ejus nomen eradere, et cum Quietistis eam inire societatem quam principiorum ac dogmatum declarat.

30. Hæc tamen principia, ne seipsa proderent, quibusdam involucris occultari oportuit : unde multis in locis malè consarcinata, imò verò dissuta atque disrupta apparet oratio; sparsaque ambigua quæ vim apertioribus tollere videantur : quæ si excusa-

1. *Max. des Saints, p.* 37. — 2. *Idem, p.* 87, 90. — 3. *Ibid., p.* 61. — 4. *Relat. sur le Quiét.* vide infrà,

tioni sint, librumque à censurâ immunem præbeant, jam ad illum occulta Quietistarum factio quasi dato signo latenter confluet, aut inter vera falsaque pendebit animus, totaque Ecclesia fluctuabit.

31. Nec juvat auctorem, quòd ab iis consequentiis abhorreat, quarum principia ac fundamenta posuit : neque prohibere quisquam potest, quin libro innocuo viso et in auctoritatem recepto, ejus legitimæ ac veræ consecutiones ab invitis quoque extorqueantur : cùm præsertim non desint ipsis principiis congruæ voces : nempe « docilitates, » humiliationes quævis, libertatis privationes, ob» sessiones etiam ac possessiones ad vitam inte» riorem pertinentes[1] : tentationes quoque novi » generis, quibus cedere sit unum salubre reme» dium[2] : spretis mortificationibus tanquam peni» tus inutilibus[3] : » tum, « cæcæ obedientiæ in » omnibus[4] : » quibus congruat ad « omnes praxes » à directore imperatas flexibilis animus[5] : » insuper habitis « anteactis experimentis, lectionibus, » consiliis et consultationibus : » nihil ut sit proclivius, quàm pessimas dirigendi artes, omnemque Molinosi paraturam reducere, excusare saltem, et intactam relinquere.

32. De contemplatione aliisque consectaneis in promptu est dicere ; sed his supersedeo, ne totum hoc opus ab ipsâ præfatione contexere velle videar.

33. His autem opponimus à Scripturis traditam ac Patrum vestigiis tritam credendi, sperandi, diligendique semitam ac formam : nempe ut diligamus *Dominum* existentem illum atque viventem, sed tamen *Deum nostrum* : in se quidem excellentem, sed interim se nobis commodantem, *conglutinatum* nobis, à quo nobis *bene sit*[6] : quibus motivis clarè à Deo revelatis, ac uno præcepto copulatis, piâque fide et obedientiâ conjunctis, sacram ac purissimam et eliquatissimam charitatem spiremus.

34. Absit ut ab eâ doctrinâ Scholæ decreta discedant : planè confitemur Deum in sese perfectum, in sese absolutum ; nec in relatione ad nos constare perfectionem tantam : imò verò amorem nostrum longè transcendere et exsuperare debere id omne quod mente apprehendimus, ut in illo beato et optimo qui lucem *habitat inaccessibilem*, animum defigamus. Quin etiam illud absolutum ac perfectum existens, eâdem exquisitissimâ ratione debemus agnoscere, ut illud ipsum quod sit in nos benevolum, quod sit beneficum, quod sit beatificum : eaque motiva ordinari quidem inter se, non autem à se invicem separari posse : et ad purum amorem ex corde eliquandum, secundùm evangelicam et apostolicam disciplinam et inde secutas ecclesiasticas preces, in praxi copulari et in unum redigi oportere : quæ nostræ theologiæ in hoc fidei negotio adversùs novitates summa est.

35. His puris castisque decretis dominus Cameracensis, si Malavalli, si Molinosi, si Lacombii, si Guyoniæ damnata commenta anteponat, sciet Ecclesiam non deludi ambiguis, non factionibus commoveri. Qui autem dignitati consulendum putant, pergratum faciunt episcopis, quos in pretio haberi è re Ecclesiæ est. Meminisse tamen debent, facilè anteponendam particularis quantumvis maximi præsulis dignitati, Sedis apostolicæ, Romanæque Ecclesiæ, ac nobilissimi juxtà atque sanctissimi pontificatûs honorificentiam, quam in sanâ doctrinâ tradendâ, asserendâ, vindicandâ, oportet esse maximam : neque oblivisci possumus, in hâc ipsâ quietismi causâ, Romana Ecclesia quid egerit adversùs majores minora peccantes. Denique id confidenter dixerim, satìs constituram domino Cameracensi ex ipsâ obedientiâ suam auctoritatem, quem scilicet splendidiorem omnibus charioremque faciet verè ac sincerè emendatus error, quàm ipsa ab initio doctrinæ integritas.

36. Instant, quidquid sit de dignitate, cum D. Cameracensi inclementiùs agi ; qui cùm incommoda sibi objecta negando propulsaverit, aut saltem explicando quodammodo retractaverit, tamen adhuc postuletur erroris haud secus ac si ea planè tueretur. Sanè explicationes edidit, sed tam multiplices, tam varias, tam ancipites, ut nedum constiterit eas textui consonare, ab eo potiùs abhorrere, ac nequidem ipsas inter se convenire appareat : negat se retractasse quidquam, quasi id non honori, sed dedecori sit : nullibi errasse vult : et sic sua excusat omnia, ut etiam tueatur illam, non sine horrore auditam, involuntariam perturbationem Christi. Clara et perspicua, ac nullo ambiguo tecta aut involuta pollicitus, obscura et perplexa congessit : nec illud saltem confitetur, non fuisse clarum id quod tot explicationibus, tot emendationibus, tot excusationibus indigeret : denique explicationis nomine nihil nisi nova addidit novis ; errores erroribus cumulavit, universamque concussit theologiam.

37. Quid quod explicationes nullo prorsus tentatæ sunt examine? unde mirum illud exurgit : alii explicationum nullam habent rationem, ac librum plusquam auctor ipse defendunt : alii librum quidem in se facilè abjiciunt ; plenum ambagibus, periculosum, erroneum etiam haud ægrè notant, modò detur locus explicationibus, quas fidenter probant nullum licet in examen adductas : nimis prono animo in auctoris obsequium.

38. De resignatione et indifferentiâ quam affert distinctionem velut à sancto Francisco Salesio ortam, et ubique in libello fundamenti loco positam, eam liquet ad rem nihil attinere : quippe cùm resignatio quæ submissa, et indifferentia quæ nulla desideria habere dicitur, nusquam de salute aut rebus ad salutem necessariis ab eodem Salesio[1], sed de rebus indifferentibus, temporalibus, ac mutabilibus intelligantur, nullâ, nullâ, inquam, prorsus salutis æternæ, nisi quoad dilationem tantùm, nunquam autem quoad rei substantiam, mentione habitâ, et ipsâ salutis abdicatione, non res inter veras, sed res inter impossibiles recensitâ, ut ex textu sancti auctoris et ex Pauli ac Martini exemplis ab eodem allatis, satis superque constitit.

39. Quod aiunt, res abstrusas ac subtiles quæ captum vulgi superare videantur, doctorum hominum disputationibus relinquendas ; meliùs dicerent, ad homines otiosos ac malè feriatos remittendas, et à publicis tractationibus procul ablegandas, cùm vanis curiositatibus dent locum, imò rebus pessimis involucra præbeant.

1. *Max. des Saints*, p. 76, 123, 124. — 2. *Idem*, p. 75, 77, 92. — 3. *Ibid.*, p. 144. — 4. *Ibid.*, p. 240. — 5. *Ibid.*, p. 77. — 6. *Deut.*, VI, X, XI.

1. *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. 3, 4, 5, etc.

40. Jam de scriptionibus nostris uno verbo transigam. Calumniantur enim nos, quasi anticipato judicio Sedis apostolicæ decreta antevenire satagamus : quin ipse Cameracensis toto orbe jactat, à se quidem oblatum esse silentium, à nobis verò esse rejectum : quod est iniquissimè comparatum, cùm de silentio egerit post oppletum orbem tantâ scriptorum eorumque in nos ipsos atrocissimorum copiâ, ut si taceremus, nihil aliud quàm imputatos errores, imputata crimina confiteri videremur.

41. Sanè illustrissimus archiepiscopus ne finem scribendi faciat, id prætexit : sibi reo et accusato deberi ultimas respondendi partes : quasi nos ipsum, non ipse se ad Sedem apostolicam detulerit : aut fori usu ac legibus erroris insectatio apparetur. Vel Augustinum videat non sanè contensiosum, sed modestissimum et imprimis pacificum, ad extrema usque suspiria inter Vandalorum insultus pro Dei gratiâ respondentem, et in sanctissimo opere strenuè occumbentem. Ego verò quâ mente scripserim, testatur scripta epistola ad eminentissimum Cardinalem Spadam, cùm mea quædam in hoc argumentum opuscula mitterem : quam ego epistolam non ambitiosè, sed necessariò hîc subjectam volo ; ut sciat universus orbis, sciant posteri, si qua ad eos ipsius causæ gravitate scripta nostra pervenerint, quis noster intimus sensus fuerit, quanta in Sedem apostolicam, ac dominum Innocentium XII, optimum et clementissimum Pontificem reverentia.

42. « Vellem equidem conticescere, eminentissime Cardinalis, et Sedis apostolicæ tacitus ex- » pectare judicium. Dum enim Ecclesia Romana » tam gravi examine rem tantam expendit, quid » est præstabilius, quàm ut præstolemur salutare » Dei, et ut in silentio et in spe sit fortitudo nos- » tra ? Sed per manus hominum tot currunt epis- » tolæ, tot responsa prodeunt, Instructiones pas- » torales tanto studio tantâque arte sparguntur, » ut meritò vereamur, si nihil opponimus, ne » doctrinis variis et peregrinis plebs Christi abdu- » catur à simplicitate Evangelii. Non ergo, emi- » nentissime Cardinalis, tanquam ad contestandam » instruendamque litem hæc scribimus, aut, quod » absit, docendam suscipimus magistram Eccle- » siarum, à quâ doceri cupimus. Rogamus autem, » ut hunc librum, quem extorsit ipsa necessitas, » et benignus accipias, et ad S. D. N. pedes offerre » velis : redeunt enim ad nos libri nostri clariores » atque firmiores, cùm vel tetigere apostolicum » limen. Si verò ipse Paulus arcanorum auditor, » et tertii cœli discipulus, venit Jerosolymam vi- » dere et contemplari Petrum, cum eoque conferre » Evangelium quod prædicabat in gentibus, ne » fortè in vacuum curreret aut cucurrisset : quantò » magìs nos humiles, sed cathedræ Petri commu- » nione et gratiâ gloriantes, ad eam afferre omnia » nostra debemus ; vel incitandi, si legitimè curri- » mus ; vel emendandi, si vel minimum aberra- » mus ! Ego quidquid scribo, hâc mente me scri- » bere volo, sanctoque Pontifici fausta omnia » apprecor ; utque te rerum præclarissimo admi- » nistro diutissimè utatur, oro : Eminentiæ tuæ » addictissimus. Vale, eminentissime Cardinalis. » *Sic inscriptum* : Eminentissimo Domino meo D. Cardinali SPADÆ, Jacobus Benignus Bossuetus, Episc. Meldensis, S. et obsequium.

43. Hæc quidem à nobis scripta sunt. Libri defensores alii mysticos inclamant, alii scholasticos : nos verò illis in tuto collocatis jam id agimus, ut quietismo resurgenti consulatur, tantique momenti rem, brevi opusculo comprehensam, pro suâ gravitate perpendi postulamus.

QUIETISMUS REDIVIVUS.

SECTIO PRIMA.

Primus error Quietistarum, de curâ ac desiderio salutis, aliisque connexis.

Hoc loco statim admonemus, singulas propositiones suo hîc ordine recendas, singulos ferè errores continere : cæterùm, facilitatis causâ, errores cognatas et ad eumdem finem pertinentes in idem caput compingimus.

CAPUT PRIMUM.

Molinosi et aliorum loci.

1. De hoc errore, quo totus de Doctrinâ Sanctorum liber collimat, ligantur primùm hæ jam in Summâ doctrinæ memoratæ[1], quatuor Molinosi propositiones VII et XII : « Ne anima de inferno » aut de paradiso cogitet aut eorum curam gerat, » aut propriæ perfectionis, aut virtutis, aut salutis » suæ cujus spem abjicere debet : » quibus addendæ sunt XXXI et XXXV « de omittendâ à meditativis praxi virtutum, deque earum actibus, » propriâ electione aut activitate non producendis : » ac de supprimendo amore erga humanitatem » Christi, ut quæ sit objectum nimis sensibile. » Quæ sanè propositiones quàm totum quietismum facilè complectantur, omnes vident. Damnatæ autem sunt ab Innocentio XI, in bullâ : *Cœlestis pastor*[2].

2. Ad has revocandæ istæ ejusdem Molinosi, deinde Guyoniæ. Molinosi quidem : « Vitam con- » sistere in eo quod nihil consideres, nihil deside- » res, nihil velis : atque animam quidem olim » esurientem fuisse bonorum cœlestium, ac sitien- » tem Dei quem amittere metueret ; » ubi notandum illud *olim : nunc autem*, ex quo scilicet « ani- » ma perfecta est, eam nihil curare beatitudinem » illorum qui esuriunt ac sitiunt justitiam. » Hæc quidem Molinosus[3].

3. Guyonia verò, secuta Molinosum *derelictionis* nomine (*abandon*) docet[4] « indifferentiam ad quæ- » cumque bona sive animæ sive corporis, sive » temporalia sive æterna : ita ut anima quæ quon- » dam ex motu charitatis bona omnia sibi vo- » lebat per respectum ad Deum, suì ipsius tota » obliviscatur : obliviscatur omnis commodi, salu- » tis, perfectionis, gaudii, solatii, neque quid- » quam sibi postulet. » Nec mirum ; quippe quæ nec ulla bona sibi velit, ac nequidem per *respectum ad Deum : quondam* enim ea volebat : non

1. Summa doct., *n.* 2. *sub fin.* — 2. *Actes, etc., après l'Instr. sur les états d'or.* — 3. *Inst. sur les états d'or., liv.* III, *n.* 2, 10, 12, 15, *etc.* ; *Guid., liv.* II, *ch.* 19, 20, 21, *etc.* — 4. *Moyen court*, § 6, 17, *etc.* ; *Cant., ch.* II, *v.* 4, *p.* 44.

nunc. Ad hæc per illam indifferentiam anima « illa » sic intrat in divinæ justitiæ rationes (*intérêts*), ut » toto corde consentiat in id omne quod de ipsâ » fecerit (divina justitia) sive ad tempus sive ad » æternitatem : » quo comprehenditur consensus in reprobationem et alienam et suam, quæque ex his consequuntur. Alio loco[1] : « Sic intrat in divi» næ justitiæ rationes, ut nihil aliud velle possit, » sive sibi, sive cuicumque alteri præter eam ra» tionem (*intérêt*) quam divina justitia ipsi præs» tare velit, sive ad tempus sive ad æternitatem. »

4. Eadem Guyonia dixit[2], « non posse animum » suum hærere in quocumque desiderio, etiam » gaudiorum paradisi : » ac postea[3] : « Tanta » amantis indifferentia est, ut nec possit deside» rare paradisum; » quanquam hoc desiderium nihil aliud spirat quàm illud toties à B. Augustino memoratum, gaudium de veritate, deque Deo viso, possesso, et summè in æternum amato, aliisque consectaneis.

5. Atque hæc de curâ, desiderio, ac studio salutis, quoniam inter se conjuncta sunt, ad eumdem titulum rediguntur. De Christi humanitate quandoquidem ea quæ Molinosus aliique dixerunt non ita claram conjunctionem cum antedictis habent, alium in locum transferantur. Illustrissimus autem antistes quàm nihil aliud præter hæc doceat, coloret et pingat, sequentia demonstrabunt.

CAPUT II.

Domini Cameracensis loci, sive propositiones circa abdicationem et immotationem salutis æternæ.

PRIMA PROPOSITIO.

1. Articulus VIII hæc habet[4] : « In extremis pro» bationibus zelatorem sive æmulatorem Deum, » purgando amori nullum ostendere exitum sive » nullum perfugium, nullam spem ad suum com» modum proprium æternum : » atqui nullum est nobis proprium commodum æternum præter ipsam æternam salutem : ea ergo est cujus spes abdicanda proponitur : quod est impium, ex ipso auctore in Instructione pastorali passim[5].

2. Hunc in locum non cadit interpretatio affectûs naturalis, qui affectus naturalis nedum sit æternus, solo hujus vitæ tempore nec toto continetur, cùm nec ad perfectos spectet. Ergo iterum atque iterum spes salutis abdicatur.

3. Huc etiam, nimirum ad illum actum quem vocant derelictionem suî (*abandon*) quo commodum proprium abdicatur, nec aliud profectò quàm illud æternum, huc, inquam, ab auctore refertur illa *à Christo postulata suî abnegatio*[6]. Ergo motus animi seipsum abnegantis, est motus animi abnegantis spem salutis æternæ; totus ergo articulus ad impietatem pronus.

II^a PROPOSITIO.

4. Articulo X sic scribitur[7] : « In extremis pro» bationibus anima potest invincibiliter persuasa » esse persuasione reflexâ, quæque non sit ex in» timo conscientiæ, se à Deo juste esse reproba» tam; » ac postea adducitur « convictio quæ non » sit intima, sed apparens et invincibilis[1]. » In eo autem consistit error, quòd piæ animæ invincibiliter credant se à Deo justè esse reprobatas, quæ blasphemia non alio modo ab auctore solvitur, quàm si intelligatur illa persuasio populari quodam sensu : in eo quod anima id *imaginetur*, *credat*, *somniet*, ut habetur in Notis et Instructione pastorali centies[2]. Sed frustra : convictio *enim est*, eaque *invincibilis*. Atqui convictio ad mentem pertinet : denique ex ipso auctore *reflexa est :* atqui ex Instructione pastorali *imaginatio incapax est reflexi actûs*[3]. Hic actus ad mentem, *ad superiorem partem*, ad intellectum voluntatemque pertinet : ergo et illa persuasio atque convictio. Item illa persuasio sive convictio pars est sacrificii offerendi, de quo mox dicemus : pars est etiam illius acquiescentiæ infrà quoque memorandæ. Non ergo est imaginantis aut somniantis, sed verè et seriò reflectentis : id autem, ipso auctore fatente, est impium : ergo ex ipsis explicationibus liber impietatis arguitur.

5. Deinde, is status apertè desperantis est; ergo piæ animæ quæ in illo esse finguntur in desperationem consentiunt.

6. Tum, ex eo quòd sit illa persuasio ineluctabilis, id efficitur, ut fideles animæ contra apostolum expressè *supra id quod possint tententur*[4], et ut *Deus jubeat impossibilia :* quod hæreticum et anathema damnatum à concilio Tridentino ipsissimis verbis[5].

7. His autem semel positis, totus articulus scatet blasphemiis. Neque valet excusatio, quòd illa persuasio et convictio dicatur *apparens*, *non intima :* hoc enim ipsum est quod vitio datur; nempe ut persuasio et convictio illa quæ sit reflexa et invincibilis, sit tantùm *apparens*, *non intima*. Sic namque pessimus Molinosus docet turpissima flagitia, in quæ perfectæ animæ invincibiliter rapiuntur, apparentia esse non intima : tum illud perversissimum, ea haberi pro non intimis, sed tantùm apparentibus, quæ sint reflectentis animi. Ergo propositio ipsâ suâ excusatione seipsam conficit.

III^a PROPOSITIO.

8. Eodem art. X sic legitur[6] : « In illâ impres» sione involuntariâ desperationis fit absolutum » sacrificium commodi proprii in æternitatem. » Ergo illa immolatio rem spectat totâ æternitate duraturam, adeoque non aliud quàm ipsam æternam salutem : quo apertè firmantur ea quæ de commodo proprio æterno in primâ propositione relata sunt.

IV^a PROPOSITIO.

9. Confirmatur ejusdem propositionis sensus erroneus ex hoc addito[7] : « Fit absolutum sacrificium » commodi proprii in æternitatem, quia casus im» possibilis animæ videtur possibilis, et actu rea» lis : » idque persuasione et convictione invincibili[8]. Casus autem impossibilis spectabat « beatitu» dinem æternam ac pœnas æternas, quibus non

1. *In Cant.*, *cap.* VIII, *n.* 14, *p.* 206 *et seq.* — 2. *Idem*, *p.* 207. — 3. *Ibid.*, *p.* 209. — 4. *Max. des Saints*, *art.* VIII, *p.* 73. — 5. *Inst. past.*, *p.* 18, 23. 37, 49, 51, 56, 82, 84, 90, 104, *etc.*; *Voy. Préf. sur l'Inst. past.*, *n.* 12, 13. — 6. *Max. des Saints*, *p.* 72, 73. — 7. *Idem*, *p.* 87.

1. *Max. des Saints*, *p.* 90. — 2. *Notæ lat. in librum de Doct. SS*; *Inst. past.*, *p.* 22, *post* 22, 23, 28. — 3. *Inst. past. p.* 28. — 4. *I. Cor.*, x. 13. — 5. *Conc. Trid.*, *Sess.* V, *cap*, x. *Voy. Trois Ecrit.*, *n.* 5. — 6. *Max. des Saints*, *art.* x, *p.* 90. — 7. *Idem*, *art.* x, *p.* 90. — 8. *Ibid.*, *p.* 87, 90.

» amisso amore Dei piæ animæ addicerentur. » Ergo et ille casus non modò *possibilis*, verùm etiam actualis et realis visus, spectat æternam salutem : ergo piæ animæ reverà sibi videntur æternis præmiis privandæ, æternis suppliciis addicendæ : idque invincibiliter : quod est hæreticum et impium ac blasphemum.

10. Ergo piis ac sanctis, imò etiam perfectissimis animabus, hæresis, impietas ac blasphemia attribuitur : hoc autem ipsum, nempe imputare sanctis hæresim, impietatem et blasphemiam, hoc, inquam ipsum est hæresis, impietas, blasphemia. Ergo undecumque spectentur, propositiones istæ blasphemiis scatent.

11. Hinc autem rectè concluditur in illo sacrificio absoluto nullius alterius rei abdicationem edi, quàm salutis æternæ; quod est misericordi Deo, non spei, quod jubet, sed desperationis offerre sacrificium : quæ abominatio est, ac pejus aliquid quàm immolare canem.

Vª PROPOSITIO.

12. « Non hìc agitur, ut ei (animæ) proponatur » præcisum dogma fidei de voluntate Dei ad salvandos omnes homines, aut etiam fides illa quâ » quisque debet credere, velle Deum salvum esse » unumquemque nostrûm[1]. » Ac postea : « Non » hìc, inquam, agitur, ut quis ratiocinetur cum illâ » animâ, quæ omnis ratiocinationis incapax est[2]. » Quæ omnia, ut antedicta[3], eò pertinent, ut anima pia tentetur supra id quod potest, cùm nullâ rationis aut fidei ope sublevari queat : et ut ab eâ tollatur *rationabile obsequium*, apostolo teste[4], pietati christianæ necessarium.

VIª PROPOSITIO.

13. « Tunc director potest sinere, ut anima simpliciter acquiescat amissioni sui commodi proprii, » et justæ condemnationi in quâ se esse ex parte » Dei credit[5] : » eodem articulo x : quæ propositio eâdem quâ cæteræ censurâ inuritur. Reliqua eodem ictu corruunt : nempe illud acquiescere simpliciter justæ condemnationi auctore directore, non potest esse nisi reflectentis, deliberantis, liberè assentientis, voluntariè sacrificantis, damnationi consentientis; cùm ea condemnatio, quæ ex parte *Dei* agnoscitur *adversùs animam* de suo pessimo statu invictissimè simul, et, ut ita dicam, reflexissimè persuasam, nihil sit aliud quàm ipsa damnatio. Quæ si esset tantùm abdicatio affectûs humani, non tantus esset animæ desperantis labor, neque id condemnationis ac reprobationis sed potiùs liberationis loco habetur. Ergo hæc omnia absona et impia, ex ipsis etiam explicationibus.

14. Hæc autem explicatio alibi ab auctore abdicatur. Sed nec pluris valet ea quam ejus loco substituit : « Tunc acquiescere animam justæ con» demnationi suæ ex parte Dei, cùm fatetur esse » se dignam sempiternis suppliciis[6] : » falsissimum. Aliud enim est, id agnoscere, ac simul amoliri à se iram justi judicis piis supplicationibus, quod est sperantis in Deum ac de suâ salute solliciti : aliud, acquiescere et consentire justæ condemnationi tanquam immedicabili : quod est desperantis ac blasphemantis.

1. *Max. des Saints*, p. 89. — 2. *Idem*, p. 90. — 3. *Sup.*, n. 6. — 4. *Rom.*, XII. 1. — 5. *Max. des Saints*, *art.* X, p. 91. — 6. *Ve Lett. à M. de Meaux*, p. 5; *Relat. 7e sect.*, n. 3; infrà.

CAPUT III.

Solutis auctoris responsionibus, ampliùs manifestatur error : responsio prima auctoris, ducta ex Articulis Issiacensibus.

1. Sæpe respondet auctor, circa abdicationem et immolationem salutis æternæ, nihil aliud à se proponi præter id quod Articulis Issiacensibus, maximè autem XXXIII continetur.

2. Hoc autem quàm sit falsum, docent quinque maxima inter hos articulos et auctoris doctrinam discrimina.

Primum enim, Articuli tantùm per conditionem impossibilem procedunt : auctor autem etiam per absolutam et veram abdicationem salutis : « casu » impossibili reali et actuali viso[1]. »

Secundum hinc consequens : Issiacenses Articuli tantùm velleitatem admittunt, ex objecto quippe impossibili : auctor verò voluntatem veram et absolutam : quæ toto genere differunt.

Tertiò, auctor justæ reprobationis et condemnationis suæ persuasionem et convictionem, eamque insuperabilem ac reflexam, atque adeo in superiore animi parte statuit : à quo in Articulis abhorremus.

Quartò, in Articulis vetatur director ne sinat animum desperationi ac damnationi suæ acquiescere[2] : quod in auctore contrà est.

Quintò, apud auctorem director animæ laboranti dogma fidei, præsertim illud de Dei bonitate, non prædicat, nec ratione agit : quod contra facere. Articulis Issiacensibus disertè jubetur. Iidem Articuli, ad solatium animæ laborantis, fidei decreta cum rectâ ratione conjungunt, et jubente apostolo rationabile obsequium proponunt, ut suprà dictum est[3].

3. Toto ergo, ut aiunt, cœlo differunt ab auctoris dogmatibus Issiacenses Articuli.

CAPUT IV.

Altera responsio auctoris, repetita ex Vitâ sancti Francisci Salesii, prout à me refertur, ac de responso mortis.

1. De sancto Francisco Salesio in sensum ineluctabilis desperationis abducto[4], deque Vitæ ejus auctore ac meipso qui laudaverim, alibi egimus[5], et gallicos tractatus opusculo gallico meliùs explicari posse duximus. Nunc sufficit hunc statum ex ipsis auctoris explicationibus esse impium, nec modò à tanto viro Franscisco Salesio, verùm etiam ab omni piâ animâ penitus alienum.

2. Illud tamen prætermittere non possumus : quod D. Cameracensis in nos retorqueat, illud à nobis in eodem Francisco Salesio agnitum « res» ponsum quoddam mortis æternæ sive certæ re» probationis[6] : » quod pace ejus dixerim, apertum est mendacium. Neque enim uspiam scripsimus in beato viro fuisse *responsum mortis æternæ :* absit; nec etiam absolutè *responsum mortis :* sed *quasi responsum mortis*. Responsum autem mortis diximus sensu Pauli, veræ ac propriæ mortis, *ita ut tæderet nos*, inquit apostolus[7], *etiam vivere : sed ipsi in nobismetipsis responsum mortis habuimus*,

1. *Max. des Saints*, p. 90, — 2. *Art.* XXXI. — 3. *Sup.* V. *prop.* — 4. *Max. des Saints*, p. 88. *Inst. past.*, n. 10. *Notæ ad* p. 90, 92. — 5. *Troisième Ecrit*, *quest. imp.*, n. 1 *et suiv.* — 6. *Etats d'or.*, *liv.* IX, n. 3. *Troisième Ecrit*, n. 22. — 7. *II. Cor.*, I. 8, 9.

ut non simus fidentes in nobis, sed in Deo qui suscitat mortuos. Quod beato Salesio opprimè convenit, à quo tunc spem omnem vitæ abjectam esse testantur ejusdem epistolæ, quas tertio Scripto nostro gallico commemoravimus[1].

3. Nihil ergo nobis cum D. Cameracensi commune est, qui nec in Salesio nec in ullis piis animabus certæ reprobationis sensum, nec persuasionem insuperabilem eamdemque reflexam, hoc est in ipsâ parte supremâ et rationali constitutam, nec absolutum sacrificium, nec ullum in desperationem assensum admittimus : quæ blasphema et impia, D. Cameracensis nec à se avertere, nec nobiscum communicare potuit.

CAPUT V.

Alia responsio Cameracensis, repetita ex falsis articulis quibus idem antistes Molinosum damnat.

1. Hoc se maximè argumento D. Cameracensis effert, quòd falsis suis articulis Molinosum clarè proscripserit, nedum ejus erroribus favere voluisse videatur. Atqui falsum hoc est. Illustrissimus enim auctor (grave dictu, sed re antecedentibus notâ) summam quietismi tueri voluit : noluit in apertam damnationem incurrere : ergo quæstionem involvit. Non nihil mitigavit : nec satis cogitavit quàm ex tenui scintillâ tota flamma resurgeret.

2. Quorsum ergo, inquies, falsos illos articulos apparavit, et totum quietismum omnino confodere velle visus est? Experire lector quisquis es : facilè compereris quis sit ille quietismus ab auctore confutatus : larva quietismi est, horrendis ac nimiis deformata figuris atque coloribus. Quis enim Quietistarum id profitetur usquam, ut « Deum » æterno odio prosequatur : ut seipsum reipsâ » ódio habeat : Dei opus et imaginem in seipso » propter deum diligere cesset[2] : odio absoluto se » oderit tanquam opus Dei non esset bonum atque » ad illud extremum abnegationem suî exacuat » odio impio animæ suæ, quo supponitur eam esse » malam naturâ, ut Manichæi docuerunt[3]. » Hæc auctor de Quietistis fingit. At, at : usque adeone metuis, ne vero ictu lædas? figmentum est, spectrum est quod poetarum instar discerpendum tradis, et justum in Quietistas christianorum odium inani fragore consumis : denique jacularis in nubes : ipsos transilis et intactos relinquis.

CAPUT VI.

His propositionibus totus liber continetur.

1. Jam ergo confutatis responsionibus, quibus auctor errores suos involvebat magìs quàm certâ ratione tuebatur, perspicuum remanet ab eo defensas propositiones antedictas, quibus Molinosi salutis incuria propugnatur. His autem propositionibus semel agnitis et damnatis, totus liber concidit. Huc enim antecedentia : huc consequentia : huc totus spectat liber. Posteaquam enim eò nobis tota res redit, ut in desperationis barathrum perfectæ, ut sibi quidem videntur, animæ demergantur : quis ab eo abhorrebit, ut spei theologicæ movendi vim detrahat, aut cujusvis occultæ voluntatis, hoc est reprobationis ipsius desiderium introducat? Ex quibus facilè consequitur illa animæ à seipsâ tanta distractio, quæ spem cum desperatione conciliet, et cum infidelitate fidem, et vitia omnia cum omnibus virtutibus : quo nihil est in molinosismo tetrius. Has autem consecutiones in Summâ Doctrinæ liquidò demonstratas D. Cameracensis vidit[1], et in Responsione suâ reliquit intactas : alibi verò conversus ad vaniloquia, nihil aliud quàm suos errores ipse prodidit : quod etiam sequentia demonstrabunt.

1. Liv. III, ép. 26, al. 29; liv. V, ép. 27, al. 30; *Troisième écrit*, n. 13, 14, 15, 22. — 2. *Art.* II, *faux*, p. 30, 31, 32. — 3. *Art.* XII, *faux*, p. 113, 114.

SECTIO II.

Secundus error, de probris in absoluto sacrificio involutis, deque distractione partium animæ per actus directos ac reflexos, ac de tentationibus novis generis.

CAPUT I.

De probris ac propudiis morum.

1. Quisquis infandæ sectæ arcana perspexit christiano orbi nimis nota, is profectò intelligit, in hoc sacrificio, in his extremis quas vocant probationibus, in hâc salutis abdicatione, quæ morum propudia involvantur : à quibus ut abhorrere D. Cameracensem credimus, sic horum principia, eaque proxima ab eo esse posita certò certius est, et ex antecedentibus et ex sequentibus quoque propositionibus magis elucescet.

VII^a PROPOSITIO.

2. « Tum (in extremis illis probationibus) ani» ma à seipsâ dividitur, et expirat in cruce cum » Christo, dicens : *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me*[2]? » art. X, cui concinit illud articuli XIV[3] : « In extremis probationibus ad amoris » purificationem fit separatio partis superioris ani» mæ ab inferiori. » Ac paulò post : « Sic in » Christo perfecto exemplari nostro, pars inferior » non communicabat superiori involuntarias per» turbationes suas :..... superior quoque non com» municabat inferiori suam pacem aut beatitudi» nem. » Denique : « In eà separatione actus infe» rioris partis perturbationis sunt omnino cæcæ et » involuntariæ, cùm omne intellectuale et volunta» rium sit superioris partis. » Quorum error in eo consistit, non quòd admittatur quædam separatio superioris inferiorisque partium, quam omnes theologi post Paulum agnoscunt[4] : sed ut admittatur ea separatio, quâ concilientur in summâ parte spes : in infimâ, vera desperatio, ex consensu et acquiescentiâ voluntatis quam vidimus : sup. prop. VI.

3. Hinc error secundus ac pejor, quòd in illis probationibus, « actus inferioris partis perturba» tionis sint omnino cæcæ et involuntariæ. » Neque enim omnino cæca et involuntaria ea perturbatio est, quæ à superiore parte, id est, ab ipsâ ratione regitur, justisque imperiis coercetur : quo imperio destituta in omne flagitium proruit : unde etiam fit, ut secundum Molinosum infanda illa eveniant.

4. Tertius error, isque pessimus, quòd hæc omnia ad exemplum Christi fiant, atque animæ desperatæ, distractis *superiore* atque *inferiore* partibus, in eum modum quem vidimus, « cum Christo

1. Summa doct., n. 3. — 2. *Max. des Saints*, p. 90. — 3. *Idem*, p. 121, 122. — 4. *Heb.*, IV. 12.

» expirent in cruce, cum eoque dicant : *Deus meus,* » *Deus meus, ut quid dereliquisti me?* » Hæc autem annotamus sine præjudicio erroris singularis suo loco redarguendi de involuntariâ perturbatione Christi.

VIII[a] PROPOSITIO.

5. Ad eamdem propositionem pertinet istud de reflexis directisque actibus[1] : « Ea separatio fit ex » differentiâ actuum realium, sed simplicium et » directorum intellectûs ac voluntatis, qui nullum » relinquunt vestigium sensibile; et actuum re- » flexorum, qui vestigium sensibile relinquentes » se communicant imaginationi ac sensibus, qui » pars inferior appellentur, ut distinguantur ab eâ » operatione directâ et intimâ intellectûs quæ pars » superior dicitur : » eod. art. XIV.

6. Quo loco omittimus errorem auctoris, partem superiorem in directis, inferiorem verò in reflexis actibus, repugnante etiam philosophiâ, reponentis : illud adverti volumus, esse in reflexis actibus desperationem ipsam, stante in directis summâ ac perfectâ spe : ex quo elicitur veri consensûs in omne vitium, unà cum virtute eidem oppositâ conciliatio : totusque iste locus, et sibi contradicit, et ad colorandum palliandumque quietismum clarè pertinet. His consentanea est doctrina circa tentationes quasdam novi generis.

CAPUT II.

De tentationibus extraordinariis.

IX[a] PROPOSITIO.

1. Dantur tentationes *novi generis* sive *extraordinariæ, naturæ differentis à vulgaribus*[2]. Harum autem tentationum ea vis, ea natura est, ut iis consentire una sit salus[3]. Sic in tentatione desperationis una salus habetur, si auctore directore, « in » justam tuam à Deo imminentem condemnationem » simpliciter acquiescas, nec alia via est sedandæ » tentationis, cùm hujus effectûs gratiâ instituta » sit. » Huic conjungenda est.

X[a] PROPOSITIO.

2. Ubi. D. Cameracensis directori quid sit agendum præcipiens, subdit[4] : « Ante omnia et præ- » cipuè debet supponere tentationes esse quasdam » generis communis, quarum remedium est mor- » tificatio interior et exterior cum omnibus actibus » timoris, et omnibus praxibus amoris mercenarii. » Oportet etiam obfirmare animum, ne quidquam » admittas ulterius, nisi certò constiterit ea reme- » dia (mortificationem scilicet interiorem et exte- » riorem) esse omnino inutilia : » quo loco supponit inutilia esse remedia quæ *sunt* per sese maxima, memoratque tentationem quæ *non oratione et iejunio*, quod in summis tentationibus Dominus præceperat[5], sed ipsâ consensione vincitur : ex quibus quàm horrenda consequantur, animus intueri refugit.

XI[a] PROPOSITIO.

3. Jam quales esse debeant animæ illæ paucissimæ, quæ *extremis illis probationibus*, novique generis tentationibus destinentur, prodit auctor his verbis[1] : « Oportet eas usque adeo esse doci- » les, ut nunquam voluntariè hæsitent in capes- » sendis quibusque rebus duris et humiliantibus : » item oportet, nulli consolationi, nulli libertati » addictas eas esse : ad hæc oportet ut sint ab » omni re divulsæ, atque etiam à viâ quâ illam » ipsam divulsionem doceantur : ut sint præpa- » ratæ omnibus praxibus, quascumque ipsis im- » positas velint : non sint addictæ neque suo ora- » tionis generi, neque suis experimentis, neque » lectionibus, neque personis, quarum olim auc- » toritate et consiliis fidenter utebantur. » Liceat perpendere voces omnes, ambiguas sanè, sed in Molinosi sensum pronas. Quid illi ejusque asseclis *sit illa docilitas et humiliatio*, nemo nescit : cur autem non sufficit, ut sint omni consolatione, nisi sint etiam *omni libertate* nudatæ? Sanè illa privatio *libertatis omnis* Molinoso grata, aptaque explicandis flagitiis, in quæ eodem auctore quædam animæ vi quâdam ac necessario impetu rapiuntur. Jam abstractio ab omni re, atque etiam ab abstractionis viâ : ab omnibus pristinis lectionibus, ab omnibus piorum directorum consiliis, quid portendit? quid portendit animus indistinctè ad omnes praxes à novo directore imponendas comparatus? Hæc omnia quàm illam animam faciunt novis imperiis tractabilem ac parabilem, præsertim accedente doctrinâ « ut se illæ animæ judicari sinant à supe- » rioribus[2], » quo nomine etiam confessarii comprehenduntur, *iisque in omnibus cæco modo obediant* (sive cæcam obedientiam præstent : *leur obeit aveuglément en tout*) : quæ postrema ac proxima dispositio est ad novorum directorum abusus stabiliendos. Mirum à tanto archiepiscopo tot congestas voces, quas ad constituendas directiones novas, novas tentationes, nova remedia, hoc est nova flagitia, pessimus quisque Molinosi sectator arripiat.

XII[a] PROPOSITIO.

4. Sanè laude digna est admonitio ad directores, ne in inferiori parte permittant *unquam* inordinatos actus, qui cursu naturali rerum « volun- » tarii et superiori parti subjecti esse soleant : » art. XIV. Nec tamen omissas « voluit possessiones, » obsessiones, aliaque extraordinaria ad vias in- » teriores pertinentia; quæ quidem à viâ fidei ac » puri amoris non absolutè arceantur; sed ita » duntaxat, ut tantùm infrequentiora sint, quàm » in cæteris viis[3]. » Hæc igitur probra D. Cameracensis et vidit, nec ab eâ quam tuetur viâ tantùm amoliri visus est, quantùm res pessimas oportebat : quæ quidem commemorasse gravissimum est : sed tamen dissimulari causæ susceptæ ratio non sinebat.

CAPUT III.

Hæc apta ad tuendam Guyoniam.

1. His propositionibus ad Molinosum tuendum pertinentibus congeneres sunt hæ quas Guyonia protulit in Interpretatione ad Canticum Canticorum[4]. Ubi *nigredo* sponsæ, hoc est ii « defectus » exteriores, sive reales, sive apparentes, quibus

1. *Max. des Saints, p.* 122, — 2. *Idem, p.* 77, 143, 145. — 3. *Ibid., p.* 92. — 4. *Ibid., p.* 144. — 5. *Matth.*, XVII. 20, *Marc.*, IX. 28.

1. *Max. des Saints, art.* VIII, *p.* 76. — 2. *Idem, p.* 239, 240. — 3. *Ibid., art.* XIV, *p.* 123, 124. — 4. *Cant., ch* II, *v.* 5, *p.* 18.

» in statum naturalem recidere videatur (in per» fectis animabus) non ex defectu amoris aut for» titudinis provenit, sed refertur ad fervorem divini » solis, ardentibus ac urentibus aspectibus eam de» colorantis : » quo fit ut « nigredo illa sit pro» gressus non defectus. » Subdit, progressum « il» lum à juvenculis animabus considerandum non » esse : quarum quippe nigredo ab ipsis procurata, » defectus esset, cùm ut illa bona sit, non ab alio quàm à sole justitiæ provenire debeat. » En nigredo, sive defectus; alii reales, alii apparentes : alii à sole justitiæ profecti, et progressus loco habiti; atque adeo ad perfectas animas pertinentes : alii ab imperfectis animabus orti, qui vitio sint : quale mysterium nemo enucleaverit, nisi ex pravis Molinosi dogmatibus atque praxibus.

2. Alio loco inducuntur vulpeculæ, hoc est multi defectus, *exigui* quidem appellati, sed tamen *vineam devastantes*[1] : quos *dominus vineæ immittat, ut ad vineam deserendam* anima compellatur. En defectus iique *animam devastantes*, *exigui* dicuntur, et purgationis loco ab ipso Domino *immissi* memorantur. Quæ iterum atque iterum Molinosum spirant.

3. Postea : ignominia *sive abjectio* inducitur ea, quæ duabus rebus constet : primâ, quòd « anima » seipsam ac defectus naturales rursus induat : » alterâ, ut seipsam maculet creaturarum amori» bus : (*se salir dans les affections des créatu» res*[2]). » Subdit : « Nihil est aliud quod mihi » ignominiam atque abjectionem conciliare possit : » cùm contemptus ii qui à creaturis provenirent, » absque eo quòd horum ex meâ culpâ causa » essem, mihi gloriæ futuri essent : » en iterum ac tertiò Molinosi ritu purgationis loco instituta abjectio, cujus ipsa anima per reditum ad se atque ad naturales defectus, ac per creaturarum amores suâ culpâ causa sit; id autem ut confirmet et explicet.

4. Addit animam « eò adductam, ut nihil Deo » jam denegare possit : tamen cùm Deus explicat » peculiaria consilia, eoque jure usus quod in eam » acquisivit, postulat abnegationes ultimas atque » extrema sacrificia, totis visceribus commoveri » et excusare se[3] : » sed ipsam excusationem esse *in culpâ*; quippe quæ *prohibeat purificationem animæ*, *puritati et innocentiæ* suæ adhærescentis, et *exuendæ propriæ justitiæ repugnantis* : en illæ tentationes quibus obsistere crimini detur : en perfecta abnegatio atque extremum sacrificium, ex eo quòd anima ad seipsam et ad amores creaturarum revolvatur, ut n. 3 dictum.

5. Hæc est igitur illa perfecta purgatio; hæc « perfectissima suî derelictio[4] (*abandon*), hoc sa» crificium purissimum, quo impedimentum omne » cœlestis connubii tollitur, ac perditio totalis » inducitur : manet interim in animâ « plaga ab » amante inflicta, culpæ pœna et immundities quam » contraxisse se putat » (putat enim tantùm, non reverâ contraxit) ex reditu ad se, et ex creaturarum amoribus.

6. Hinc etiam « illa vulnera à militibus, hoc est » à divinæ justitiæ ministris illata : sublato etiam » pallio tam charo propriæ justitiæ, præcipuo licet » illius ornamento[1] : » en sublata illa *propria justitia*, illa, illa, inquam, quæ priùs summo ornamento esset.

7. Nec mirum hæc probrosa et infanda obscuris involvi dictis : quam secutus methodum D. Cameracensis hæc excusat et latenter insinuat, inductis illis, quas suprà commemoravimus, tentationibus, consensionibus tantùm apparentibus etsi invincibilibus, privationibus omnis libertatis, sacrificiis absolutis, et reliquis ejusmodi perplexis, ambiguis, ad prava vergentibus, imò apertè pravis, neque unquam ex vero excusandis.

SECTIO III.

Tertius error : de virtutibus.

CAPUT I.

Molinosi et Guyoniæ errores.

1. Ad probra morum pertinent neglectæ virtutes. Non autem est hîc animus retexendi Molinosi verba, de omittendâ à perfectis animabus ipsius perfectionis ac virtutum curâ : vide quæ relata sunt 1 sect., cap. 1, n. 1.

2. Guyonia verò his congrua protulit, his verbis[2] : « Nullas esse animas ad virtutum praxim » magis exercitatas, quàm eas quæ de virtutum » praxi in particulari non cogitent. »

CAPUT II.

His consonæ D. Camerensis propositiones.

XIII[a] PROPOSITIO.

1. « Purus amor nullam vult virtutem, quate» nus est virtus, id est quatenus est fortitudo, re» gularitas, perfectio[3]. »

XIV[a] PROPOSITIO.

2. Tunc exercentur virtutes omnes distinctæ, » non cogitando eas esse virtutes : quovis mo» mento nihil aliud quis cogitat, quàm ut Dei vo» luntatem faciat : » quasi non in eo ipso vel maximè virtus collocetur, ut Dei voluntati obtemperemus : aut sit perfectius generatim cogitare Dei voluntatem, quàm speciatim hanc et hanc divinæ voluntatis exequendæ rationem, in quâ collocatæ sunt distinctæ virtutes. Unde.

XV[a] PROPOSITIO.

3. « Amor æmulator facit simul, ne quis jam » velit esse virtute præditus, eoque magis sit » virtute præditus, quòd virtuti jam non studet[4] : » quæ cùm auctor intelligeret pessimè sonare, nec ab auribus christianis ferri posse, in *errata* ita emendavit et emollivit : *virtute præditus : lege*, *virtute propter se*. Frustra : ambiguè enim dictum : si enim *propter se* sic intelligitur, ut in illo fine animus conquiescat, nullus est justorum etiam imperfectorum, qui *propter se* virtutis studiosus esse velit : si autem *propter se* id sonat, ut sibi quisque velit virtutem, nemo est etiam perfectissimus qui non id velit : quare ista omnia sunt pessima paradoxa ad infringendam virtutis dignitatem, ejusque adipiscendæ necessitatem et votum instituta, nec

1. *In Cant.*, *ch.* II, ℣. 15, *p.* 62. — 2. *Idem*, *ch.* V, ℣. 3, *p.* 113. — 3. *Ibid.*, ℣. 4, *p.* 115. — 4. *Ibid.*, ℣. 6, *p.* 118.

1. *In Cant.*, *ch.* V, ℣. 7, *p.* 121. — 2. *Moyen court*, *p.* 36. — 3. *Max. des Saints*, *p.* 224. — 4. *Idem.*

ad alium finem conducentia, quàm ad Molinosum ejusque sequacem Guyoniam excusandos, imò verò extollendos ac laudandos, ut ex supradictis patet.

XVI[a] PROPOSITIO.

4. Pessimum est istud « quòd sancti mystici à » perfectionis statu excludant praxes virtutum[1] : » quo et sanctis imponit, et virtutis nomen invidiosum reddit, ut est in Declaratione positum.

5. Hæc autem emollit auctor, dum praxes virtutum refert « ad certam quamdam ordinationem » formularum, » de quâ in eo articulo egit : tanquam nihil aliud egerit. Sed neque id tantùm egit; verùm alia quædam : atque illud imprimis, ut « anima perfecta Deum nullo medio amare intelli- » gatur; quia nullum commodi (etiam illius æterni, » de quo antea diximus) motivum adhibeat : » neque tantæ perfectionis est ab illarum formularum crassâ servitute absolvi animas, ut in eo transformationis sive summæ perfectionis ratio, de quâ in articulo agitur, collocari mereatur.

6. Sanè exprobrat auctor, falsò sibi imputari in nostrâ Declaratione[2], quod dixerit à sanctis mysticis excludi virtutis *praxim*, cum ille *praxes* scripserit : pessimè objectum, cùm ideo in eâdem Declaratione reprehenderimus, quod plurali quoque numero exclusum voluerit, *praxim et virtutum actus*. Iis autem usi sumus vocibus, ut clarè appareret excludi ab auctore ipsum virtutis exercitium, ipsos virtutum actus : quod damnatum erat in Beguardis[3] dicentibus, « quòd se in actibus exercere » virtutum, sit hominis imperfecti. » His congrua affectare, et vanas excusationes postea obtendere, nihil est aliud quàm hæreticis favere, eorumque erroribus colorem ac pigmenta quærere : quod tantum præsulem non decebat.

CAPUT III.

His apostolica doctrina paucis opponitur.

1. His autem propositionibus opponimus hæc Pauli[4] : « De cætero, fratres, quæcumque sunt » vera, quæcumque pudica, quæcumque justa, » quæcumque sancta, quæcumque amabilia, quæ- » cumque bonæ famæ, si qua virtus, si qua laus » disciplinæ, hæc cogitate : » quod profectò longè distat ab eo, ne cogitemus virtuti, quatenus virtus est, aut virtutum distinctioni studeamus. Concinit Petrus de singulis distinctisque virtutibus mandans[5] : « Ministrate in fide vestrâ virtutem, » in virtute autem scientiam, in scientiâ autem » abstinentiam, in abstinentiâ autem patientiam, » in patientiâ autem pietatem, in pietate autem » amorem fraternitatis, in amore autem fraterni- » tatis charitatem. » Quibus qui negaverit ita præcipi studium singularum virtutum, ut cujusque pulchritudini hæreamus, is profectò Guyoniæ atque Molinoso magìs quàm Petro et Paulo consulit.

1. *Max. des Saints*, *art.* XL, *p.* 253. — 2. *Ubi suprà.* — 3. *Clem.* Ad nostrum, *de Hær.* — 4. *Phil.*, IV, 8. — 5. *II. Pet.*, I, 5, 6.

SECTIO IV.

Quartus error : de quinque amoribus, deque falso amore puro.

CAPUT I.

Quæstio : an quinque amores ab auctore definiti sint actus vel status.

1. Jam quæstionem omnem de quietismo redivivo expeditam putaremus, neque adderemus quidquam, nisi è re esset, ut retegerentur principia, quibus auctor in errorem deduci nos voluit.

2. Quinque amorum scholis inaudita, et ad arbitrium conficta divisio, ad errores quietisticos viam sternit falsis definitionibus, quas, ut jam notas, sive ex ipso libello repetendas, supponimus.

3. Has ut tueatur D. Cameracensis, suæ causæ præsidium reponit in eo, quod quinque illi amores sint status non actus[1]. Næ ille in valde exiguâ re vim magnam collocat. Ultro enim confitebor hìc agi de quinque statibus, sed per suos actus, ut fit, definitis : quo definitiones in actus magìs quàm in status cadunt. Sic in amore judaico, rerum terrenarum cupido priùs actum quàm statum afficit. Sic actus amoris, qui puræ concupiscentiæ dicitur, priùs est sacrilegus atque impius, quàm ipse status. Sic denique amor spei, qui est tertius, priùs actu quàm statu constat. Huc accedunt egregiæ ac invictæ rationes, quibus Dominus Carnotensis pessimam evasionem præcludit[2].

CAPUT II.

De tertio amore, sive de amore spei : auctoris errores.

1. His positis, consurgit de amore spei auctoris.

XVII[a] PROPOSITIO.

2. Tertius amor, « qui est amor spei, non est » omnino mercenarius (*intéressé*); est enim mix- » tus amore Dei propter se : sed motivum com- » modi proprii est ejus motivum præcipuum et » dominans[3], » cui connexa est.

XVIII[a] PROPOSITIO.

3. « In amore spei motivum propriæ felicitatis » prævalet motivo gloriæ Dei[4]. »

4. Error maximus, quo docet in theologicâ virtute, hoc est in amore spei prævaleret rem creatam, nempe felicitatem nostram, bono divino, nempe gloriæ Dei, quo continetur aliquid increatum, nempe Dei majestas ac dignitas. Quâ sententiâ evertitur spes theologica, ut est in Declaratione positum[5].

5. Alter error, « amorem spei non esse penitus » mercenarium (*intéressé*) ; eo quod sit mixtus ini- » tio amoris Dei propter se : » hoc est initio amoris charitatis : sive ut in Instructione pastorali ponitur[6] : « actus spei includit amorem Dei ut boni » supremi, » quod est charitatis; cùm amor Dei, ut boni supremi, non possit non esse amor *præferentiæ* : alioqui non esset amor boni ut supremi. Hinc autem fit, ut spes theologica sine quodam saltem initio charitatis esse non possit : quod est

1. *Rép. à la Décl.*, *p.* 8; *Inst. past.*, *n.* 2, *p.* 6. — 2. *Lett. past.*, *p.* 14, 15. — 3. *Max. des Saints*, *p.* 4. — 4. *Idem*, *p.* 14. — 5. *Decl.* III *episc.*, — 6. *Inst. past.*, *n.* 2, *p.* 7.

falsissimum; cùm omnes theologi uno ore sentiant, charitatem quidem non sine fide et spe, sed fidem ac spem sine charitate esse posse, contrariamque sententiam reputent erroneam.

6. Sic deficit in illâ divisione quinque amorum, amor spei theologicæ, ipse quidem bonus, et à Spiritu sancto infusus, etsi ab amore charitatis separatus : unde illa divisio inadæquata et falsa, licet ab auctore fundamenti loco posita.

CAPUT III.

In duas propositiones præcedentes notæ contra amorem naturalem auctoris ac novam motivi significationem.

1. Ludit omnino nos D. Cameracensis, cùm commodum proprium vult esse amorem hamanum ac naturalem suî. Contrà primò, in amore spei, quæ est virtus theologica, et merè supernaturalis, prævalere non potest motivum creatum : atqui commodum proprium amori spei prævalet. Ergo proprium commodum non est motivum creatum.

2. Contrà secundò : motivum proprii commodi, quod in amore spei dominatur[1], idem omnino est ac motivum nostræ felicitatis[2] : atqui motivum nostræ felicitatis in spe theologicâ non est aliquid naturale, sed supernaturale : alioqui spes theologica non esset spes theologica, sed aliquid naturale motivo naturali nixum, quod est pelagianum. Ergo commodum proprium in spe theologicâ non est aliquid naturale.

3. Jam quod Cameracensis ita interpretatur[3] *motivi* vocabulum, ut non sit aliquid extrà alliciens, sed internum impulsivum, sive agendi et amandi principium, æquè erroneum est ac pelagianum. Motivum enim sive impulsivum interius amoris spei non potest esse aliquid naturale, quale impulsivum illud esse fingitur : neque nostra felicitas, aut ipsa Dei gloria est movens principium, sive impulsivum interius, sed externum. Totum ergo quo nituntur D. Cameracensis explicationes[4], vanum est; manetque sensus contrarius, qui, fatente auctore, est erroneus et pessimus.

4. Omnino enim recordari nos oportet id quod dicit auctor : scilicet in libro de Doctrinâ Sanctorum, « absque novis suis explicationibus, de paginâ » ad paginam, de lineâ ad lineam, scatere omnia » ineptiis atque insaniis[5], » ut etiam alibi annotatum est[6].

CAPUT IV.

De quarto amore.

XIX^a PROPOSITIO.

1. « Datur amor charitatis adhuc mixtus reli- » quiis commodi proprii (*intérêt propre*), qui est » verus amor justificans, eo quòd motivum gra- » tuitum (*désintéressé*) in eo dominetur[7] : » cui » æquivalet ista.

XX^a PROPOSITIO.

2. « Is amor Deum quærit propter se, cumque » omnibus rebus nullâ exceptâ anteponit : » rursus : « nec felicitatem suam quærit nisi propter » Dei gloriam. »

1. *Max. des Saints, p.* 4. — 2. *Idem, p.* 14. — 3. *Inst. past., n.* 4, *p.* 10. — 4. *Idem, n.* 3, 4, 10; *p.* 9, 10, 11. — 5. *1re Lett. à M. de Meaux, p.* 46. — 6. *Rép. à quatre Lett., n.* 26, *p.* 85. — 7. *Max. des Saints, p.* 6.

XXI^a PROPOSITIO.

3. « Hæc vera charitas nondum est pura, hoc » est nondum est impermixta[1] (*sans aucun mé-* » *lange*). »

XXII^a PROPOSITIO.

4. « Quartus amor, sive charitas adhuc mixta » cuidam motivo commodi proprii, relato et sub- » ordinato ad motivum principale, ad finem ulti- » mum, qui est pura gloria Dei, deberet nominari » amor charitatis mixtæ : sed cùm hunc amorem » assiduè opponere debeamus amori puro, sive » ab omni commodi ratione absoluto, huic amori » dare cogor nomen amoris mercenarii, sive com- » modo studentis (*intéressé*) : quia adhuc mixtus » est reliquiis commodi proprii, quanquam est » amor, quo Deus nobis ipsis anteponitur[2]. »

5. Ex his liquet amorem charitatis veræ ac justificantis, quo Deum nobis rebusque omnibus anteponimus (prop. XIX et XX), non esse purum (prop. XXI), sed mixtum (prop. XXII); contrà quòd omnis Schola definit amorem charitatis veræ ac justificantis esse gratuitum.

6. Quòd autem passim respondet auctor, agi de statu non de actu; redit solutio suprà allata (cap. I, n. 3), de statu quidem agi, sed definiendo per actus; ita ut actus magìs definiatur quàm status. Reverâ enim actui convenit, ut sit justificans, ut in eo prævaleat motivum gratuitum (*désintéressé*) ut Deum rebus omnibus sibique anteponat, ut felicitatem non nisi propter finem ultimum ac puram Dei gloriam quærat : quæ quidem statui charitatis justificantis competunt, sed ideo vel maximè quòd competant actui; unde ille status, totâ Scholâ consentiente, debuit appellari amoris gratuiti ac puri, ab actu principali quem elicit : nec sine errore mercenarius ac mixtus appellari potest.

7. Si enim ideo mixtus ac mercenarius dicitur, quòd sit spei conjunctus, sequitur ut quinti gradûs amor pariter mixtus sit ac mercenarius; quippe spei æquè conjunctus, ut fides catholica docet, ac mox declarabimus.

CAPUT V.

De quinto amore sive puro D. Cameracensis æquivocationes.

1. Hîc demonstrare aggredimur id quod de amore puro Cameracensis obtendit merâ æquivocatione constare, et amorem purum quintum, qualem ille definivit, nulli nisi ipsi agnitum et probatum : cùm autem hâc in re vel maximè totius libri ratio contineatur; ut omnia tradantur enucleatiùs, geometrico more procedemus. Sint ergo istæ definitiones ac postulata nostra.

DEFINITIO PRIMA.

2. Purum sive gratuitum amorem nos hîc non eum dicimus quem tota Schola agnoscit amorem charitatis pro objecto specifico sive primario habentis Deum in se consideratum; hoc enim sensu omnis actus amoris sive charitatis purus est et gratuitus : ac de eo nulla est litigatio.

1. *Max. des Saints, p.* 8. — 2. *Idem, p.* 14.

DEFINITIO SECUNDA.

3. Hic amor charitatis est ille quem auctor quarto gradui assignat[1]; estque is qui Deum nobis nostrisque commodis, ac rebus omnibus anteponit, nec felicitatem suam quærit nisi propter Dei gloriam[2] (Prop. XIX, XX, XXI, XXII, cap. superiori, n. 1, 2, 3, 4). Is amor reverà purus est et gratuitus, sed non est ille amor purus, quem toto libro Cameracensis intendit.

DEFINITIO TERTIA.

4. Amor purus, in quem toto libro Cameracensis intendit[3], est his qui hunc prætergressus, quinto gradui ab auctore assignatur : definiturque « amor » Dei propter Deum solum in se consideratum, » nullâ mixtione mercenariâ neque metûs neque » spei. »

POSTULATUM.

5. Petimus concedi nobis verba, sive locutiones auctoris stricto, et ut aiunt, rigoroso, hoc est, proprio sensu esse intelligenda. Concessum ab auctore, cùm ultro spoponderit se sublaturum æquivocationem omnem, et rem deducturum ad rigorem theologicum, et ad exactas definitiones[4]. His positis, statum quæstionis facilè et clarè ponimus.

CAPUT VI.

Ex his status quæstionis.

1. His positis, planè oportet ut concedatur nobis, quinto amori, sive amori quinti gradûs, secundum, auctorem, inesse debere aliquid excellentius, quàm ut Deum sibi rebusque omnibus anteponat, nec nisi propter Dei gloriam felicitatem quærat. Id enim amori quarti gradûs competit, quo hic longè præstat.

2. Atqui amore illo, qui quartus appellatur, nihil excellentius fingi potest, quàm ut spei metûsque nulla prorsus ratio habeatur.

3. Fac enim in illo quinto gradu aliquam haberi spei sive salutis ac felicitatis æternæ rationem ; tunc nihil potest esse melius, quàm ut spes felicitatis non nisi ad Dei gloriam referatur. Hoc autem jam competit amori quarti gradûs. Ergo amori quinti gradûs nihil superest acquirendum, quàm ut spei felicitatis æternæ nullus relinquatur locus, hujus nulla usquam ratio habeatur, Atqui hoc merum figmentum est, quo spei theologicæ vis omnis extinguitur. Ergo is est pessimus quinti amoris fructus, ut spei vim extinguat; repugnante Scripturâ, ac dicente apostolo : « Nunc autem manent tria » hæc, fides, spes, charitas. »

4. Hæc igitur auctoris summa doctrinæ est, nec deest aliud quidquam nisi ut ex ejus verbis propositiones ex his ductæ contexantur; quod nunc nobis præstandum est.

CAPUT VII.

Doctrinæ præcedenti aptæ auctoris propositiones contrariæ Apostolo, et Concilio Tridentino.

XXIII[a] PROPOSITIO.

1. « Neque pœnarum metus, neque desiderium » mercedis in hoc amore (quinti gradûs) ullam habent partem[1] : » strictè loquendo (ex postulati nostri ratione : suprà cap. v, n. 5) erroneum. Nullam enim partem habere generatim dictum, ita intelligitur, ut salutis desiderium, sive spes theologica, nihil conferat ad amorem, neque ullum in iis sit amandi incentivum, nulla illecebra sive ratio illiciens ac movens. Hoc autem erroneum est, clarè adversatur dicenti apostolo *: Finis præcepti charitas*[2] : quo omne præceptum adeoque spei theologicæ ac desiderii salutis comprehendi negat nemo.

2. Adde quòd ea propositio proscribitur expresso decreto concilii Tridentini, clarè definientis[3] omnes justas animas *intuitu mercedis æternæ*, et *suam ipsorum socordiam* (post peccatum originale innatam omnibus) *excitare, seque cohortari, ut in stadio currant :* quod etiam ad animas perfectissimas pertinere, Mosis ac Davidis exempla in eodem decreto allata demonstrant.

3. Ex his igitur claret, de fide esse, quòd mercedis ejusque maximè quæ Deus est, sive divinæ possessionis intuitu, animæ etiam piæ ac perfectæ saltem magìs accendantur ad amandum Deum amore charitatis.

4. Quare verum quidum est, charitatem non sistere in salutis desiderio, sed illud referre ad Dei gloriam, ut est dictum (definitione II, cap. v, n. 3). Ut autem universim dicatur desiderium salutis nullam partem habere in amore Dei, neque saltem motivi cujusdam excitantis, sive incentivi, incitamenti, rationis illicientis loco esse, propriè ac strictè loquendo, ut ex postulato nostro suprà memorato, verba auctoris sumi debent; erroneum est, et apostolico dicto, conciliique Tridentini decreto contrarium.

XXIV[a] PROPOSITIO.

5. Sequitur auctor : « Non jam diligitur (Deus » ab illis animabus) neque meriti, neque perfec- » tionis, neque felicitatis, quam amando inveniant, » causâ[4] : » eodem modo erroneum est, et apostolo concilioque Tridentino contrarium. Congruit autem Guyoniæ (Sup. sect. I, cap. I, n. 3, 4).

6. Rursus de duabus illis propositionibus quæro : an de habitu sive statu perfectè amantium proferatur illud, *nullam habere partem :* an de actu amoris puri sive quinti gradûs. Si de habitu vel statu, ut passim auctor postulat, aperta est hæresis, excludens à toto statu salutis desiderium : quippe quod ad nunc statum nihil conferat. Sin autem de amore actuali loquitur auctor, valet censura in hoc capite ad propositionem XXIII posita n. 3; et ad hanc propositionem XXIV repetita.

CAPUT VIII.

Alia propositio ad eumdem finem spectans.

XXV[a] PROPOSITIO.

1. Subdit auctor[5] : « Tantumdem amaretur » Deus, etiamsi per suppositionem impossibilem » ignoraturus esset se amari, aut etiam vellet mi- » seros facere qui eum dilexissent : » quæ verba propriè et strictè, uti debent (ex postulato nostro),

1. *Max. des Saints*, p. 6. — 2. *Idem*, p. 8. — 3. *Ibid.*, p. 10, 15. — 4. *Ibid.; Avert.*, p. 25, 26, 27, 28.

1. *Max. des Saints*, p. 18. — 2. *I. Tim.*, I, 5. — 3. *Sess.* VI, *cap.* XI. — 4. *Max. des Saints*, p. 10. — 5. *Idem*, p. 11.

sumpta, significant nullis Dei beneficiis, nec ipsâ Dei visione amorem incendi posse : contra quod demonstratum est, ex traditione Patrum et ex claris Evangelii locis, ad finem pertinere, in libello cui titulus, *Schola in stuto* (q. xii, art. viii et ix, n. 218, 219, 220, 221, 222).

2. Neque excusari potest auctor ex quibusdam fortè similibus sive affinibus piorum virorum dictis; eo quòd ibidem demonstratum sit locos eos esse interpretandos per pium quemdam excessum piamque hyperbolen; quam strictè sumi, et ab auctore in regulam verti, ratio fidei non sinit.

3. Ex his autem confirmatur, secundùm dicta sanctorum, id quod sæpe diximus : motiva charitatis inter se ordinari posse, ita ut ediscamus aliud alio prius aut majus esse; non autem aliud ab alio separari oportere.

4. Confirmatur etiam error auctoris pro certo principio sive decreto statuendis, in amore puro, nullam beneficiorum Dei sive præcedentium sive futurorum, nullam divinæ bonitatis, quatenus benefica est, haberi rationem : quod notari volumus, ut quod et per sese sit pessimum, et pessima suo loco observanda inducat : atque hæc de quinque amoribus, ac de amore quinto sive puro, ad mentem auctoris ibidem constituto, dicta sint : nunc ad ejusdem auctoris articulos procedamus.

SECTIO V.

Aliæ propositiones ad eumdem finem spectantes ex articulis libri D. Cameracensis.

CAPUT I.

Ex articulo secundo demonstratur separari virtutem movendi sive excitandi, ab æternâ salute.

XXV[a] PROPOSITIO.

1. « Qui puro amore diligit nullâ commodi proprii mixtione, non excitatur sui commodi motivo[1] : » id autem est à *commodo suo*, quo etiam salus æterna continetur, arcere excitandi sive movendi vim. Unde pergit : « non vult beatitudinem, » nisi quia scit et Deum eam velle et velle ut veli» mus, ad ejus gloriam : » quo efficitur, ut nostra beatitudo salusque, per sese suâque insitâ bonitate, jam nos nullatenus moveat. Firmat autem ex sequentibus[2] : « Si per casum, qui propter promissa » merè gratuita est impossibilis, vellet Deus ad ni» hilum redigere animas justas in ictu mortis cor» poralis, vel eas privare visione suî, aut eas tenere » æternaliter in tentationibus miseriisque hujus » vitæ, ut supponit Augustinus, aut eis procul à se » imponere sempiternas inferni pœnas, ut sanctus » Chrysostomus post sanctum Clementem Alexan» drinum supponit, animæ hujus statûs, puri amo» ris, non amarent Deum, neque servirent Deo » minùs fideliter. »

XXVII[a] PROPOSITIO.

2. « Quæ non possunt separari ex parte objecti » (nempe beatitudo à Deo amato cum finali perseverantiâ) « respectu motivorum, realissimè separari » possunt[3]. »

1. *Maximes des Saints, pag.* 26. — 2. *Idem, pag.* 27, 28. — 3. *Ibid., p.* 28.

XXVIII[a] PROPOSITIO.

3. Subdit[1] : « Non potest Deus non esse bea» titudo fidelis animæ : sed illa eum potest amare » amore tam gratuito (*désintéressé*), ut nec in» tuitus Dei beatifici quidquam augeat amorem » Dei in se considerati nullâ cogitatione suî : ac » tantumdem amaret si nunquam futurus esset » beatitudo sua. » Tres postremæ propositiones, quia coincidunt cum xxiii, xxiv, xxv[2], eâdem censurâ dignæ sunt. Horum error est in τῷ magìs : nempe quòd auctor asserat, animas perfectas non magis amare, sive non magìs incendi ad amandum, Deoque ex amore serviendum, ex quovis Dei etiam visi ac beatifici intuitu : quod in nullo sanctorum, quos auctor allegat, invenitur. Ergo concedimus quidquid Deus sive per possibile, sive per impossibile nobis, imponat, eum amandum, ei amore serviendum esse : ut autem nullo Dei etiam visi beneficio magìs magìsque anima etiam perfectissima sese ad inflammandum, sive ad firmandum amorem cohortetur, et nullus sanctorum dixit; et est erroneum, ex antecedentibus, et ex concilio Tridentino reprobatum expresso decreto, quod suprà retulimus[3].

CAPUT II.

Ex his solutio locorum Patrum : sanctorum securitas : his congruunt scholastici.

1. Locus Augustini pro exemplo sit : posteaquam enim statuit spe pacis æternæ adversùs vitia certandum; subdit[4] : « Sed si, quod absit, illius » tanti boni (pacis æternæ) spes nulla esset, malle » debuimus in hujus conflictationis molestiâ rema» nere, quàm vitiis in nos dominationem non eis » resistendo permittere. » Vides Augustinum docere vitio quidem repugnari oportere, etiam si pugna sanctæ charitatis cum vitiosâ cupiditate foret perpetua; non autem negare charitatem hinc magìs incitari ad pugnam, si spes sempiternæ pacis affulgeat.

2. Clemens autem Alexandrinus docet[5], si salus et charitas separari possent, anteponi oportere charitatem : non verò docet eam majorem aut firmiorem non futuram, si salutis æternæ, hoc est Dei habendi et possidendi, intuitu accendatur : quod esset erroneum.

3. Chrysostomus verò docet[6] quidem, si fieri posset, Paulum à Christo libenter anathema futurum pro salute Judæorum : sed *hoc securus dicebat* præ desiderio Christi[7]; tantò scilicet ejus cupidior, quantò ut gloriam suam in Christo ita amorem augeri per hoc quoque anathema sentiebat.

4. Profert Cameracensis ex persecutione Vandalicà sanctum Victorianum martyrem clarà voce profitentem, etiam subtractâ spe æternæ vitæ fidelem se Creatori futurum[8]. Quorsum ista? non enim sanctus martyr propterea ab amore motivum spei separat, aut inutile prædicat ad accendendum amorem, cùm subdat : « Securus sum de Deo » Christo et Domino meo : » quâ voce declarat se promissorum fide ad martyrium, hoc est, ad eam

1. *Maximes des Saints, p.* 28. — 2. *Sup. sect.* iv, *cap.* 8 *et* 9. — 3. *Idem, cap.* 8, *n.* 2. — 4. *De Civ. Dei, lib.* xxi, *cap.* xv, *tom.* viii, *c.* 635. — 5. *Lib.* iv, *Strom.* — 6. *Hom.* xv *et* xvi *in Rom.* — 7. *Schol. in tut., q.* xii, *art.* ii, *n.* 195. — 8. *Vict. Vit., lib.* v, *cap.* 4.

charitatem, quâ, ipso Domino teste, nulla potest esse major excitari.

5. En ubique apud sanctos illa securitas quam sæpè inculcavimus. En Afer Victorianus ejusdem securitatis à sancto Augustino Africæ speciali doctore explicatæ memor : de quâ securitate vide id quod alibi monuimus[1].

6. Ejusdem securitatis testis Cassianus, de Pauli anathemate : « Securus optat interire pro » Christo[2] : » en illa securitas, quæ promissis nixa et excitata, se ad exhibendam Christo perfectissimam charitatem adhortatur.

7. Ut addamus et scholasticos, eosque antiquissimos ; Scotum audivimus[3] post « circumscriptam » ab objecto primario charitatis, commoditatem ad » amantem, » ne tamen cætera motiva sive incitamenta ad excitandam charitatem minùs valere viderentur, induxisse « secundarias objectivas ra» tiones amantis, redamantis ac beatifici Dei, in » quantum est bonum communicativum suî nobis, » ex specialis amabilitatis intuitu allicientes ad amandum. »

8. Videantur hanc in rem loci à D. Carnotensi allati[4], Durandi admittentis respectum etiam ad bona temporalia tanquam *adminiculativum* ad charitatem[5], « in quantum omne bonum addito alio » bono redditur eligibilius : » iterum : « In ami» citiâ civili potest haberi respectus ad dilectiones » et utilitates quæ ex amicitiâ consequuntur, dum» modo non habeatur ad eas respectus principali» ter; » Gabrielis[6] : « Multæ sunt rationes dili» gendi : prima et perfectissima, bonitas Dei ; » denique, « Secundùm quod plures vel potiores » rationes communicabilitatis concurrunt in uno » diligibili, secundùm hoc magìs diligendum affec» tivè. » Majoris[7] : « Licèt Deus secundùm boni» tatem intrinsecam sit ratio objectiva charitatis, » tamen esse creativum, et nos creasse, et rede» misse, et glorificare, sunt causæ allectivæ minùs » principales ad hoc, quod Deum diligamus, etc. » Quæ Scoto concinunt.

9. Ipse Carnotensis, unus omnium professus[8], vel maximè se fuisse et esse communioris in Scholâ sententiæ defensorem circa motiva specificativa charitatis et spei : tamen cum cæteris theologis addit, « motiva particularia virtutum esse excita tiva puri » amoris[9]. » Cui rei comprobandæ profert sancti Thomæ locos à nobis etiam alibi memoratos[10].

10. Huic adjunximus et sanctum Bonaventuram[11], et è recentioribus Suarem[12]; ex mysticis quoque Rusbrokium et Harphium[13] : ut Schola omnis, omnes mystici in eam sententiam uno ore consenserint; ac si qui à communi omnibus sententiâ, verbo magìs quàm re nonnihil declinasse videantur, ab eam benignâ interpretatione revocentur.

11. Est enim evangelicum, et ex ipso charitatis præcepto ductum illud : *Diliges Dominum Deum tuum :* et istud : *Hoc fac et vives :* et hoc : *ut bene sit tibi :* nihilque est absurdius, quàm à charitatis motivis arcere, quæ ipso mandato charitatis continentur.

1. *Sch. in tuto*, *q.* XII, *art.* II, *n.* 195, 196. — 2. *Coll.* IX, *cap.* 18. — 3. *Sch. in tut.*, *q.* IV, *art.* II, *n.* 81 *et seq.* — 4. *Lett. past.*, *p.* 20, 21. — 5. *In* 3, *dist.* 29, *q.* 3, *in fin.* — 6. *Idem*, *q. un. con.* 6. — 7. *Ibid.*, 27, *q.* 2. — 8. *Lett. past.*, *p.* 17, 19. — 9. *Idem*, *p.* 8, 19. — 10. *Sch. in tut.*, *q.* III, *art.* I *et seq.*, *q.* V, *art.* VI. — 11. *Idem*, *q.* III, *art.* VI *et seq.* — 12. *Ibid.*, *q.* VII, *art.* V. — 13. *Ibid.*, *q.* IV, *art.* VII.

CAPUT III.

Idem probatur ex articulo quarto.

XXIX^a PROPOSITIO.

1. « Relinquendæ sunt animæ in exercitio amo» ris adhuc mixti commodo proprio, quandiu at» tractus gratiæ ibi relinquit eas[1]. »

XXX^a PROPOSITIO.

2. Sequitur : « Hæc motiva reverenda sunt. »

XXXI^a PROPOSITIO.

3. Pergit : « Diffusa sunt ea motiva omnibus » Scripturæ libris, pretiosissimis quibusque tradi» tionis monumentis, et omnibus Ecclesiæ preci» bus. »

XXXII^a PROPOSITIO.

4. Postea : « Utendum est his motivis ad com» primendas cupiditates (*les passions*), ad firman» das virtutes omnes, ad abstrahendas animas ab » omnibus vitæ præsentis illecebris » sive objectis.

5. Ex his demonstratio ; motiva *reverenda* commodi proprii : motiva commodi proprii totâ Scripturâ, traditione, precibus ecclesiasticis fusa : motiva adhibenda ad comprimendas animi perturbationes, ad virtutes exercendas, ad conculcandum præsens sæculum; nihil sunt aliud quàm ipsa motiva spei christianæ ex divinis promissionibus ubique inculcata, quæ à nullo statu nisi ex errore manifesto eoque gravissimo, tolli possunt : atqui ea motiva, qualia hîc adducta sunt in perfectionis statu, ab auctore tolluntur (ex prop. XXIX) : ergo ille perfectionis status, qualis ab auctore fingitur, erroneus est.

6. Hæc autem tam reverenda, tam ubique inculcata motiva ad affectus naturales trahere, nihil est aliud quàm toti orbi illudere, ac Patribus, ecclesiasticis precibus, ipsique Scripturæ vim apertam inferre.

7. Quin auctor id excusationis loco afferens, contra seipsum pugnat. Articulo enim tertio falso, inter falsa ponit istud : « Perfectis animabus de» trahere oportet desiderium cœlestis patris, ac » recidere motiva interessata spei. » Ergo pro vero est, conservanda *motiva spei :* quibus, inquit[2], » eversis, contemptui sunt fundamenta justitiæ » christianæ. » Ergo motiva illa *interessata* spei, justitiæ christianæ fundamenta sunt : atque adeo non naturalia sed supernaturalia : quo uno dicto affectûs naturalis explicatio planè tollitur.

CAPUT IV.

Idem conficitur ex articulo quarto.

XXXIII^a PROPOSITIO.

1. « Sanctus Franciscus Salesius, qui excludit » tam formaliter omne motivum interessatum ab » omnibus virtutibus perfectarum animarum, vesti» giis inhæret sanctorum Augustini et Thomæ[3]. »

XXXIV PROPOSITIO.

2. « Non hìc ergo quærenda spes est, per moti-

1. *Max. des Saints*, *p.* 33. — 2. *Idem*, *p.* 37. — 3. *Ibid.*, *p.* 40.

« vum interessatum exercita[1]. » Quâ voce motivi scilicet *interessati* intelligitur motivum Dei, ut est nobis bonus : unde subdit : « Objectum formale » spei est bonitas Dei ut est nobis bona[2] : » quod objectum non potest non esse motivum. Ergo error auctoris est, quod illud objectum *divinæ bonitatis*, *ut est nobis bona*, jam movere cesset; cesset esse motivum, ut etiam sequentia declarabunt.

3. Neque hîc recurrendum est ad affectum naturalem, qui pro motivo *interessato* habeatur, cùm ab eodem auctore (capitis antecedentis n. 7) motiva interessata spei sint supernaturalia, quippe quæ fundamenta sint justitiæ christianæ.

XXXV^a^ PROPOSITIO.

4. « Una superest difficultas, quomodo anima » ad plenum ab interesse absoluta (*désintéressée*) » possit velle Deum, ut est suum bonum[3]. » Quæ difficultas ita expeditur : « Vult Deus ut velim » Deum, quatenus est meum bonum, mea felici- » tas, mea merces : eum volo formaliter sub hâc » præcisione, sed non eum volo eo motivo præciso » quòd sit meum bonum. » Subdit : « Objectum » et motivum differunt, objectum est meum com- » modum : sed motivum non est interessatum, » quandoquidem nihil aliud spectat quàm Dei be- » neplacitum. Id autem apertè est tollere motivum spei, quod est ipsum commodum salutis æternæ, nec aliud motivum relinquere perfectis animabus, quàm ipsius charitatis : quod est verbo tenus retinere spem et objectum ejus; re autem, vim ejus omnem tollere. Undè

XXXVI^a^ PROPOSITIO.

5. « Id volo quod est reverà meum maximum » commodum (*intérêt*), et ut tale est à me agnitum, » absque eo quod motivum ipsum commodi studio- » sum (*intéressé*) ad id me determinet[4] : » quo apertè negatur ipsius *maximi commodi*, id est ipsius salutis æternæ rationem valere quidquam, ut ad agendum animus impellatur : ex quo ulteriùs inducitur illa separatio, quâ ab objecto spei, quod est commodum, vis movendi sive excitandi separetur : quod iterum atque iterum nihil est aliud, quàm ipsam spei rationem, verbis licèt defensam, reverà extinguere.

CAPUT V.

Ex articulo quinto : ubi de resignatione et indifferentiâ ex sancto Francisco Salesio.

1. Hæc autem ut radicitus amputentur, et ad imum usque veritas elucescat, repetenda discrimina resignationis et indifferentiæ à sancto Francisco Salesio mutuata[5], quibus totus liber nititur. Sit ergo auctoris

XXXVII^a^ PROPOSITIO.

2. « Duo sunt status justarum animarum[6]. Pri- » mus sanctæ resignationis, in quo anima vult aut » vellet multa sibi ex motivo sui proprii commodi » (*son propre intérêt*) : itaque à sancto Francisco » Salesio habere adhuc dicitur desideria propria » interessata sed submissa voluntati Dei quam » suis commodis (*à son intérêt*) anteponit : alter » status est sanctæ indifferentiæ, in quo statu » anima nihil vult ex motivo sui proprii commodi » (*par le motif de son propre intérêt*) : neque habet » submittenda desideria interessata, quia nullum » habet ampliùs desiderium interessatum sive com- » modi studiosum. »

1. *Max. des Saints*, p. 41. — 2. *Idem*, p. 42. — 3. *Ibid.*, p. 44. — 4. *Ibid.*, p. 46. — 5. *Vid.* Myst. in tut., *n.* 216, *usque ad* 226. — 6. *Max. des Saints*, p. 49.

XXXVIII^a^ PROPOSITIO.

3. Sequitur : « Restant in animâ proclivitates » (*des inclinations*) ac repugnantiæ involuntariæ » quas submittit : sed nulla habet desideria vo- » luntaria et deliberata propter suum commodum, » nisi in iis casibus ubi non cooperatur fideliter » toti suæ gratiæ. »

XXXIX^a^ PROPOSITIO.

4. Pergit : « Anima indifferens cùm suam im- » plet gratiam nihil vult, nisi propter Deum solum, » et quomodo Deus ut id velit efficit per suum at- » tractum. »

5. Hæ propositiones duobus modis considerandæ sunt : primùm in se ipsis; secundò per respectum ad B. Salesium ex quo referuntur.

6. In se consideratæ erroneæ sunt, cùm ex his constet animas indifferentes sive perfectas nihil jam deliberatè velle sibi, sive ad suum commodum. Ergo excludunt omnem voluntatem deliberatam quâ volunt aliquid sibi, sive ad commodum illud. Atqui spes est voluntas deliberata quâ anima vult aliquid sibi commodum, nempe salutem æternam. Ergo ex his propositionibus spes tollitur.

7. Confirmatur ex illis verbis : « exceptis iis » casibus in quibus anima non cooperatur toti suæ » gratiæ neque eam totam implet. » Ergo animæ perfectæ gratia excludit omne commodi desiderium : salus autem æterna est nobis commoda, utilis, proficua et in nostrum emolumentum vergens. Ergo gratia perfecti statûs salutis excludit desiderium.

8. Jam quod attinet ad B. Salesium, qui hîc testis adducitur, locus in quo hæc ex professo tractat, unus est, ductus scilicet ex libro de *Amore Dei* IX, cap. III et seq. Atqui constat, ut sæpe demonstravimus[1], eo loci agi tantùm de eventibus temporalibus, ac mutabilibus hujus vitæ; de æternâ salute nihil quidquam : quod si quid de eâ subditur, non de salutis substantiâ, sed de dilatione agi, occasione Pauli ac Martini consentientium ad protrahendam mortalem hanc vitam pro fratrum salute. Aliud autem est, consentire dilationi ex spe procurandæ fraternæ salutis; aliud, ad rem ipsam indifferenter se habere. Ergo Salesius nunquam eam suasit indifferentiam pro quâ testis adducitur.

9. Id autem sæpius objecimus[2], auctoremque interpellavimus, ut si quid contrarium Salesius aliquando memorasset, clarâ voce testaretur[3] : ad quæ ille obmutuit, nihilque aliud quàm eosdem sancti viri locos jam solutos attulit. Sit ergo certum, propositiones suprà dictas et per sese esse erroneas, et nullà Salesii auctoritate fultas.

1. *Inst. sur les états d'or.*, *l.* VIII, *n.* 8, 10. — 2. *Idem.* — 3. *Avertiss. sur les div. Ecrits*, *n* 17.

CAPUT VI.

Aliud ex eodem articulo quinto.

XL^a PROPOSITIO.

1. « Anima nihil vult sibi sive propter se; sed » vult omnia propter Deum[1] : » quod est contra spem volentem sibi salutem, eamque volentem *propter se*, non tanquam esse sola sibi finis ultimus, sed relato desiderio ad Dei gloriam.

XLI^a PROPOSITIO.

2. « Anima nihil vult ut perfecta ac beata sit » propter suum commodum : » æquè falsum et contrarium spei, quæ vult beata esse propter suum quidem commodum; sed accendente charitate in ulteriorum finem relatum. Nec spem restituit auctor, addendo « animam velle perfectionem » omnem atque omnem beatitudinem quatenus » Deo placet, ut nos hoc velle efficiat instinctu » gratiæ. » Neque enim id velle eo quòd Deo id placeat, impedimento est quominus idem nobis quoque ac propter nos velimus affectu subordinato, ut dictum est. Elucescit autem error ex sequenti propositione.

XLII^a PROPOSITIO.

3. « In hoc statu anima non jam vult salutem » ut est salus propria, ut æterna liberatio, ut me» ritorum merces, ut commodum maximum. » Rursus : « Verum est tantùm animam non velle » salutem ut est nostra merces, nostrum bonum, » nostrum commodum. » Quæ sunt erronea et exclusiva spei, cùm, ipso fatente auctore, spes velit Deum « in quantum est, inquit[2], bonum » meum, mea felicitas, mea merces. » Quæ quidem si inter se claris verbis pugnant, nihil mirum, cùm falsa doctrina non possit sibi esse consentanea.

CAPUT VII.

Aliud ex articulo decimo-sexto, ubi de proprietate.

XLIII^a PROPOSITIO.

1. « Secunda proprietas imperfecta, sed innocua, » est amor propriæ excellentiæ, ut est nostra, sed » cum subordinatione ad finem essentialem qui est » Dei gloria : non volumus virtutes nisi perfectis» simas : eas propter Dei gloriam præcipuè vo» lumus : sed eas tamen volumus, ut earum et » meritum et mercedem habeamus[3]. » Ubi ad imperfectionem refertur, quòd velimus virtutes perfectissimas, propter Deum etiam, idque præcipuè : quare nihil aliud perfectis reservatur, quàm ut eas nullo modo velint ut excellentiam sive perfectionem suam, et ut meriti mercedisque causam; unde clariùs et expressiùs :

XLIV^a PROPOSITIO.

2. « Sunt eæ virtutes minùs perfectæ iis quas » sancta indifferentia exercet propter solam Dei » gloriam sine ullâ proprii commodi ratione, nec » propter meritum, nec propter perfectionem, nec » propter mercedem, etiam æternam[4]. » Quo motivo spei etiam subordinata excluduntur, et ad imperfectas animas ablegantur.

1. *Max. des Saints*, p. 52. — 2. *Idem*, p. 44. — 3. *Ibid.*, p. 134. — 4. *Ibid.*, p. 135.

CAPUT VIII.

Aliud ex articulo duodecimo de amore sui : et an perfectis animabus non alia amandi causa sit quàm ipsa Dei voluntas, seclusis motivis proximis.

XLV^a PROPOSITIO.

1. « Illæ animæ sibi ipsis velut extraneæ sunt, » nec se jam diligunt, nisi eo ritu modoque quo » cæteras creaturas diligunt puræ charitatis ordine : » sic enim sese Adam innocens dilexisset unicè » propter Deum[1]. » Ac postea : « Ergo perfectio » puri amoris in eo consistit, ut ne nos jam diliga» mus nisi propter ipsum Deum. » Et quidem tam exacta, tam accurata, et, ut ejus verbis utar, tam *rigorosa* pollicitum, ita charitatem ordinare oportebat, ut se quidem et proximum anima diligeret propter Deum, quod omni animæ justæ, etiam extra perfectionis statum, competit : non sic tamen ut non nisi propter Deum, quod auctor perfectis reservat animabus, quasi tota amandi ratio esset ipse Deus; animæ verò etiam sanctæ nulla propria inesset amabilitas.

2. Neque obstat quod auctor eam agnoscere videatur dum in animâ diligendam proponit imaginem Dei, et in quovis Dei opere propriam bonitatem, quæ etiam in se amandi causam præbeat. Non, inquam, id obstat : nam cùm id tribuat imperfectis animabus, perfectis sublimius quid relinquat oportet, ut animæ quidem justæ, sed imperfectæ, se in se, licet propter Deum, diligant; perfectæ verò id addant ut non nisi propter Deum, tanquam una Dei amabilitas, seclusis motivis proximis, etiam subordinatis, totum amorem illiciat : alioqui inter imperfectas perfectasque animas nihil erit discriminis.

3. Quod ergo perfecta anima sibi velut *extranea* sit, incredibile dictu est quàm malè et incommodè pronuntiatum sit. Neque valet ratio, quod quivis seipsum non alio ordine quàm proximum diligat. Sibi enim quisque est proximus et intimus : ratio autem diligendi suî extenditur ad proximum, qui est alter nos, nostrumque intimum membrum. Huc accedit, quod et nos et proximum ut rem Dei nobis intimi diligamus amore elicito ab ipsâ charitate : quæ diligendi ratio justis omnibus communis est, ita ut et Deum et proximum et nos unâ charitate, duobus licet mandatis comprehensâ, diligamus.

4. His concinunt ista : quòd imperfectis animabus et adhuc *proprietariis* concedatur ut propriam excellentiam tanquam suam ex sanctâ resignatione diligant[2] : perfectis, sive in sanctâ indifferentiâ positis, reservetur, non modò ut amorem propriæ excellentiæ referant ad Deum ut ad finem principalem, verùm etiam *ad propriam excellentiam* nihil attendant, « nec jam ullo commodo, ullo me» rito, ullâ perfectione, ullâ mercede ac nequidem » æternâ moveantur. »

5. Hinc illæ apud auctorem frequentissimæ voces[3], ut beatitudo nostra unicè propter Deum, nec nisi propter Deum diligatur, tanquam ex sese sit

1. *Max. des Saints*, p. 106, 107. — 2. *Idem*, *art.* XVI, p. 134. — 3. *Ibid.*, p. 25, 26, 27, *etc.*

indifferens. Unde etiam usque ad illam sancta indifferentia protendatur; separenturque motiva, non autem ordinentur tantùm, ut faciendum esse sæpe monuimus.

6. Neque huic obligationi nostræ satis auctor consulit, dum exclusivam hanc, *unicè propter Deum*, et non nisi *propter Deum aut propter Dei voluntatem*, ideo admittendam docet, quòd Dei voluntas etiam illam inhærentem rebus convenientiam complectatur et velit, adeoque et nobis volendam esse decernat. Cùm enim illa rebus innata convenientia ad omnem pateat charitatis statum, redibit illud suprà (n. 2) memoratum, perfectos inter et imperfectos ab auctore agnitos nihil relinqui discriminis.

7. Neque obstant sanctorum loci, ubi interdum illa exclusiva, quam auctor inducit, statui videatur : omnino enim, postquam introducta est hæc quæstio, et in eo jam res erat ut omnis æquivocatio tolleretur, decebat auctorem accuratiora, distinctiora, clariora et ab omni ambiguo submota sectari.

CAPUT IX.

Radix erroris : Guyoniæ dicta.

1. Radix autem erroris est :

XLVI^a PROPOSITIO.

« Quòd sancta indifferentia admittat generalia » desideria non modò cognitarum, verùm etiam om- » nium latentium voluntatum Dei[1] ; » ubi notandæ istæ voces : generalia desideria : et istæ : *omnium, latentium licèt, Dei voluntatum.* En universim omnium quamvis sint latentissimæ : quibus voluntatibus etiam reprobationis et aliorum et suæ decreta continentur, et desiderium ad ea usque protenditur : ut est in nostrâ Declaratione positum.

2. Ex hoc autem dogmate id consequitur, quod est sæpissime ab auctore dictum, ut sancta indifferentia omne desiderium non modò subordinet, quod facit resignatio, sed etiam submoveat et tollat : usque eo ut nec salutis æternæ votum relinquat integrum.

3. Ex quo pariter consequitur, ut si spes salutis insit, non jam tamen moveat ad ipsam quoque salutem indifferentes animas.

4. Ex hoc denique sequitur, ut infelix anima ex *persuasione invincibili ac reflexâ suæ reprobationis*, in eam, imò et *in justam condemnationem suam* vero et *absoluto sacrificio* acquiescat[2] : sin autem vero sacrificio, ergo et voluntario, quidquid tergiversetur auctor. Neque enim erravit David dicens : *Voluntariè sacrificabo tibi :* aut esse potest sacrificium quod non sit voluntarium. Quæ, quantumvis absurda et hæresim apertè sonantia, auctor tamen necessariò tueri cogitur ex proposito tuendæ Guyoniæ inducentis animas[3], « ut se indifferentiâ eous- » que collocent, ut nihil velint nisi illud quod » Deus ab ipsâ suâ æternitate decreverit, sive de » corpore, sive de animâ, sive de temporalibus, » sive de æternis. » Unde auctor adductus est ut indifferentiam more Guyoniæ exponeret, dicens, quòd *sancta indifferentia admittat generalia desideria*, non solùm cognitarum, verùm etiam *omnium ac latentium quoque voluntatum Dei.*

1. *Max. des Saints*, p. 62. — 2. *Idem*, p. 87, etc. — 3. *Moyen court*, 6, p. 28.

CAPUT X.

Alius locus ex Responsione ad Summam doctrinæ, ubi ad Scholam in tuto *lector remittitur.*

1. Neque quidquam adderemus, nisi D. Cameracensis post tot explicationes imò tergiversatione Instructionis pastoralis, eò tamen necessario rediret, quò totius libri summa propendet; nempe ut allatis Ambrosii et Chrysostomi locis, salutis desideria tollerentur, hâc propositione positâ :

XLVII^a ROPOSITIO.

2. « Ut ut explicentur hæc salutis desideria, im- » perfecta à Patribus habentur qui ea perfectis » animabus nec imperant nec suadent[1]. »

3. Id verò hîc uno verbo transigimus, atque in libro nostro cui titulus, *Schola in tuto*, tractata commonemus[2] : quò etiam lectorem remittimus, ut præcisam, ni fallor, hujus quæstionis de salutis desiderio ideam ac notionem informet[3].

CAPUT XI ET ULTIMUM.

Dictorum recapitulatio.

1. Ex his liquet auctorem totum in eo esse, ut immunem sive independentem à spe, sive quod idem est à spei motivo, eique insitâ animos excitandi vi, statuat charitatis perfectionem.

2. Hinc efficitur ut animus uni Dei perfectioni ut in se est intentus, beneficiorum ejus, eorum etiam quibus ipse seipsum det nobis, sive antecedentium, sive præsentium, sive futurorum, ad amorem incitandum nullam rationem habeat.

3. Ex his consequitur ut animæ perfectæ nihil charitati deteri aut deperire sentiat, si spem omnem abjiciant : quæ deinde pariunt teterrimum desperationis sacrificium in quod collimare totum librum et sæpe diximus, nec satis pro merito inculcari posse dicimus.

4. Hæc autem et in se pessima sunt et alia pessima inducunt, quæ nos jam commemorabimus.

SECTIO VI.

De aliis erroribus.

CAPUT PRIMUM.

Quintus error ad quietismum pertinens circa contemplationem : Quietistarum placita.

1. Hîc repetenda Quietistarum dogmata suprà memorata, de diligendo Deo independenter ab ejus benevolentiâ ac beneficentiâ, et consequenter ab omni motivo salutis æternæ ac spei christianæ[4] (Suprà sect. IV et V). Ex quo consequitur contemplationem, quæ maximè amore constat, ab his quoque omnibus independenter stare.

2. Hinc Molinosus contemplationem reponit « in » fide amatoriâ (*amoureuse*) et obscurâ, absque » ullâ distinctione perfectionum et attributorum[5]. » Hæc illa est « fides et cognitio generalis et con- » fusa, » in quâ novi mystici contemplationem statuunt : usque adeo ut et Christus in ea, nedum sit necessarius, potiùs excludatur, ex hoc scilicet

1. *Resp. ad* Summa, *p.* 5; *Sch. in tut., n.* 260. — 2. *Sch. in tut. n.* 259, 260, *etc.* — 3. *Idem, n.* 253, 254, 255, 256. — 4. *Ibid., n.* 253. *etc.*, 259, *etc.* — 5. *Instr., sect.* 12, *p.* I; *liv.* I, *ch.* 11, *p.* 44.

Molinosi principio, « quòd non sint requirenda » media (Christus scilicet ejusque mysteria) cùm » deventum est ad finem[1], » nempe ad Deum sive ad divinitatem ipsam.

3. Malavallus verò ejusdem rei gratiâ suum actum confusum et universalem inducit « sine ullâ » cogitatione distinctâ[2]. » Unde etiam Deus purus « ita sit contemplationis objectum, ut nihil addendum sit simplici visioni Dei : » ac nequidem ipse Christus aut personæ divinæ, « cùm Deus unus in » seipso considerandus sit sine attributis, sine ullâ » notione aut actione distinctâ, sed secundùm essentiam[3]. »

4. Pessimè ergo sed consequenter docet[4], eo quòd Christus *sit via*, per eum *esse transeundum* non hærendum in eo ; et veluti lutum cadit, « cæci » apertis oculis, ita humanitatem excidere, cùm » anima divinitatem attigit. »

5. His se, uti solet, Guyonia dat sociam, docens[5] « animam refluentem ad Deum per contem» plationem, ita in Deo esse perditam et immer» sam, ut nulla supersit ejus cognitio distincta, » quatumvis tenuis : pridem enim excidisse cujus» cumque perfectionis distinctionem in Deo, neque » quidquam in animâ superesse, præter visum fidei » confusæ et generalis, nullâ omnino perfectionum » aut attributorum notione distinctâ. »

6. Addit[6] hinc solvi difficultatem « quorumdam » spiritualium, vetantium cogitari de Christo aut » ejus statibus interioribus, postquam anima per» venit ad Deum : eo quòd hunc statum eadem » anima transiliit, » nec manet Christus « cùm facta » est unio essentiam. »

7. Hæc autem repetenda duximus ex Instructione nostrâ super Statibus Orationis, toto libro secundo, ac maximè locis ad latus allegatis[7].

8. Hinc inter LXVIII propositiones Molinosi invenitur ista XXI, quæ sic habet : « In oratione opus » est manere in fide obscurâ et universali, cum » quiete et oblivione cujuscumque cogitationis par» ticularis, et distinctionis attributorum Dei ac » Trinitatis : » ex quâ, illa inducitur jam à nobis indicata[8] propositio XXXV, de non eliciendis amo» ris actibus « erga sanctam Virginem, sanctos, » et humanitatem Christi, quia cùm ista sensibilia » sint objecta, talis est amor erga illa. »

9. Hæc ergo infanda de Christo divinisque personis, imò etiam de singulis attributis à summâ contemplatione submotis, D. Cameracensis in Guyoniæ gratiam coloranda suscepit his propositionibus.

CAPUT II.

D. Cameracensis propositiones circa contemplationem.

XLVIII[a] PROPOSITIO.

1. « Contemplatio pura et directa, negativa est, » in eo quòd voluntariè non se occupet ullâ sensi» bili imagine, vel ullâ ideâ distinctâ et nomina» bili, ut loquitur Dionysius : hoc est, nullâ ideâ » limitatâ et particulari circa divinitatem[9]. »

1. *Instr.*, *sect.* 2, *n.* 12, 13. — 2. *Mal.*, *Ire part.*, *p.* 55; *IIe part.*, *p.* 186, 228, 273. — 3. *Idem*, *p.* 221, 222, 224, 226, 228. — 4. *IIe part.*, *p.* 54, 140, 256, 266. — 5. *Cant.*, *ch.* 6, 4, *p.* 143. — 6. *Cant.*, I, V. 4, *p.* 4, 5, 6. — 7. *Inst. sur les états d'or.*, *liv.* II, *n.* 2 *et seq.*, *n.* 24 *et seq.* — 8. *Sup.*, *sect.* I, *c.* 1, *n.* 1. — 9. *Max. des Saints*, *p.* 186.

XLIX[a] PROPOSITIO.

2. Pergit : « Contemplatio supergreditur omne » sensibile et distinctum ; id est, omne comprehen» sum et limitatum, ut uni hæreat purè intellec» tuali et abstractæ ideæ entis quod est illimitatum » nec restrictum[1]. » Has ergo propositiones D. Cameracensis cum illis Molinosi, Malavalli, et Guyoniæ componamus ; geminæ apparebunt. Hoc enim *innominabile*, hoc *abstractum*, hoc *illimitatum*, nec *omnino restrictum*, quod D. Cameracensi unum est, *voluntarium* quidem, directæ et puræ contemplationis objectum, nihil est aliud quàm illud universale, confusum, obscurum, quod nullam notionem, nullam cogitationem distinctam admittit : quo item uno, secundùm eosdem auctores, pura contemplatio continetur. Ergo ab illis auctoribus Cameracensis nihil differt.

3. Neque obstat, quò illa contemplatio directa et pura, negativa appelletur : addit etenim auctor, eam haud minùs esse *positivam et realem*[2].

4. Neque etiam obstat, quòd hæc omnia, scilicet attributa divina, divinæ personæ, ipsa Christi humanitas etiam distinctè visa, in contemplationem admittantur[3]. Remanet enim restrictio, ut admittantur quidem, sed non *voluntariè*, non spontè, non ultroneo actu : ergò per sese excluduntur ; quod unum quietismo sufficit. Unde sequitur :

L[a] PROPOSITIO.

5. « Etsi actus directè et immediatè tendentes » ad Deum solum, ex parte objecti et in rigore » philosophico, sint perfectiores : sunt tamen æquè » perfecti, hoc est æquè puri, æquè meritorii ex » parte principii, quando habent pro objectis, ob» jecta quæ Deus offert, et quibus anima non se » occupat nisi impressione gratiæ[4]. » En, ut attributa, ut personæ divinæ, ut ipsa Christi humanitas sint objecta æquè perfecta, æquè meritoria, debent à Deo *offerri :* non his per sese, non *voluntariè*, ut dictum est (prop. XLVIII), *nec nisi impressione gratiæ anima occupatur;* impressione autem gratiæ singularis. Communis enim gratia, etiam objecto illi abstracto, illimitato, innominabili, æquè est necessaria : objectum innominabile æquè à Deo offertur; ergo hoc erit discrimen inter illud innominabile et hæc distinctè nota, nempe attributa, personas, humanitatem Christi; quod illud per sese, voluntariè ac spontaneo actu sit contemplationis objectum : hæc autem non per se, non *voluntariè*, sed si offerantur; idque impressionegratiæ singularis, nec ullo alio modo : quod est erroneum, et personis divinis ipsique Christo contumeliosum.

6. Huc accedit alibi fusè à nobis explicita[5], continui, confusi, et universalis actùs ratio, auctore Falconio, Molinoso ac Malavallo sequacibus ; Guyoniâ denique pedissequâ, per illum conversionis et consensionis actum, qui semel activè editus, continuus postea et irrevocabilis juxtà atque irreiterabilis manet[6].

7. Hinc exulant explicitæ fidei actus, postulationes, gratiarum actiones[7] : nec nisi impellente Deo

1. *Max. des Saints*, *p.* 187. — 2. *Idem.* — 3 *Ibid.*, *p.* 187, 188. — 4. *Ibid.*, *p.* 188, 189. — 5. *Instr. sur les états d'or.*, *liv.* I, *n.* 15, 25, — 6. *Moy. court*, *ch.* 21, 22, 24, *p.* 90, *etc.*, *p.* 101, 102, *etc.*, *p.* 131, 132, *etc.* — 7. *Idem*, *ch.* 24, *p.* 130, 131; *Cant.*, *p.* 207, 208, 209; *Inst. sur les états d'or.*, *liv.* I, *n.* 15; *liv.* III, *n.* 9.

per instinctum et inspirationem, non communem illam quâ omnes justi pollent, sed singularem et extraordinariam, profluunt : unde anima per sese his omnibus caret, nulloque conatu se ad hos actus provocat, nec suas exerit vires.

8. Aliud discrimen pariter quietisticum et erroneum : quod illud abstractum et innominabile anima contemplatrix sponte quærat, ipsa rei bonitate illecta : ad alia autem objecta, hoc est ad attributa particularia sive absoluta sive relativa, et ad ipsum Christum, nulla rei bonitas invitare possit : quod item est erroneum, divinisque attributis ac personis, Christoque ipsi derogans.

CAPUT III.

Aliæ propositiones his connexæ et consectaneæ.

1. Si anima contemplatrix divinis attributis divinisque personis, ipsoque adeo Christo non occupatur *voluntariè*, nec nisi id agente Deo per occultam et singularem atque extraordinariam impressionem, profectò consequens est, ut à verâ purâque contemplatione hæc omnia sæpe arceantur, ipsaque anima his destituta maneat. Jam ergo quærendum est, utrùm hanc consequentiam auctor admittat. Admittit autem his verbis.

LI[a] PROPOSITIO.

2. « Animæ contemplatrices duobus diversis temporibus privantur visu distincto ac sensibili ac reflexo Christi : sed nunquam privantur in perpetuum ejus visu simplice ac distincto[1]. »

LII[a] PROPOSITIO.

3. Pergit : « In fervore nascente contemplationis, illud exercitium est imperfectissimum, nihilque repræsentat nisi confuso modo. »

LIII[a] PROPOSITIO.

4. « Anima velut absorpta gustu sensibili ad recollectionem, nondum potest visis distinctis occupari; eam quippe debilem distraherent et rejicerent in ratiocinium meditationis, unde vix egressa est. »

LIV[a] PROPOSITIO.

5. « Hæc impotentia videndi distinctè Christum non est perfectio, sed è contra imperfectio hujus exercitii, quia tunc sensibilius est quàm purius. »

LV[a] PROPOSITIO.

6. « Secundò, anima visum amittit Christi in ultimis probationibus, quia tunc Deus aufert ab animâ possessionem et cognitionem reflexam omnis boni inexistentis, ut eam ab omni proprio commodo purget[2]. »

LVI[a] PROPOSITIO.

7. « Extra hos status, anima excelsissima quamvis, in actu contemplationis potest occupari Christo præsente per fidem[3]. »

LVII[a] PROPOSITIO.

8. « Et in intervallis, ubi pura contemplatio cessat, anima adhuc est occupata Christo : » per fidem præsente scilicet, ut suprà (LVI. prop.).

1. *Max. des Saints*, p. 194, 195. — 2. *Idem*, p. 195. — 3. *Ibid.*, p. 196.

9. Ex his tres errores exurgunt : primus, quòd ab auctore quærantur status duo, quibus Christus fide præsens absit.

10. Secundus error : quòd idem Christus inveniatur in contemplatione purâ : sed eâ conditione tantùm, ut non *voluntariè* ac per se, quemadmodum illa indistincta *et innominabilis ratio* entis, sed tantùm *offerente Deo*, nec nisi impressione *gratiæ singularis et extraordinariæ*, ut est dictum suprà (ad prop. XLVIII, XLIX, L).

11. Tertius error : quòd Christus (per se *et voluntariè* quidem) ex dictis propositionibus, inveniatur in intervallis *ubi pura cessat contemplatio;* quasi indignus esset Christus qui in ipsâ purâ oratione fide præsens esset.

12. Hæc autem nemo mysticorum, nemo spiritualium, nemo theologorum dixit; nemo distinxit duos illos status à quibus Christum abesse oporteret : nemo aut probationum etiam extremarum aut initiorum tempus fixit aut figere potuit, nec nisi à Dei voluntate suspendit. Quare hæc omnia perperam et temerè, nec nisi in gratiam Guyoniæ et Quietistarum inducta sunt.

13. Cætera in eam rem accuratè tradit tractatus inscriptus *Mystici in tuto*, I. p., art. III toto : ubi de Christi humanitate fundatissima veritas, beatæ quoque Theresiæ ac Joannis de Cruce auctoritate, firmatur.

14. Quòd auctor videtur prohibere tantùm reflexos et sensibiles actus circa Christum : de sensibilibus cum Molinoso facit in bullâ felicis memoriæ Innocentii XI, prop. XXXV, ut est suprà dictum[1]. Absonum quoque prohiberi de Christo reflexos actus qui sunt per se optimi. Denique hîc agitur de fide, quæ præsentem præstat Christum; fidem autem arceri à quovis christianæ vitæ statu, nihil est aliud quàm arcere ipsum Christum, qui, teste Paulo, non nisi *per fidem in cordibus nostris habitat*[2]. Quare ista omnia gratis ac nullo Scripturarum testimonio, nullo auctore conficta, uni Guyoniæ utilia, procul eliminanda à christianorum mentibus et auribus.

15. Hæc igitur à me alibi fusiùs explicata[3], auctor variis in locis confutare nititur[4] : sed procul abludit ab intento nostro, multisque paginis frustra in respondendo consumptis, objectiones nostras nequidem attigisse deprehenditur : neque ullo modo purgat illud *voluntarium* ac per se rationi innominabili entis duntaxat attributum ; cùm cætera *impressione singulari offerri* à Deo non à nobis ultro eligi oporteat. Non etiam ullâ ratione exponendum suscepit illud, *fide præsentem* esse, quod ipsi Christo denegat, uti prædictum est : unde errores ipsi imputatos stare, nec purgatos esse constat.

16. His addatur auctoris, de actu universali,

LVIII[a] PROPOSITIO.

17. « Contemplatio consistit in actibus tam simplicibus, tam directis, tam placidis, tam uniformibus sive æquabilibus, tam nullo succussu, nullo conspicuo discrimine, ut nihil insigne habeant (*nihil observabile*) : unde ab animâ ab in-

1. *Sup.*, c. I, n. 8. — 2. *Eph.*, III, 17. — 3. *Préf. sur l'Inst. past.*, sect. V, n. 51 ; *Avert. sur les div. écrits*, n. 6. — 4. *Rép. à la Décl.*, p. 74, etc., 84, etc.; *IIIe Lett. à M. de Meaux*, p. 28, etc.

» vicem discerni possint[1]. » Rursus : « Est con» textus actuum fidei et amoris tam simplicium, » tam directorum, tam placidorum, tam unifor» mium, ut jam non nisi unum actum aut potiùs » nullum actum facere videantur[2]. » Postea : « Hinc alii, ut sanctus Franciscus Assisinas, dixe» runt nullos à se actus fieri posse : alii, ut Gre» gorius Lopezius, toto vitæ decursu non nisi » unum et perpetuum actum fieri. » Alibi : « Anima » non nisi unum motum sentit, eum scilicet qui » ipsi impressus est[3]. » Denique : « Tam placidi » sunt, tam uniformes actus, ut distincti licet, » unus idemque actus esse videantur[4]. »

18. His verbis nihil aliud agit auctor, quàm ut Quietistarum continuitati, eidem æquipollentem uniformitatem substituat : eam scilicet quæ nullam actibus, nullam postulationibus, nullam gratiarum actioni, nullam explicitæ de divinis attributis particularibus sive absolutis sive relativis, aut de Christo, fidei rationem relinquat, quâ discriminentur actus : eorumve distinctio aut etiam qualiscumque interruptio perspecta esse possit. Nullus denique remanet conatus animi diversos actus, à Deo licet imperatos, exercentis : quæ quidem nihil aliud quàm aliis verbis falsam quietem continuitatemque referunt.

CAPUT IV.

Sextus error; de directis et reflexis actibus.

1. Actus reflexos Quietistis exosos esse, facilè demonstravimus allatis locis[5]; Molinosi quidem, dicentis[6] relinquendos « omnes actus animi reflec» tentis : quippe qui verum lumen et progressum » animæ ad perfectionem prohibeant : » Itaque « ambulandum sine reflexione in seipsum aut in » divinas perfectiones : » Guyoniæ verò, sæpe admonentis agi oportere « sine reflexione : re» flecti in creaturam, esse retroire : non esse ani» mum in sese recurvandum[7] : simplicitatem in eo » esse, ut agamus directè sine reflexione[8] : » ex reflexis actibus animam adduci ad summum periculum[9] : « Denique animam nunquam in se re» curvari[10] : » quo nomine reflexi actus ubique intelliguntur.

2. Hæc quidem Quietistæ. D. autem Cameracensis rejicere non ausus universim reflectentes actus, eos ad inferiorem partem ablegat his verbis :

LIX[a] PROPOSITIO.

3. « Nunquam amittit spem in superiori parte ; » hoc est in actibus directis et intimis. » Rursus : « Actus directi et intimi, sine reflexione quæ im» primat sensibile vestigium, sunt ii quos sanctus » Franciscus Salesius vocat apicem mentis. » Denique : « Hæc partium animæ separatio fit per » differentiam actuum realium, sed simplicium et » directorum intellectûs et voluntatis, qui nullum » relinquunt sensibile vestigium ; et actuum re» flexorum, qui relinquentes sensibile vestigium » se communicant imaginationi et sensibus, qui » pars inferior appellantur, ad distinguendum eos » actus ab operatione directâ et intimâ intellectûs » et voluntatis, quæ pars superior appellatur[1]. » In has coincidit.

LX[a] PROPOSITIO.

4. « Reflexa persuasio non est fundus intimus » conscientiæ, eaque convictio, licèt invincibilis, » non est intima sed apparens[2]. »

5. Ex his geminus error : primus ; quòd actus reflexi non sint superioris partis sed infirmæ, adeoque non sint liberi, nec vera peccata ; quo turpissimi quique ac flagitiosissimi actus excusantur : alter, quòd actus reflexi non sint intimi, sed tantùm apparentes : contra quod constat actus reflexos quo, magìs ex verâ, deliberatissimâ atque oculatissimâ cognitione prodeunt, eo esse interiores, ac, si mali sint, pejores : dicente apostolo : *Voluntariè peccantibus nobis jam non relinquitur pro peccatis hostia*[3] : et ipso Domino : *Nunc verò dicitis, quia videmus ; peccatum vestrum manet*[4] : et alibi : *Scienti igitur,... et non facienti, peccatum est illi*[5].

6. Hæc autem adeo sunt perspicua, ut auctor in Instructione pastorali hunc errorem rejecerit, clarisque verbis negaverit *partem inferiorem capacem esse reflexionis*[6] : ubi gravissimè dolendum est, quòd pessimum, crassissimum, exitiosissimum errorem, à se licèt agnitum clarissimis verbis, apertè ejurare refugiat.

CAPUT V.

Septimus error ; de fanatismo et impulsibus extraordinariis.

1. Sunt qui prophetico spiritu verè acti à Deo, singularis impulsus extraordinariam gratiam veris produnt operibus, rerumque eventibus ; sunt horum æmulatores qui se impetu divino, eoque continuo agi putant, eo quòd ad quemdam perfectionis statum pervenisse se simulent, nullo tantæ rei indicio : quos fanaticos dicimus.

2. Is autem fanatismus in Molinoso et Guyoniâ sæpe se prodit : cui quidem quàm faveat Cameracensis, docent hæ jam ex *Mystici in tuto* rejiciendæ propositiones.

LXI[a] PROPOSITIO.

3. « Animæ (perfectæ) sunt per se indifferentes » ad actus directos et reflexos : edunt autem actus » reflexos, quoties aut præceptum postulat, aut » gratiæ attractus impellit[7]. »

4. Agitur de obligatiòne eorum præceptorum quæ ad certa momenta rediguntur : sunt autem illa positiva, cùm negativa semper obligent. Casus ergo quo animæ ad actus reflexos teneantur, sunt valde infrequentes, ac vix ullus ejusmodi casus commemorari potest. Cùm ergo parcissimè eveniant casus illi, quibus valeat præceptum ad reflexos actus, profectò erunt frequentissimi actus, illi, ad quos eædem animæ non nisi attractu gratiæ impellantur. Non autem agitur de gratiâ communi omnibus justis : cùm ea gratia ad directos æquè

1. *Max. des Saints*, *p.* 166. — 2. *Idem*, *p.* 201, 202. — 3. *Ibid.*, *p.* 231. — 4. *Ibid.*, *p.* 257. — 5. *Inst. sur les états d'or.*, *liv.* v, *n.* 2, 3, *etc.* — 6. *Guide*, *introd.*, *sect.* I, *liv.* 1, *ch.* 2, *n.* 6; *ch.* 5, *n.* 35; *ch.* 11, *n.* 65. — 7. *Moyen court*, § 6, *p.* 27, 81. — 8. *Cant.*, *ch.* 4, ✝. I, *p.* 85. — 9. *Idem*, *ch.* 6, ✝. 10, *p.* 159. — 10. *Ibid.*, *ch.* 7, ✝. 7, *p.* 172.

1. *Max. des Saints*, *p.* 91, 118, 122. *Vid. sup. sect.* II, *cap.* I, *n.* 5. — 2. *Max. des Saints*, *p.* 87, 90. — 3. *Heb.*, x, 26. — 4. *Joan.*, IX, 41. — 5. *Jac.*, IV, 17. — 6. *Inst. past.*, *n.* 15, *p.* 28. — 7. *Max. des Saints*, *p.* 117; Myst. in tut., *n.* 141, 142, 143.

ac reflexos actus sit necessaria : ergo de gratiâ extraordinariâ, de extraordinariis attractibus agitur, manetque manifestum in longè plurimis et numerosissimis vitæ humanæ actibus, qui iidem sunt reflexi, locum habere, imò requiri impulsus sive attractus extraordinarios.

LXII^a PROPOSITIO.

5. « Pura et directa contemplatio non occupa» tur sponte aut voluntariè, nisi ente innominabili : » aliis verò objectis, non nisi offerente Deo, et ex » impressione gratiæ[1], » singularis scilicet, et extraordinariæ ; alioqui nihil dicit, cùm gratia communis æquè ad alios actus requiratur. Ergo anima perfecta, attributa particularia, personasque divinas, atque adeo Christum ipsum cogitans, non id facit nisi ex impulsu extraordinario. Hæc de actibus indirectæ contemplationis et impulsu extraordinario ad eos necessario.

6. Jam, ne ad actum directæ contemplationis sit anima per se liberior, adducatur.

LXIII^a PROPOSITIO.

7. « Inutile et indiscretum est, his animabus » proponere amorem excellentiorem, ad quem » quippe non habent aut lumen interius aut at» tractum gratiæ[2]. » Non carent autem attractu communi et ordinario ad amandum purè Deum : ergo hîc agitur de extraordinario. Unde, ut ad amorem illum animæ eleventur, impulsu extraordinario opus est. Huic congruit.

LXIV^a PROPOSITIO.

8. « Deo permittenda res est, nec de puro amore » loquendum, nisi cùm Deus per interiorem unctio» nem incipit aperire cor illi verbo tam duro, etc.[3].» Unctio autem communis cuivis amori est necessaria : ergo hîc non communis sed extraordinaria requiritur, ad rem quippe extraordinariam et inaccessam etiam sanctis.

9. Neque ibi sistit auctor, sed ad omnes actus extendit instinctum sive impulsum extraordinarium, his verbis :

LXV^a PROPOSITIO.

10. « Hæ animæ non aliam habent regulam nisi » præcepta et consilia legis scriptæ, et gratiam » actualem quæ semper legi est conformis[4]. » Rursus : « Datur voluntas Dei, quæ se ostendit » omnibus per inspirationem sive attractum gra» tiæ, quæ est in omnibus justis[5]. » In Instructione pastorali : « Voluntas beneplaciti, semper legi con» formis, seipsam ostendit per gratiam actualem[6]. » Denique : « Hæ animæ se sinunt possideri, instrui, » et moveri in omni occasione per gratiam actua» lem, quæ ipsis communicat spiritum Dei[7]. »

11. Sanè auctor hæc excusare nititur, dum gratiam illam actualem contendit esse ordinariam : sed incongruè et falsò. Gratia enim actualis ostendens voluntatem Dei, eam quoque quæ beneplaciti dicitur, non est ordinaria : alioquin omnibus per eam innotesceret voluntas beneplaciti ; quod non fit. Restat ergo ut verè extraordinaria sit, ac perfectorum statui propria licèt communis et ordinaria ab auctore vocetur. Extenditur autem, eodem auctore teste, *ad omnem occasionem* : ergo *in omni occasione* instinctus ordinarius dictus, reverâ extraordinarius reperitur. Sic auctor lectorem ludit, neque quidquam pensi habet impulsus admittere extraordinarios, dummodo immutatis tantùm vocibus communes appellet et ordinarios.

12. Neque hic quidquam addimus : sed lectorem remittimus ad alios tractatus nostros[1], ac præsertim ad illum de *Mysticis in tuto*, ubi hæc fusè exposita sunt. Huc etiam pertinet.

LXVI^a PROPOSITIO.

13. « Velle prævenire gratiam, est velle sibi-ipsi » dare id quod nondum illa præstat : est aliquid » expectare à se, à propriâ industriâ, à proprio » conatu, quibus verbis semipelagianismus induci» tur[2]. » Sin autem perfecti nihil proprio conatu atque industriâ faciunt, restat ut ad omnes actus instinctu et impulsu extraordinario agantur, ut est à nobis alibi demonstratum[3].

14. His patet ab auctore induci fanaticos instinctus ad seligenda contemplationis objecta, ad actus reflexos, ad ipsam deligendam directam contemplationem, ad quosvis denique actus saltem extra præcepti affirmativi casum : quibus actibus tota ferè humana vita continetur, ut locis allegatis dictum est[4].

CAPUT VI.

Quatuor alii errores Molinosismo additi.

1. Præter hos errores ad quietismum pertinentes, hos etiam commemoramus ab auctore additos.

LXVII^a PROPOSITIO.

2. « Quidquid non provenit ex principio chari» tatis, ut sanctus Augustinus docet, ex cupiditate » provenit[5]; » postea, « cupiditas illa est amor, » qui est omnium vitiorum radix : » quæ duo ad amorem spei applicantur, ipsaque spes ad cupiditatem refertur, ut est in Declaratione positum[6].

3. Nec aliter respondet auctor[7], quàm ut admittat amorem charitatis, qui sit naturalis, nec virtus theologica ; et cupiditatem innoxiam nec malam, quæ sit vitiorum radix : quâ in re duo peccat, et quòd admittat hos errores, et quòd eos sancto Augustino tribuat, qui ab illis maximè abhorret.

LXVIII^a PROPOSITIO.

4. « Amor Dei ex purâ concupiscentiâ est sacri» legus et impius : » ac paulo post : « præparat ad » justitiam, et conversionem cordis[8] : » quod apertè repugnat concilio Tridentino, definienti[9] id quod præparat ac disponit ad gratiam à Spiritu sancto proficisci.

LXIX^a PROPOSITIO.

5. « Inutile est et indiscretum, inducere animas » ad amorem excelsiorem (sive purum) quò attin» gere non possunt interiore quippe lumine et gra-

1. *Max. des Saints*, p. 186, 187, 189; *Sup.*, *prop.* XLVIII, XLIX, L; Myst. in tut., *n.* 153, 154, 155, 156, 157. — 2. *Idem*, p. 34, 35. — 3. *Ibid.*, *p.* 35; Myst. in tut., *n.* 144. — 4. *Ibid.*, *p.* 65. — 5. *Ibid.*, *p.* 150. — 6. *Instr. past.*, *n.* 3, *p.* 7, 8. — 7. *Max. des Saints*, *p.* 217.

1. Myst. in tut., *n.* 127, 128, 129, *usq. ad* 136; Sum. doct., *n.* 5; *Préf. sur l'Instr. past.*, *n.* 58, *etc.*, 61, *etc.*, 184, *etc.* — 2. *Max. des Saints*, *p.* 97. — 3. Myst. in tut., *p.* 1, art. II, cap. I, *n.* 116, *etc.*, *usq. ad finem articuli.* — 4. *Préf. sur l'Inst. past.*, *n.* 58, 61, 184, *etc.* Myst. in tut., *idem.* — 5. *Max.*, *p.* 7, 8. — 6. *Déclar.*, *p.* 258. — 7. *Inst. past.*, *n.* 7, 9; *p.* 14, 16. — 8. *Max. des Saints*, *p.* 17, 21. — 9. *Sess.* VI, *cap.* VI; *Sess.* XIV, *c.* IV.

» tiæ attractu destitutæ[1]. » Rursus : « Permittenda » res Deo est, neque unquam de amore puro loquendum, nisi cùm Deus per unctionem suam » aperuit cor ad durum illud verbum, quo animæ » illæ scandalizantur ac perturbantur[2]. » Alibi denique : « Pastores et sancti omnium ætatum quo» dam arcani genere cavebant, ne de puri amoris » sublimi exercitio aliis loquerentur, quàm anima» bus, quibus Deus largiretur attractum et lu» men, etc.[3]. »

6. Hi duos errores gravissimi continentur. Primus, quòd plerique sancti et justi non vocentur ad amorem purum, quippe qui ad eum assequendum gratiâ et lumine destituti sint : imò verò eo collaudato scandalizentur et perturbentur : alter, quòd illius amoris veritas licèt evangelica, non tamen pertineat ad prædicationem Evangelii, ut in Declaratione est positum.

7. De arcano illo malè ex Patribus asserto ab auctore, diximus in eo tractatu qui inscribitur *Mystici in tuto*, part. I, art. III, n. 144, etc., cap. I et II.

LXX[a] PROPOSITIO.

8. « In Christo pars inferior non communica» bat superiori parti involuntarias perturbationes » suas[4] : » quod ab ipso auctore sæpe rejectum, translatumque à se ad alium[5], ad extremum apertè propugnatum est, ut alibi diximus[6].

9. Sic Molinosi errores D. Cameracensis non modò tuetur et pingit; verùm etiam auget atque exaggerat.

COROLLARIUM.

Sive recapitulatio et collectio errorum D. Cameracensis ex XXXIV *Articulis Issiacensibus demonstrata.*

SECTIO VII ET ULTIMA.

CAPUT I.

Triginta quatuor articuli recensentur.

Ut apertè demonstretur, D. Cameracensem jam à se damnatum ad errores improbatos ultro esse revolutum, hos quatuor et triginta Articulos, 10 martii 1695, ab ipso subscriptos, ordine recensemus[7].

I. Quivis christianus quovis in statu tenetur ad conservandum fidei, spei et charitatis exercitium, et ad earum actus producendos sive eliciendos ut virtutum distinctarum actus.

II. Quivis christianus tenetur ad habendam fidem explicitam in Deum omnipotentem, creatorem cœli et terræ, qui *inquirentibus se remunerator sit*[8], et in ejus alia attributa æquè revelata; et ad ejus fidei actus producendos quovis statu; etsi non quovis momento.

III. Quivis christianus pari jure obligatur ad fidem explicitam in Deum Patrem, Filium, et Spiritum sanctum, et ad hujus fidei producendos actus quovis statu, licèt non momento quovis.

IV. Quivis christianus pariter obligatur ad fidem explicitam in Christum Deum et hominem, tanquam in mediatorem sine quo nemo potest appropinquare Deo, et ad hujus fidei eliciendos actus quovis statu, licèt non quovis momento.

V. Quivis christianus quovis in statu, licèt non momento quovis, tenetur velle, desiderare et postulare explicitè salutem æternam, ut rem quam Deus ipse vult, et vult etiam velle nos propter suam gloriam.

VI. Vult Deus ut quivis christianus quovis statu, licèt non quovis momento, ab ipso expressè postulet remissionem peccatorum, gratiam non peccandi, virtutum augmentum, et alia quævis ad æternam salutem requisita.

VII. Quovis statu christianus concupiscentiam habet oppugnandam, quanquam non semper æqualiter : quo jure obligatur quovis in statu, licèt non quovis momento, ad postulandas vires adversùs tentationes.

VIII. Hæ propositiones omnes sunt de fide catholicâ, expressè contentæ in Symbolo Apostolorum, et in Oratione dominicâ, quæ communis et quotidiana est oratio omnium filiorum Dei : aut etiam in conciliis Carthaginensi, Arausicensi et Tridentino expressè definitæ ab Ecclesiâ, ut illæ de postulandâ remissione peccatorum et dono perseverantiæ, deque pugnâ adversùs concupiscentiam : quare contrariæ propositiones sunt formaliter hæreticæ.

IX. Non licet christiano indifferentem esse ad salutem, et ad res quæ in eam referuntur : sancta indifferentia christiana eventus hujus vitæ (excepto peccato), solatiorumque atque ariditatum spiritualium dispensationem spectat.

X. Actus suprà memorati majoris perfectionis christianæ rationi non derogant, nec desinunt esse perfecti, perspecti quamvis sint, dummodo de iis gratiæ habeantur Deo, et in ejus gloriam referantur.

XI. Non licet christiano expectare, ut Deus hos actus inspiret viâ et inspiratione singulari imò verò ut ad eos sese excitet nullâ aliâ re indiget quàm fide, eâ quâ voluntas signi sive significata ac declarata præceptis innotescit; et sanctorum exemplis : supposito semper auxilio gratiæ excitantis et prævenientis : postremæ propositiones tres ex antè memoratis propositionibus clarè consequuntur : quibus contrariæ temerariæ sunt et erroneæ.

XII. Actibus obligatoriis suprà memoratis non veniunt intelligendi actus methodici sive certis formulis ordinati; aut in eas redacti et certis vocibus alligati : aut actus inquieti nimisque solliciti (*empressés*) : sed actus sincerè in corde formati cum omni suavitate et tranquillitate à Dei Spiritu immissâ et inspiratâ.

XIII. In vitâ et oratione perfectissimâ hi actus uniuntur in solâ charitate, quatenus omnes virtutes animat, et earum exercitium imperat, juxta quod Paulus dicit[1] : *Charitas omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet*. Idem dici potest de quibusvis aliis actibus christianis, quorum exercitia distincta dirigit sive regulat ac præscribit charitas, quanquam illi actus non sunt semper sensibili ac distinctâ ratione perspecti.

XIV. Desiderium salutis æternæ ac perfectæ redemptionis quod notatur in sanctis, ut in Paulo et

1. *Max. des Saints*, p. 34. — 2. *Idem*, p. 35. — 3. *Ibid.*, p. 261. — 4. *Ibid.*, p. 122. — 5. *IVe Lett. à M. de Meaux*, p. 22, 23, 24, 25, 26. — 6. *Rép. à quatre Lett.*, n. 20. — 7. *Ex Inst. super Stat. Orat.*, lib. X, n. 5, et ex Cens. nostrâ. — 8. *Heb.*, XI, 6.

1. *I. Cor.*, XIII, 7.

in cæteris, non est desiderium aut appetitus indeliberatus tantùm : sed, ut ait Paulus, est *bona voluntas* quam liberè formare et operari debemus in nobis cum auxilio gratiæ, ut eam voluntatem quæ sit maximè conformis divinæ voluntati. Hæc propositio clarè est à Deo revelata, et contraria est hæretica.

XV. Velle non peccare, est etiam quædam voluntas divinæ voluntati conformis, et absolutè necessaria in quovis statu, etsi non quovis momento : neque tantùm tenemur ad condemnandum peccatum, verùm etiam ad dolendum de peccato, et ad illud delendum impetratâ veniâ.

XVI. Actus reflexi in nosmetipsos, in nostros actus, et in accepta dona, qui ubique leguntur à prophetis et apostolis exerciti, ut Deo de beneficiis agamus gratias, aut ad alios æquè pios fines : christianis omnibus etiam perfectissimis propositi sunt in exemplum : eaque doctrina quæ ab ejusmodi actibus avertit christianos, erronea est, et hæresi proxima.

XVII. Reflectentis animi actus mali et periculosi nulli sunt, præter eos quibus anima reflectitur in actiones suas et ad percepta dona, ut pascatur amor proprius, aut ut in illis humana fulcimenta quærantur, aut quibus anima seipsâ occupetur plusquam oporteat.

XVIII. Mortificationes cuivis statui christiano competunt, eique sæpe sunt necessariæ : à quibus proinde perfectionis obtentu avertere fideles est condemnare Paulum, erroneamque et hæreticam doctrinam supponere.

XIX. Perpetua oratio non consistit in actu perpetuo et unico, qui perennis nec interruptus supponatur, quique ideo iterari non debeat; sed in habituali quâdam atque perpetuâ dispositione ac præparatione animi, ut nihil faciamus nisi ad placendum Deo : propositio contraria, quæ in quovis statu etiam perfecto excluderet omnem pluralitatem et successionem actuum, esset erronea, et omnium sanctorum traditioni repugnans.

XX. Traditiones apostolicæ nullæ sunt præter eas quas tota agnoscit Ecclesia; quarum scilicet auctoritas à concilio Tridentino definita est : propositio contraria est erronea, et prætensæ apostolicæ traditiones occultæ fidelibus essent laquei, et viæ introducendi pravas omnes doctrinas.

XXI. Oratio simplicis præsentiæ Dei sive quietis, aliæque extraordinariæ, etiam passivæ, à sancto Francisco Salesio, aliisque spiritualibus in Ecclesiâ receptis approbatæ, sine gravi temeritate abjici, ac pro suspectis haberi non possunt, neque omnino prohibent quominus anima semper præparata maneat ad producendos opportuno tempore memoratos actus : quos quidem redigere ad actus implicitos sive eminentes in gratiam perfectarum animarum, eo obtentu, quòd eas amor Dei certo quodam modo contineat, nihil aliud est quàm eorumdem actuum eliciendorum obligationem eludere, eorumque distinctionem à Deo revelatam tollere.

XXII. Absque his extraordinariis orationibus, animæ christianæ ad summam sanctitatem efferri, atque apicem christianæ perfectionis adipisci possunt.

XXIII. Redigere statum interiorem ac purificationem animarum ad has orationes extraordinarias, error est manifestus.

XXIV. Æquè periculosus error est, excludere à contemplationis statu divina attributa, tres personas divinas, ac Verbi incarnati mysteria, præsertim crucis Christi ejusque resurrectionis : omnesque omnino res quæ solâ fide apprehendi possunt, contemplatricis animæ objecta sunt.

XXV. Non licet christiano, passivæ aut cujusvis extraordinariæ orationis obtentu, in agendis rebus tam spiritualibus quàm temporalibus expectare impulsum ad quemvis actum determinantis Dei per viam et inspirationem singularem : contraria verò sententia ad tentandum Deum inducit, atque illusioni et indiligentiæ viam aperit.

XXVI. Extra casus et momenta inspirationis propheticæ sive extraordinariæ, vera animi demissio ab omni animâ christianâ etiam perfectâ Deo debita in eo stat, ut omni lumine sive naturali sive supernaturali divinitus accepto, christianæque prudentiæ regulis utatur; sic tamen ut supponatur semper à Deo omnia regi per providentiam, eumque optimi cujusque consilii esse auctorem.

XXVII. Non oportet alligare prophetiæ donum statusque apostolici dignitatem certo statui perfectionis et orationis : alioquin anima ad illusionem, temeritatem atque errorem inducitur.

XXVIII. Viæ extraordinariæ cum notis iis quas spirituales approbati tradidere, rarissimæ sunt, subjiciunturque examini episcoporum atque aliorum superiorum ecclesiasticorum et doctorum : qui quidem de iis judicare debent, non tam experimentis, quàm immutabilibus Scripturarum Traditionisque regulis : qui autem ab eà mente et praxi discedunt, debitæ obedientiæ salutare jugum excutiunt.

XXIX. An sit vel fuerit ubicumque terrarum exiguus saltem numerus electarum animarum, quas Deus extraordinariè præventas singularibus inspirationibus sibi notis quocumque instanti ad omnes christianæ pietati essentiales actus, et ad omnia bona opera ita moveat, ut nihil eis præscribendum sit, quod ad ea opera aut exercitia seipsas cohortentur, divino judicio relinquimus : nec agnitis aut confessis talibus statibus, id unum in praxi statuimus, nihil esse periculosius aut illusioni propius, quàm regere animas tanquam in eum statum pervenirent : denique et id statuimus, quidquid sit de illorum statuum veritate, non in ejusmodi prævenientibus inspirationibus collocari perfectionem christianam.

XXX. In prædictis articulis, quod attinet ad concupiscentiam, imperfectiones, ac præcipuè peccata, propter honorem Domini, nullam Deiparæ Virginis volumus haberi mentionem.

XXXI. Quod attinet ad animas in probationibus à Deo constitutas; sanctus Job, qui earum exemplar est, eas docet, ut utantur radiis per intervalla intermicantibus ad producendos actus præstantissimos fidei, spei, et charitatis. Monent quoque spirituales viri, ut eosdem actus reperiant in apice mentis ac supremâ animi parte. Quare nec permittendum illis animabus, ut suæ desperationi ac damnationi apparenti acquiescant : sed è contra asserendum, non futurum ut à Deo deserantur.

XXXII. Sanè in quovis ac præsertim in proba-

tionum statu adorari oportet Dei ultricem justitiam : non tamen optandum ut suum in nos totum rigorem exerceat : cùm amoris privatio sit in nobis quidam hujus rigoris effectus. Suî derelictio (*l'abandon*) christiano nihil est aliud, quàm *omnem suam sollicitudinem projicere in Deum*[1], et spem omnem salutis in eo ita reponere, *ut totum detur Deo*, quemadmodum post sanctum Cyprianum sanctus Augustinus docet.

XXXIII. Potest etiam inspirari animabus quæ laborent in ejusmodi probationibus, si verè humiles sint, ut sese submittant et consentiant voluntati Dei, etiam si per falsissimam præsuppositionem, pro sempiternis bonis quæ justis promisit animabus, eas, pro suo beneplacito, in sempiternis suppliciis detineret, nullo tamen gratiæ amorisque dispendio : qui sanè quidam actus est perfectæ derelictionis sui (*abandon*) ac puri amoris à quibusdam sanctorum exercitus : isque utiliter exerceri potest à perfectis animabus cum gratiâ Dei maximè singulari : absque eo quòd unquam derogetur actibus suprà memoratis, ad christianæ perfectionis rationem essentialibus.

XXXIV. De cætero, certum est incipientes et perfectos pro suâ quemque viâ per diversas regulas regi oportere, atque à perfectis excelsiore ac profundiore modo intelligi christianas veritates.

CAPUT II.

Iidem articuli elusi.

1. Subtilissima quamvis et labilis Quietistarum gens, quatuor et triginta Articulis Issiacensibus ita comprehensa et constricta videbatur, ut effugere non posset : sed cautionem nostram propè jam D. Cameracensis ac defensorum ejus vicit ingenium.

2. Et quidem per Articulos perfecti quoque adigebantur ad actus explicitos ac speciale exercitium fidei, spei et charitatis, ut virtutum distinctarum[2]; neque ipse Cameracensis id apertè inficiari est ausus, adeo verba articulorum urgebant : at quod palam non potuit, arte aggressus est.

3. Sanè fidem explicitam in Deum ut omnipotentem, ejusque attributa æquè nota : item in divinas personas, Christumque ut hominem et Deum, Articuli postulabant[3] : eadem objecta specialia in contemplationem admittebant[4] : Quetistas confusæ cujusdam contemplationis obtentu, aliud quidvis molientes facilè elidebant. At novus Quietistarum propugnator, haud veritus ad rationem entis abstractissimam et innominabilem contemplatrices animas per sese redigere, elabi posse se credidit si pura contemplatio alia objecta reciperet[5], eâ conditione tantùm si Deus ad illa instinctu singulari et extraordinario impelleret; non alio modo : quasi illa objecta per se non allicerent animas perfectas sibi visas.

4. Spei exercitium speciale et explicitum, eique conjunctum salutis desiderium Articuli exigunt[6] : at novus Quietista, in speciem et verbo tenus, retentâ spe, vim ejus excludit, ac movendi virtutem, et motivi præcisi rationem ab æternâ salute separavit[7] : charitatemque à spe prorsus independentem statuens, spei utilitatem necessitatemque sustulit.

1. *I. Pet.*, v, 7. — 2. *Art.* I, XIII. — 3. *Art.* II, III, IV. — 4. *Art.* XXIV. — 5. *Vid. sup. Prop.* LI, *ad* LVIII, *sect.* VI, *cap.* III, *n.* 2 *et seq.* — 6. *Art.* I, V. — 7. *Vid. sect.* IV *et* V.

5. Et Articuli quidem jubebant, salutem velle nos, « ut rem quam Deus vellet, ac nos velle vellet ad gloriam suam[1] : » at novus auctor bonis articulis malam exclusivam apposuit : nec permisit nos salutem velle, nisi unicè quatenus eam Deus vellet[2], quasi salus ipsa per sese non moveret, non tangeret mentem. Sic alienum sensum impegit Articulis : fecitque ambiguum, ac sexcentis tergiversationibus obnoxium, id quod per se erat planum et innoxium.

6. Articuli ergo planis ac simplicibus usi vocibus ambiguitatem omnem tollere conabantur; quos auctor à se eludi posse crediderit, si novas et ambiguas alienasque voces hac et illac spargeret.

7. Sanctam indifferentiam à sancto Salesio potissimum ductam Articuli ita definiverant[3], ut ad eventus hujus vitæ solatiaque spiritualia pertineret tantùm; ad salutem nullatenus : quâ definitione, licet à se subscriptâ, ut ea quæ ad fidem catholicam pertineret[4], tamen insuper habitâ, novus auctor eam admisit indifferentiam quæ salutis desideria comprehenderet, eaque etiam divinæ gloriæ submissa subordinataque tolleret, resignationem æquè ac indifferentiam ad salutem ejusque studium usque protenderet[5].

8. Nec valet auctoris interpretatio, dum salutis desiderium, naturale tantùm, exclusum esse voluit : cùm neque nos, neque is quem explicabamus Franciscus Salesius, salutis desiderium naturale illud unquam in animo habuerimus, nec desiderium aliud intellexerimus, quàm illud quod frequentatur communibus sanctorum et universæ Ecclesiæ votis; nec ferimus auctorem nobis imputantem ea quæ nusquam cogitavimus.

9. Huc accedit, quod auctor ipse dum naturale præcidit desiderium, nullâ unquam regulâ à supernaturali secernendum, hoc quoque in tantum discrimen adducit[6], ut fideles nescientes quodnam sit naturale quodve supernaturale salutis desiderium, utrumque simul exscindant, nec de salute cogitent.

10. Nec auctorem adjuvant novi defensores, qui spem in charitate eminenter ac virtute contentam per eadem charitaten exerceri volunt : cùm ipse auctor nobiscum spem ipsam in seipsâ ut est specialis et distincta virtus exercendam esse, ut rem catholicâ fide definitam agnoverit[7] : cui nunc aliena obtrudere, ipsumque ipso quoque studiosius velle defendere ratio ac veritas non sinunt.

11. Nec favent novæ in auctoris gratiam confictæ voces : ut nempe dicatur, spem quidem non inveniri *in opere operantis*, sed inveniri tamen in ipso *opere operato :* hoc est in ipso opere charitatis, spem in se eminenter ac virtute complexæ. Non enim aut nos, aut auctor nostros Articulos sequi se professus, aliud unquam cogitavimus : quàm illud cum Paulo[8], spem esse exercendam, ut est specialis et à charitate distincta virtus. *Nunc enim manent tria hæc, fides, spes, charitas :* quin etiam in Articulis nostris communi studio omnes, hoc est

1. *Art.* V, XIV. — 2. *Max. des Saints*, *p.* 25, 26, 27. *Vid. sup. Prop* XLV, *sect.* V, *c.* VIII, *n.* 1 *et* 6. — 3. *Art.* IX. — 4. *Art.* VIII, IX. — 5. *Vide prop.* XXXVII *et seq.*, *sect.* V, *cap.* V, *n.* 2, *etc. Vid. et* Myst. in tut., *n.* 218 *et seq.* — 6. *Vid.* Myst. in tuto, *n.* 139, 140. — 7. *Art.* I *et* VIII. — 8. *I. Cor.*, XIII. 13.

nos et ipse subscribens, actus *illos implicitos et eminentes*[1], qui cæteros ita includant, ut ab eorum singulari exercitio liberent, et animo prævidimus, et expressissimis verbis improbandos duximus.

12. Nec si quis commentus est ad excusandos auctores portenta verborum, aut voces destinatas ad explicandam sacramentorum efficaciam, ad virtutum excellentiam, aliudve quidvis, transferendas putaverit, ideo nos à legitimâ reprehensione discedere oporteat : cùm ipsum auctorem, subscriptis Articulis in veros expressosque ac distinctos actus consentientem habeamus : necdum enim noverat vocum novitates, quibus Quietistæ et ipse Molinosus in lucem integer redeat.

13. Retuderamus Quietistas pessimo et ad hæresim prono consilio reflexis actibus obstrepentes[2] : quo fructus, si dominum Cameracensem ferre cogimur abigentem reflexos actus ad inferiorem animæ partem[3] : nec eos admittentem nisi expressè jussos, quod nunquam ferè evenit; aut impulsu singulari excitatos, quasi imperfectum esset, in seipsum ac in peccata sua vel in dona divina reflectere[4].

14. Quo errore etiam gratiarum actiones, imò et postulationes ex peccatorum et cujusvis indigentiæ consideratione ortæ procul à vitâ perfectâ exulant : repugnantibus licet Articulis ab auctore subscriptis[5].

15. Vetant Articuli[6], ne christianus quivis ad actus speciales fidei, spei, aliarumque virtutum exercendos, divinam inspirationem expectet; cùm ultro excitare se debeat, et ad id sufficiant præcepta divina, exempla sanctorum, ipsa fides, ipsa prudentia : at auctor hæc evertit exclusis actibus conatûs proprii, et inductâ gratiâ actuali, communi quidem dictâ, reverâ autem extraordinariâ[7] : quippe quæ *in omni occasione* unicuique perfectorum voluntatem beneplaciti et id omne quod fieri quovis casu oportet, exhibeat.

16. Articulis erat declaratum[8], virtutum actus per sese ac propriâ bonitate esse bonos, atque ideo specialiter exercendos etiam in perfectissimâ oratione et vitâ; etiam cùm imperante charitate prodeunt : quod auctor infirmat, negando virtutem diligi ut virtutem; aut virtutis ut est virtus studiosum esse oportere, aut in perfectam vitam admittendas virtutum praxes[9].

17. Quietistæ mortificationibus parum faventes Articulis repressi fuerant[10] : frustra : cùm auctor eas tentationes admittat, in quibus mortificatio interior et exterior sit penitus inutilis[11] : Christo licet dicente de gravissimis tentationibus[12] : *Hoc genus* dæmonii *in nullo potest exire, nisi in oratione et jejunio.*

18. Articulis proscriptus fuerat actus perpetuus, perennis, et unicus, ac sine interruptione et successione continuus nec reiterabilis[13] : cujus loco substituit auctor actus adeo uniformes et æquabiles, ut toto vitæ decursu non nisi unicus actus exerceri videatur[14] : quod Quietistarum continuitati sive perennitati æquipollet.

1. *Art.* XXI. — 2. *Art.* XVI, XVII. — 3. *Vid. sect.* VI, *cap.* IV, *Prop.* LIX *et* LX, *n.* 2, 3, 4, 5, *et cap.* V, *Prop.* LXI. — 4. Myst. in tut., *n.* 141, 142, 143. — 5. *Art.* VI, VII, XVI, XVII. — 6. *Art.* XI, XXV, XXVI. — 7. *Vid. sect.* VI, *cap.* V; *Pr.* LXV *et* LXVI, *n.* 9 *et seq.* — 8. *Art.* XIII. — 9. *Vid. sect.* III, *cap.* I *et* II. — 10. *Art.* XVIII. — 11. *Sup., sect.* II, *cap.* II, *n.* 1 *et* 2. — 12. *Marc.*, IX. 28. — 13. *Art.* XIX. — 14. *Sup., sect.* VI, *cap.* III. *Prop.* LVIII, *n.* 16, 17.

19. Quidam Quietistæ D. Cameracensi haud ignoti, cùm suam doctrinam ut sanctis Patribus incognitam argui viderent, de spirituali vitâ quasdam traditiones occultas prætexebant : quos nunc, spretis aut detortis Articulis[1], idem Cameracensis excusat; inducto antiquorum arcano quodam etiam sanctis inaccesso, ac perturbaturo eos si palam proderetur[2].

20. Orationem quietis sive simplicis præsentiæ sive passivam Articuli induxerant eam, quam sanctus Franciscus Salesius, aliique spirituales, sancta Theresia, beatus Joannes à Cruce, cæterique probavissent[3] : eam scilicet quæ suspendi ligarique animæ facultates et ad veram impotentiam redigi fatebatur : quod nunc auctor non modò improbat, sed etiam ad fanatismum revocat, sanctosque facit fanaticos[4].

21. Tales dixeramus orationes omnes extraordinarias, ut nequidem perfectioni essent necessariæ[5] : quas cùm auctor ad unum purum amorem revocat, aut esse necessarias agnoscit, aut negat purum amorem ad perfectionem esse necessarium, pari utrinque errore et incommodo.

22. De probationibus ac de salute devovendâ sive immolandâ, Articuli eam immolationem non nisi ex falso et impossibili admittendam, aut etiam datâ occasione inspirandam statuebant[6] : absolutum sacrificium ab auctore inductum[7] penitus ignorabant.

23. Tantùm autem abfuit auctor, ut sacrificium illud devovendæ salutis non nisi ad impossibilem jam realem et actualem visum adstruxerit, eoque fundaverit absolutum illud antea inauditum sacrificium.

24. Iidem Articuli negabant, in extremis licèt probationibus, derogari debere aut posse actibus antè memoratis, qualis est explicita in Christum fides ac spes[8] : at auctor ab iisdem probationibus abesse Christum fide præsentem, abesse spem christianam, aut eam cum desperatione conjunctam, asserit[9].

25. Et Articuli quidem vetabant, ne directores sinerent, ut animæ in suam damnationem aut desperationem unquam acquiescerent, neve optarent ideo ut divina justitia suum adversùs eos rigorem exereret[10] : quod excusavit auctor, adducto universali decreto, ut animæ perfectæ ederent generalia desideria omnium Dei voluntatum; additis etiam latentibus, quibus vel maximè occulta de prædestinatione et reprobatione decreta continentur[11].

26. Et quidem auctor deterret directores à prædicandâ inter probationes extremas perfectis animabus divinâ bonitate et curâ de illarum salute singulari : contra quod, auctore Francisco Salesio[12], in iisdem docetur Articulis[13].

27. Adducitur etiam in iisdem Articulis[14] ea suî derelictio (*abandon*) quæ nitatur Petri dicto[15] : *Omnem sollicitudinem vestram projicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis :* unde actus animæ

1. *Art.* XX. — 2. *Vid., sect.* VI, *cap.* VI, *n.* 5, 6, 7. — 3. *Art.* XXI, XXVIII. — 4. *Vid.* Myst. in tuto, *part. I, totâ, et ejus app.* — 5. *Art.* XXII, XXIII, XXIX. — 6. *Idem*, XXXIII. — 7. *Sup., sect.* I, *cap.* 1 *et seq.* — 8. *Eod. Art.* XXXIII. — 9. *Sup., sect.* VI, *cap.* III, *n.* 6, 7; *Prop.* LV, LVI; *et sect.* I, *cap.* II *et seq.* — 10. *Art.* XXXI. — 11. *Sup., sect.* V, *cap.* IX; *Prop.* XLVI, *n.* 1, 2 *et seq.* — 12. *Entr.* V, *p.* 221, *édit. de Toulouse*, 1637; *Trois. Ecrit*, *n.* 14. — 13. *Art.* XXXI. — 14. *Art.* XXXII. — 15. *I. Pet.*, V, 7.

se projicientis in Deum, non indifferentiâ, sed ipsâ spe divinæ bonitatis nobis consulentis, omnino stabilitur.

28. Ad id etiam valet locus Pauli, non solùm de generali divinâ bonitate confidentis, sed illam etiam sibi applicantis, his verbis : *In fide vivo Filii Dei, qui dilexit me, et tradidit semetipsum pro me*[1] : à quâ spe discedere quasvis animas idem Paulus vetat.

29. Sic per Articulos triginta quatuor, adversùs subdolam et lubricam Quietistarum factionem, abunde veritati consultum esse videbatur. At in iis quoque Articulis D. Cameracensis occultas effugiendi vias, vel ab initio rimabatur, vel postea commentus est : nihilque est, quod non vel rectà subverterit vel obliquè eluserit.

30. Nec facilè dixerim, an in apertis erroribus magìs quàm in ambiguis vocibus reprehendi debeat. Ecce enim harum ope quidquid voluerit, tuebitur : si Quietistas premere velis, illis opitulabitur : sin ipsum redarguendum aggrederis, his se involvit dictis, quibus à Quietistis abhorrere videatur, ac mutato colore adversariis variabilem et ad omne dogma flexibilem ostendet faciem : quæ si præsidio sunt (absit verbo injuria), fraus quoque pro tutamine habeatur.

31. Et is quidem sibi ipsi miraculo est, ejusque amici affatim rident, dum in iis quoque quæ vel apertè rejecit vel arte excusavit, tam suî studiosos repererit defensores : quorum tamen studiis veritas prævalebit.

32. Extra quatuor illos et triginta Articulos sunt alii infandi et probrosi, quos tum attingere nollemus, reveriti aures christianæ plebis. Sed nec ea prætermisit auctor[2], et actus naturali rerum cursu parti superiori semper tribuendos, per obsessionis ac possessionis speciem eidem subtractos innuit, miris verborum ambagibus.

33. Hæc itaque nos tacere prohibet christiana sinceritas : quæ si ut hominibus placeremus dissimulare aut emollire niteremur, læsæ veritatis reos, ac periculorum Ecclesiæ immemores, cum horrore et tremore ad Christi tribunal stare oporteret.

INDICULUS LOCORUM

QUI IN HOC OPERE PERTRACTANTUR.

Dum hæc scribimus et prælo damus, ab illustrissimo Cameracensi nova multa prodibant, quæ nos ab operis instituti ratione sæpe revocatos, ad alia tractanda compellerent, et interrumperent operarum cursum. Quo factum est, ut extra ordinem, ac velut alieno loco spargerentur quædam, quæ in eumdem meliùs conferrentur : quod etiam à nobis alibi annotatum[3]. Hæc igitur, et alia ejusdem argumenti, quâcumque de causâ hinc inde dispersa sint, ad lectoris commodum sub suo quæque titulo, velut indicis loco colligenda esse duximus. Ac primùm de auctoribus.

1. *Gal.*, II, 20. — 2. *Sup.*, *sect.* II, *cap.* II *et* III. — 3. *Sch. in tuto*, *n.* 286.

De sacrificio absoluto salutis æternæ : *Quiet. red., sect.* I.

De piis excessibus et amatoriâ insaniâ : *Sch. in tut., n.* 145, 243, 244, 245.

De desiderio generali omnium voluntatum Dei etiam latentium : *Quiet. red., sect.* I, *cap.* VI, *n.* 1 : *sect.* V, *cap.* IX, *n.* 1 *et seq.*

De amore essentialiter unitivo : *Sch. in tut., n.* 95, 147, 148.

De charitate ut est amor mutuus : ubi de amore Dei ut amici, ut sponsi, etc. *Sch. in tut., n.*147 *ad* 154. De fruendo et utendo, deque amore suî : *Sch. in tut., n.* 109, etc. 113, etc. *Quiet. red., sect.* V, *cap.* VIII.

De voluntate explicitâ et implicitâ beatitudinis : *Sch. in tut., n.* 4, *prop.* 6 : *it. n.* 18 *ad* 22 : *it. n.* 33.

De reflexis actibus non quidem abjiciendis Quietistarum ritu; sed, quod æquivalet, ad inferiorem animi partem ablegandis : *Myst. in tut., n.* 127 : *it. n.* 141, 142, 143. *Quiet. red., sect.* VI, *cap.* IV : ubi de separatione partium animi : *n.* 3, 4, 5 : *it. cap.* V, *n.* 4.

De contemplatione, et de Christo ab eâ prohibito : *Myst. in tut.,* I *p. art.* III *toto, à n.* 144. *Quiet. red., sect.* VI, *c.* I, II, III : ubi de actu universali ac perpetuo : *Propos.* 16, 17. Radix erroris : *sect.* V, *cap.* IX.

De fanatismo, sive de impulsibus et instinctibus extraordinariis : *Myst. in tut., n.* 127, 128 *ad* 145. *Quiet. red., sect.* VI, *cap.* V.

De actibus conatûs proprii malè reprehensis : *Myst. in tut.,* I *p., art.* II *toto, à n.* 116 : ubi de proprio, deque Patrum atque Augustini sensu : *n.* 120 *ad* 128. *Quiet. red., sect.* VI, *cap.* V, *n.* 12, 13.

Quòd perfectio in extraordinariis orationibus collocanda non sit : *Myst. in tut., n.* 39 *ad* 52 : *it. n.* 112, 113, 114, 115.

De amore qui est passio, non perfectio aut virtus. *Myst. in tut., n.* 88.

De perfectione omnibus propositâ : *Myst. in tut., n.* 200, 201, 202 : ubi de actibus à charitate imperatis. *Item. Quiet. red., sect.* VI, *cap.* VI, *n.* 5.

Quod oratio quietis sive simplicis intuitûs, sive passiva et contemplativa beatorum Theresiæ, Salesii, Joannis à Cruce, Balthasaris Alvarez, et aliorum proborum postremi ævi mysticorum, constituta sit in impedimento divino vero ac reali; ex quo oriturimpotentia, suspensis à discursu præsertim animi facultatibus, ac sublatis actibus conatûs proprii : *Myst. in tut.,* I *p., art.* I *et* II, *à n.* 1 *ad n.* 6, *et à* 116 *ad* 143 : ubi Cameracensis soli ipsi contrarius demonstratur : *n.* 67.

De eâ impotentiâ habes uno verbo ex sanctis Theresiâ et Joanne à Cruce; quod in eâ oratione anima, nec si velit, meditari possit : *n.* 173.

Quatenus extases et extraordinaria quævis ab eâdem oratione amovenda : ex sanctâ Theresiâ : *n.* 73, 78 *ad* 34 : ex beato Joanne à Cruce : *n.* 74, 84 *ad* 87 : ex Baltasare Alvare ac Ludovico à Ponte : *n.* 34, 38, 87.

Hìc diligenter notandum, orationem passivam sive contemplationis, ab iisdem auctoribus discursivæ sive meditativæ orationi oppositam, eamdem omnino esse à quâ extases et omnia extraordinaria amoveant : *ibid. à n.* 1 *ad* 73 : quo sensu habes ex Joanne à Cruce : *n.* 84, 85, 86, 87.

Hinc infer quàm sibi quidam mystici verba dari à D. Cameracensi passi sint : cùm se pro defensore proborum mysticorum venditet, à quibus toto distat systemate : *Myst. in tut., n.* 93, 94, 95, 96 : auctore nullo à se allato : *n.* 68, 98 : verùm etiam illis notam temeritatis et fanatismi inurit : *n.* 56, 57, 58 *ad n.* 61 : *it. n.* 89 *ad* 91. Ibid. de tribus celeberrimis notis transitûs ad contemplationem D. Cameracensis errores, et à piis mysticis aperta discessio : *n.* 15 *et seq.* 23, 37, 68, 69 *ad* 72.

De extasibus, et quatenus differant à suspensi animi facultatibus, habes : *Myst. in tut, à n.* 69 *ad* 89 : *it. à* 107 *ad* 116 : ubi de traditione horum statuum.

De falsâ philosophiâ à D. Cameracensi Scholæ imputatâ : *Myst. in tut., n.* 52 *et seq.*

De amore sive affectu naturali D. Cameracensis : *Myst. in tut.. n.* 177, 178, 184 *ad* 189 : *it. n.* 199. *Sch. in tut., n.* 267 *ad* 286. *Quiet. red., sect.* IV, *cap.* III.

De quatuor erroribus quietismo additis : *Quiet. red., sect.* VI, *cap.* VI.

Notandus ibi error secundus, sive *prop.* 68; quòd amor puræ concupiscentiæ, licèt sacrilegus, ad justificationem præparet. Quòd autem se excusat auctor, quia præparationem illam in removendis cupiditatum obicibus collocet, duo peccat : primum, quòd æquet sacrilegum affectum pio motui timoris à Spiritu sancto profecti, cujus vis in eo est, quòd obicem removeat : deinde quòd peccata in censum præparationum referre cogeretur; cùm iis et sæpe, teste Augustino, alia peccata vincantur, et pessimum superbiæ vitium retundatur.

De recollectis D. Cameracensis erroribus : *Myst. in tut., n.* 172 *ad* 177. *Sch. in tut., n.* 186 : *it. n.* 236, 237, 238 : *it. n.* 348. *Quiet. red., sect.* VII *totâ.*

Summa rerum. Resurgit Quietismus toto orbe terrarum; alibi crassiùs, alibi mitiùs, eoque periculosiùs incrustatus. Huic nomina mille, mille nocendi artes. Si valido ictu semel amputetur, ejusque radix, dogmata et quæcumque species obtruncentur; pax Ecclesiæ : si molli et levi manu, quod absit, tunditur; recrudescet, et serò nimis tanto morbo salutares curas adhibueris.

RELATION SUR LE QUIÉTISME.

PREMIÈRE SECTION.

Raison d'écrire cette Relation.

Puisque M. l'Archevêque de Cambrai veut qu'on lui réponde si précisément sur ses demandes; et que, dans cette conjoncture, il n'y en a point de plus importantes que celles qui regardent notre procédé, qu'il tâche de rendre odieux en toutes manières, pendant qu'il a été en toutes manières plein de charité et de douceur jusqu'à l'excès; si l'on tardait à le satisfaire, il tirerait trop d'avantage de notre silence. Que ne donne-t-il point à entendre contre nous par ces paroles de sa Réponse à notre Déclaration? « Le procédé de ces » prélats, dont j'aurais à me plaindre, a été tel » que je ne pourrais espérer d'être cru en le ra- » contant. Il est bon même d'en épargner la con- » naissance au public[1]. » Tout ce qu'on peut imaginer de plus vigoureux et de plus extrême est renfermé dans ce discours; et en faisant semblant de se vouloir taire, on en dit plus que si l'on parlait. Pour se donner toute la raison et nous donner tout le tort, ce prélat, dans la première édition de cette Réponse[2], posait ce fait important: « qu'il avait fait proposer à M. de Chartres que » nous suppliassions de concert le Pape de faire » régler par ses théologiens à Rome une nouvelle » édition de son livre: en sorte qu'il ne nous res- » tât qu'à laisser faire ces théologiens: » et un peu après: « je demandais une réponse prompte, » et au lieu d'une réponse je reçus la Déclaration » imprimée contre moi. » Nous ne savons rien de ce fait avancé en l'air: M. de Chartres éclaircira le public de ce qui le touche: mais sans attendre la réfutation d'un fait de cette importance, M. de Cambrai s'en dédit lui-même, puisqu'il a voulu retirer cette édition, quoique répandue à Rome par son ordre, et que, dans celle qu'il lui substitue, il supprime tout cet article[3]. Nous avons en main les deux éditions; celle où il avance ce fait, et celle où il le supprime; et la preuve est démonstrative, que sans même se souvenir des faits qu'il avance, ce prélat écrit ce qui lui vient dans l'esprit de plus odieux, encore qu'il soit si faux, que lui-même il est obligé de le retirer et de le supprimer entièrement.

2. Il n'en faudrait pas davantage pour juger des beaux dehors qu'il veut donner à sa conduite, et des affreuses couleurs dont il défigure la nôtre. Il s'attache principalement à me décrier: non content de m'accuser par toutes ses lettres, *d'un zèle précipité*, *d'un zèle amer*[4], c'est à moi qu'il écrit ces mots: « Vous ne cessez de me déchirer; » et ce qui est encore plus injurieux: « vous allez me » pleurer partout, et vous me déchirez en me pleu- » rant[5]; » il ajoute: « Que peut-on croire de ces » larmes qui ne servent qu'à donner plus d'auto- » rité aux accusations? » Dans les mêmes lettres[1]: « La passion m'empêche de voir ce qui est » sous mes yeux: l'excès de la prévention m'ôte » toute exactitude. Je suis, dit-il[2], l'auteur de » l'accusation » contre son livre: je suis cet impitoyable, « qui sans pouvoir assouvir son courage, » *nec dum expleto animo*, par la censure indirecte » et ambitieuse portée dans notre Déclaration, re- » double ses coups en particulier: et, continue- » t-il, en recueillant mes esprits: *recollecto spiritu:* » je reprends les paroles douces pour l'appeler un » second Molinos: » paroles qui ne sont jamais sorties de ma bouche, puisque ce prélat sait lui-même, que je l'ai toujours séparé d'avec Molinos dans la conduite, et même dans certaines conséquences, encore qu'il en ait posé tous les principes. Mais voici des accusations plus particulières.

3. « Je ne comprends rien, dit-il, à la conduite » de M. de Meaux: d'un côté il s'enflamme avec » indignation: » (car à l'entendre je ne suis jamais de sens rassis): « il s'enflamme donc avec indi- » gnation, si peu qu'on révoque en doute l'évi- » dence de ce système de madame Guyon: de » l'autre, il la communie de sa main, il l'autorise » dans l'usage quotidien des sacrements, et il lui » donne, quand elle part de Meaux, une attestation » complète, sans avoir exigé d'elle aucun acte où » elle ait rétracté formellement aucune erreur. » D'où viennent tant de rigueur et tant de relâche- » ment? »

4. Ce sont les reproches que nous avons écrits de la main de M. l'archevêque de Cambrai, dans un mémoire qui subsiste encore. Il sait bien à qui il l'avait adressé, et nous le dirons dans la suite: tout est injuste dans l'endroit qu'on en vient de voir: il n'était pas permis de dire que j'ai donné (une seule fois) la communion de ma main à madame Guyon, sans remarquer en même temps que c'était à Paris où elle y était reçue par ses supérieurs: en sorte qu'il n'était pas même en mon pouvoir de l'exclure de la table sacrée: on lui donnait les saints sacrements à cause de la profession qu'elle faisait à chaque moment d'être soumise et obéissante. A Meaux je lui ai nommé un confesseur, à qui, sur le fondement de l'entière soumission qu'elle témoignait et par écrit et de vive voix dans les termes les plus forts où elle pût être conçue, je donnai toute permission de la faire communier. Elle a souscrit à la condamnation de ses livres, comme contenant une mauvaise doctrine: elle a encore souscrit à nos censures, où ses livres imprimés et toute sa doctrine étaient condamnés: enfin elle a rejeté, par un écrit exprès, les propositions capitales d'où dépendait son système. J'ai tous ces actes souscrits de sa main, et je n'ai donné cette attestation, qu'on nomme complète, que par rapport à ces actes qui y sont expressément énoncés, et avec expresses défenses de diriger,

1. *Edit. de Brux.*, p. 6. — 2. *Edit. sans nom de la ville*, p. 9. — 3. *Edit. de Brux.*, p. 6. — 4. *IVe Lett. à M. de Meaux*, p. 42, 43. — 5. *IIIe Lett.*, p. 45.

1. *Lett.*, p. 4, 29, 38. — 2. *Resp. ad* Summa doct. *ad obj.* 15, p. 71.

d'enseigner ou dogmatiser; défenses qu'elle a acceptées et souscrites de sa main dans cette même attestation. Voilà donc ce mélange incompréhensible de relâchement et de rigueur éclairci par actes, et l'accusation de M. de Cambrai manifestement convaincue de faux. Qui ne voit donc, après cela, qu'il ne faut donner aucune croyance aux faits que ce prélat avance contre un confrère et contre un ami aussi intime que je l'étais? J'accorde sans peine à M. l'archevêque de Cambrai, que si nous lui avons fait quelque injure, il doit, comme il ne cesse de le répéter, soutenir l'honneur de son ministère offensé : qu'il nous fasse la même justice. Je suis donc obligé aussi de faire paraître la vérité sur les plaintes dont il se sert pour animer contre moi tout le public. Il faut rechercher jusqu'à la source quelles peuvent être les causes, et de ces larmes trompeuses, et des emportements qu'on m'attribue : il faut qu'on voie, jusque dans l'origine, si c'est la charité ou la passion qui m'a guidé dans cette affaire : elle a duré plus de quatre ans, et je suis le premier qu'on y ait fait entrer. La connexion des faits ne me permet pas de les séparer; et je suis dans l'obligation de raconter toute la suite de cette fâcheuse histoire, puisque la conduite de mes confrères et la mienne ne peut être entendue que par ce moyen.

5. Il est vrai qu'il est affligeant de voir des évêques en venir à ces disputes, même sur des faits. Les libertins en triomphent, et prennent occasion de tourner la piété en hypocrisie, et les affaires de l'Eglise en dérision : mais si l'on n'a pas la justice de remonter à la source, on juge contre la raison. M. de Cambrai se vante partout qu'il n'a pas écrit le premier; ce qui pourrait mettre la raison de son côté, et du moins nous rendrait d'injustes agresseurs. Il m'adresse cette parole à moi-même : « Qui est-ce qui a écrit le » premier? qui est-ce qui a commencé le scan- » dale[1]? » Mais est-il permis de dissimuler les faits constants et publics? Qui est-ce en effet qui a imprimé le premier sur ces matières, de M. de Cambrai ou de nous? Qui est-ce qui dit le premier, dans un Avertissement à la tête d'un ouvrage d'importance, « qu'il ne voulait qu'expliquer avec plus » d'étendue les principes de deux prélats (M. de » Paris et moi) donnés au public en trente-quatre » propositions[2]? » Etions-nous convenus ensemble qu'il expliquerait nos principes? avais-je seulement ouï parler de cette explication? M. de Cambrai dit beaucoup de choses de M. de Paris, que ce prélat a réfutées au gré de tout le public, par des faits incontestables : mais pour moi, les excuses de M. de Cambrai n'ont pas la moindre apparence, puisqu'il est constant que je n'avais pas seulement entendu parler de l'explication qu'il voulait donner de nos principes communs. En avais-je usé de la même sorte avec M. de Cambrai; et quand je voulus publier l'explication que j'avais promise de notre doctrine, n'avais-je pas commencé par mettre le livre que je préparais en manuscrit entre les mains de M. de Cambrai pour l'examiner? Ce sont des faits très-constants, et qu'on ne nie pas. Je suis donc manifestement innocent de la division survenue entre nous, moi qu'on accuse d'être l'auteur de tout le mal. Si au lieu d'expliquer nos principes, il se trouve qu'on nous implique dans des erreurs capitales : si on remplit tout un livre des maximes de Molinos, et qu'on ne fasse que de les couvrir d'apparences plus spécieuses, avons-nous dû le souffrir? Il n'y a donc qu'à examiner si dans le fond, notre cause est aussi juste que nous l'avons démontré ailleurs : mais en attendant il est justifié à la face du soleil, aux yeux de Dieu et des hommes, que nous ne sommes pas les agresseurs, que notre défense était légitime autant qu'elle est nécessaire, et que du moins cette partie du procédé, qui est le fondement de toute la suite, ne reçoit pas seulement une ombre de contestation.

6. Le reste n'est pas moins certain : mais afin de le faire entendre à tout le public; puisque c'est M. de Cambrai qui nous y presse lui-même, et qu'il a cinq cents bouches par toute l'Europe à sa disposition, pour y faire retentir ses plaintes, que pouvons-nous faire, encore un coup, que de reprendre les choses jusqu'à l'origine, par un récit aussi simple qu'il sera d'ailleurs véritable et soutenu de preuves certaines?

IIe SECTION.

Commencement de la Relation : et premièrement ce qui s'est passé avec moi seul.

1. Il y avait assez longtemps que j'entendais dire à des personnes distinguées par leur piété et par leur prudence, que M. l'abbé de Fénelon était favorable à la nouvelle oraison, et on m'en donnait des indices qui n'étaient pas méprisables. Inquiet pour lui, pour l'Eglise, et pour les princes de France dont il était déjà précepteur, je le mettais souvent sur cette matière, et je tâchais de découvrir ses sentiments, dans l'espérance de le ramener à la vérité pour peu qu'il s'en écartât. Je ne pouvais me persuader qu'avec ses lumières et avec la docilité que je lui croyais, il donnât dans ces illusions, ou du moins qu'il y voulût persévérer s'il était capable de s'en laisser éblouir. J'ai toujours une certaine persuasion de la force de la vérité quand on l'écoute, et je ne doutai jamais que M. l'abbé de Fénelon n'y fût attentif. J'avais pourtant quelque peine de voir qu'il n'entrait pas avec moi dans cette matière avec autant d'ouverture que dans les autres que nous traitions tous les jours. A la fin Dieu me tira de cette inquiétude : et un de nos amis communs, homme d'un mérite comme d'une qualité distinguée, lorsque j'y pensais le moins, me vint déclarer que madame Guyon et ses amis voulaient remettre à mon jugement son oraison et ses livres. Ce fut en l'année 1693, vers le mois de septembre, qu'on me proposa cet examen. De deviner maintenant pourquoi l'on me fit cette confidence, si ce fut là un de ces sentiments de confiance que Dieu met quand il lui plaît dans les cœurs pour venir à ses fins cachées, ou si l'on crut simplement dans la conjoncture qu'il se fallait chercher quelque sorte d'appui dans l'épiscopat, c'est où je ne puis entrer : je ne veux point raisonner, mais raconter seulement des faits que me rappellent sous les yeux de Dieu, non-seulement une mémoire fraîche et sûre comme au premier jour, mais encore les écrits que j'ai en

1. *Lett. IV*, p. 43. — 2. *Max. des Saints*, *Avert.*, p. 16.

main. Naturellement je crains de m'embarrasser des affaires où je ne suis pas conduit par une vocation manifeste : ce qui arrive dans le troupeau dont je suis chargé, quoiqu'indigne, ne me donne point cette peine : j'ai la foi au saint ministère et à la vocation divine. Pour cette fois en me proposant d'entrer dans cet examen, on me répéta si souvent que Dieu le voulait, et que madame Guyon ne désirant que d'être enseignée, un évêque à qui elle prenait confiance ne pouvait pas lui refuser l'instruction qu'elle demandait avec tant d'humilité, qu'à la fin je me rendis. Je reconnus bientôt que c'était M. l'abbé de Fénelon qui avait donné le conseil; et je regardai comme un bonheur de voir naître une occasion si naturelle de m'expliquer avec lui. Dieu le voulait : je vis madame Guyon : on me donna tous ses livres, et non-seulement les imprimés, mais encore les manuscrits, comme sa Vie qu'elle avait écrite dans un gros volume, des commentaires sur Moïse, sur Josué, sur les Juges, sur l'Evangile, sur les Epîtres de saint Paul, sur l'Apocalypse et sur beaucoup d'autres livres de l'Ecriture. Je les emportai dans mon diocèse où j'allais; je les lus avec attention; j'en fis d'amples extraits comme on le fait des matières dont on doit juger; j'en écrivis au long de ma main, les propres paroles : je marquai tout jusqu'aux pages; et durant l'espace de quatre ou cinq mois, je me mis en état de prononcer le jugement qu'on me demandait.

2. Je ne me suis jamais voulu charger ni de confesser ni de diriger cette dame, quoiqu'elle me l'ait proposé, mais seulement de lui déclarer mon sentiment sur son oraison et sur la doctrine de ses livres en acceptant la liberté qu'elle me donnait de lui ordonner ou de lui défendre précisément sur cela ce que Dieu, dont je demandais perpétuellement les lumières, voudrait m'inspirer.

3. La première occasion que j'eus de me servir de ce pouvoir fut celle-ci. Je trouvai dans la vie de cette dame, que Dieu lui donnait une abondance de grâces dont elle crevait au pied de la lettre : il la fallait délacer : elle n'oublie pas qu'une duchesse avait une fois fait cet office : en cet état on la mettait souvent sur son lit : souvent on se contentait de demeurer assis auprès d'elle : on venait recevoir la grâce dont elle était pleine, et c'était là le seul moyen de la soulager. Au reste, elle disait très-expressément que ces grâces n'étaient point pour elle : qu'elle n'en avait aucun besoin, étant pleine par ailleurs, et que cette surabondance était pour les autres. Tout cela me parut d'abord superbe, nouveau, inouï, et dès là du moins fort suspect; et mon cœur, qui se soulevait à chaque moment contre la doctrine des livres que je lisais, ne put résister à cette manière de donner les grâces. Car distinctement, ce n'était ni par ses prières, ni par ses avertissements qu'elle les donnait : il ne fallait qu'être assis auprès d'elle pour aussitôt recevoir une effusion de cette plénitude de grâces. Frappé d'une chose aussi étonnante, j'écrivis de Meaux à Paris à cette dame, que je lui défendais, Dieu par ma bouche, d'user de cette nouvelle communication de grâces, jusqu'à ce qu'elle eût été plus examinée. Je voulais en tout et partout procéder modérément, et ne rien condamner à fond avant que d'avoir tout vu.

4. Cet endroit de la vie de madame Guyon est trop important pour être laissé douteux, et voici comme elle l'explique dans sa Vie. « Ceux, dit-elle, » que Notre Seigneur m'a donnés (c'est un style » répandu dans tout le livre) : mes véritables enfants ont une tendance à demeurer en silence » auprès de moi. Je découvre leurs besoins, et leur » communique en Dieu ce qui leur manque. Ils » sentent fort bien ce qu'ils reçoivent, et ce qui » leur est communiqué avec plénitude : » Un peu après : « Il ne faut, dit-elle, que se mettre auprès » de moi en silence. » Aussi cette communication s'appelle *la communication en silence*, sans parler et sans écrire; c'est le langage des anges, celui du Verbe qui n'est qu'un silence éternel. Ceux qui sont ainsi auprès d'elle « sont nourris, dit-elle, intimement de la grâce communiquée par moi en » plénitude. » A mesure qu'on recevait la grâce autour d'elle, « je me sentais, dit-elle, peu à peu » vider et soulager. Chacun recevait sa grâce selon son degré d'oraison, et éprouvait auprès » de moi cette plénitude de grâces apportées par » Jésus-Christ : c'était comme une écluse qui se » décharge avec profusion : on se sentait empli, » et moi je me sentais vider, et soulager de ma » plénitude : mon âme m'était montrée comme un » de ces torrents qui tombent des montagnes avec » une rapidité inconcevable. »

5. Ce qu'elle raconte avec plus de soin, c'est, comme on a dit, qu'il n'y avait rien pour elle dans cette plénitude de grâces : elle répète partout « que » tout était plein : il n'y avait rien de vide en elle : » c'était comme une nourrice qui *crève de lait*, mais qui n'en prend rien pour elle-même. « Je suis, » dit-elle, depuis bien des années dans un état » également nu et vide en apparence; je ne laisse » pas d'être très-pleine. Une eau qui remplirait » un bassin, tant qu'elle se trouve dans les bornes » de ce qu'il peut contenir, ne fait rien distinguer » de sa plénitude : mais qu'on lui verse une surabondance, il faut qu'il se décharge, ou qu'il » crève. Je ne sens jamais rien pour moi-même : » mais lorsque l'on remue par quelque chose ce » fond intimement plein et tranquille, cela fait » sentir la plénitude avec tant d'excès qu'elle rejaillit sur les sens : c'est, poursuit-elle, un regorgement de plénitude, un rejaillissement d'un » fond comblé et toujours plein pour toutes les » âmes qui ont besoin de puiser les eaux de cette » plénitude : c'est le réservoir divin où les enfants » de la sagesse puisent incessamment ce qu'il leur » faut. »

6. C'est dans un de ces excès de plénitude, qu'environnée une fois de quelques personnes, « comme une femme lui eût dit qu'elle était plus » pleine qu'à l'ordinaire; je leur dis, raconte-t-elle, » que je mourais de plénitude, et que cela surpassait mes sens au point de me faire crever : » ce fut à cette occasion que la duchesse qu'elle indique, et que personne n'apprendra jamais de ma bouche, « me délaça, dit-elle, charitablement pour me soulager : ce qui n'empêcha pas que par la violence » de la plénitude, mon corps ne crevât de deux » côtés. » Elle se soulagea en communiquant de

sa plénitude à un confesseur qu'elle désigne, et à deux autres personnes que je ne découvrirai pas.

7. C'est après avoir vu ces choses, et beaucoup d'autres aussi importantes que nous allons raconter, que M. l'archevêque de Cambrai persiste à défendre madame Guyon en des termes dont on sera étonné, quand nous en serons à l'article où il les faudra produire écrits de sa main. On verra alors, plus clair que le jour, ce qu'on ne voit déjà que trop, que c'est après tout, madame Guyon qui fait le fond de cette affaire, et que c'est la seule envie de la soutenir qui a séparé ce prélat d'avec ses confrères. Puisqu'il m'attaque, comme on a vu, sur mon procédé, tant avec madame Guyon qu'avec lui-même, d'une manière qui rendrait et mon ministère et ma conduite odieux à toute l'Eglise, c'était à lui de prévoir ce que ses injustes reproches me contraindraient à la fin de découvrir : mais une raison plus haute me force encore à parler. Il faut prévenir les fidèles contre une séduction qui subsiste encore : une femme qui est capable de tromper les âmes par de telles illusions, doit être connue, surtout lorsqu'elle trouve des admirateurs et des défenseurs, et un grand parti pour elle, avec une attente des nouveautés que la suite fera paraître. Je confesse que c'était ici en effet un ouvrage de ténèbres, qu'on doit désirer de tenir caché, et je l'eusse fait éternellement, comme je l'ai fait durant plus de trois ans avec un impénétrable silence, si l'on n'eût pas abusé avec trop d'excès de ma discrétion, et si la chose n'était pas venue à un point où il faut, pour le service de l'Eglise, mettre en évidence ce qui se trame sourdement dans son sein.

8. Comme madame Guyon sentit d'abord que je trouverais beaucoup de choses extraordinaires dans sa Vie, elle me prévint là-dessus en cette manière dans une lettre que j'ai encore toute écrite de sa main, et signée d'elle : « Il y a de trois sortes de » choses extraordinaires que vous avez pu remar- » quer : la première qui regarde les communica- » tions intérieures en silence ; celle-là est très-aisée » à justifier par le grand nombre de personnes de » mérite et de probité qui en ont fait l'expérience. » Ces personnes, que j'aurai l'honneur de vous » nommer lorsque j'aurai celui de vous voir, le » peuvent justifier. Pour les choses à venir, c'est » une matière sur laquelle j'ai quelque peine qu'on » fasse attention : ce n'est point là l'essentiel ; mais » j'ai été obligée de tout écrire. Nos amis pour- » raient facilement vous justifier cela, soit par des » lettres qu'ils ont en main, écrites il y a dix ans, » soit par quantité de choses qu'ils ont témoignées » et dont je perds facilement l'idée. Pour les choses » miraculeuses, je les ai mises dans la même sim- » plicité que le reste. » La voilà donc déjà dans son opinion, communicatrice des grâces, de la manière inouïe et prodigieuse qu'on vient d'entendre ; prophétesse de plus, et grande faiseuse de miracles. Elle me prie sur cela de suspendre mon jugement, jusqu'à ce que je l'aie vue et entendue plusieurs fois : ce que je fis autant que je pus sur les deux derniers chefs.

9. Je laisse donc pour un peu de temps les miracles qui se trouvent à toutes les pages de cette Vie ; et les prédictions qui sont ou vagues, ou fausses, ou confuses, et mêlées. Pour les communications en silence, elle tâcha de les justifier par un écrit qu'elle joignit à sa lettre avec ce titre : *La main du Seigneur n'est pas accourcie.* Elle y apporte l'exemple *des célestes hiérarchies* qu'elle allègue aussi dans sa Vie en plusieurs endroits : « celui des saints qui s'entendent sans parler : ce- » lui du fer frotté de l'aimant : celui des hommes » déréglés qui se communiquent un esprit de dé- » réglement : celui de sainte Monique et de saint » Augustin dans le livre x des *Confessions* de ce » Père : » où il s'agit bien du silence où ces deux âmes furent attirées, mais sans la moindre teinture de ces prodigieuses communications, de ces superbes plénitudes, de ces regorgements qu'on vient d'entendre. Je ne parle point des expériences auxquelles on me renvoyait, ni aussi de certains effets que la prévention ou même la bonne foi peuvent avoir. Ce ne sont rien moins que des preuves, puisque c'est cela même qu'il faut éprouver et examiner, selon ce principe de l'Apôtre : *Eprouvez les esprits s'ils sont de Dieu :* et encore : *Eprouvez tout; retenez ce qui est bon.* Quand, pour en venir à cette épreuve, j'eus commencé par défendre ces absurdes communications, madame Guyon tâcha d'en excuser une partie comme la rupture de ses habits en deux endroits par cette effroyable plénitude : j'ai sa réponse peu satisfaisante, dans une lettre de sa main qui sert à justifier le fait. Pour l'examen d'une si étrange communication on voit bien qu'il est inutile. Ce qu'il y avait de bon dans cette réponse, c'est que la dame promettait d'obéir et de n'écrire à personne ; ce que j'avais aussi exigé pour l'empêcher de se mêler de direction, comme elle faisait avec une autorité étonnante : car j'avais entre autres choses trouvé dans sa vie, ce qui paraît aussi dans son Interprétation imprimée sur le Cantique, que par un état et une destination apostolique, dont elle était revêtue, et où les âmes d'un certain état sont élevées, non-seulement elle « voyait clair dans le » fond des âmes, » mais encore « qu'elle recevait » une autorité miraculeuse sur les corps et sur les » âmes de ceux que Notre Seigneur lui avait don- » nés. Leur état intérieur semblait, dit-elle, être » en ma main » (par l'écoulement qu'on a vu de cette grâce communiquée de sa plénitude) : sans qu'ils sussent « comment ni pourquoi ils ne pou- » vaient s'empêcher de m'appeler leur mère ; et » quand on avait goûté de cette direction, toute » autre conduite était à charge. »

10. Au milieu des précautions que je prenais contre le cours de ces illusions, je continuai ma lecture, et j'en vins à l'endroit où elle prédit le règne prochain du Saint-Esprit par toute la terre. Il devait être précédé d'une terrible persécution contre l'oraison : « Je vis, dit-elle, le démon dé- » chaîné contre l'oraison et contre moi ; qu'il allait » soulever une persécution étrange contre les per- » sonnes d'oraison : il n'osait m'attaquer moi- » même : il me craignait trop : je le défiais quel- » quefois : il n'osait paraître : j'étais pour lui » comme un foudre. »

11. « Une nuit, dit-elle à Dieu, que j'étais fort » éveillée, vous me montrâtes à moi-même, sous » la figure de cette femme de l'Apocalypse : vous

» me montrâtes ce mystère, vous me fîtes comprendre cette lune; mon âme au-dessus des vicissitudes et inconstances. » Elle remarque elle-même, et le soleil de justice qui l'environnait, et toutes les vertus divines qui faisaient comme une couronne autour de sa tête : « Elle était grosse » d'un fruit; c'est de cet esprit, Seigneur, disait-» elle, que vous vouliez communiquer à tous » mes enfants : le démon jette un fleuve contre » moi; c'est la calomnie : la terre l'engloutirait, » elle tomberait peu à peu : j'aurais des millions » d'enfants : » elle s'applique de même le reste de la prophétie.

12. Dans la suite, elle voit la victoire de ceux qu'elle appelle les martyrs du Saint-Esprit. « O » Dieu, dit-elle comme une personne inspirée, » vous vous taisez! vous ne vous tairez pas tou-» jours. » Après cet enthousiasme, elle montre la consommation de toutes choses par l'étendue de ce même esprit dans toute la terre. Un peu après elle raconte que « passant par Versailles elle vit » de loin le Roi à la chasse : qu'elle fut prise de » Dieu avec une possession si intime qu'elle fut » contrainte de fermer les yeux : elle eut alors » une certitude que Sa Majesté l'aidait d'une ma-» nière particulière, et, dit-elle, que Notre Sei-» gneur permettrait que je lui parlasse. J'écris, » poursuit-elle, ceci pour ne rien cacher, la chose » ayant à présent peu d'apparence pour une per-» sonne décriée. » Mais elle eut en même temps *une certitude qu'elle serait délivrée de l'opprobre* par le moyen d'une protectrice de qui on sait qu'elle est peu favorisée, quoiqu'elle la nomme en deux endroits de sa Vie.

13. Chacun peut faire ici ses réflexions sur les prophéties de cette dame; car pour moi je ne veux point sortir des faits : c'en est un bien considérable que dans un enthousiasme sur les merveilles que Dieu voulait opérer par elle, « il m'a semblé, » dit-elle, que Dieu m'a choisie en ce siècle pour » détruire la raison humaine; pour établir la sa-» gesse de Dieu par la destruction de la sagesse du » monde : il établira les cordes de son empire en » moi et les nations reconnaîtront sa puissance : » son esprit sera répandu en toute chair. On chan-» tera le cantique de l'Agneau comme vierge, et » ceux qui le chanteront seront ceux qui seront » parfaitement désappropriés : ce que je lierai sera » lié, ce que je délierai sera délié : je suis cette » pierre fichée par la croix sainte, rejetée par les » architectes; » et le reste que j'ai lu moi-même à M. l'abbé de Fénelon : il sait bien ceux qui assistaient à la conférence, et que c'était lui seul que je regardais, parce que c'était lui comme prêtre qui devait enseigner les autres.

14. Madame Guyon continue à se donner un air prophétique dans son Explication sur l'Apocalypse, d'où j'ai extrait ces paroles : « Le temps va venir : » il est plus proche qu'on ne pense : Dieu choisira » deux témoins en particulier, soit ceux qui seront » réellement vivants et qui doivent rendre témoi-» gnage; soit ceux dont je viens de parler » (qui sont sans la foi et l'amour pur) : et dans la suite : » O mystère plus véritable que le jour qui luit, » vous passez à présent pour fable, pour contes » de petits enfants, pour choses diaboliques : le » temps viendra qu'aucune de ces paroles ne sera » regardée qu'avec respect, parce qu'on verra alors » qu'elles viennent de mon Dieu; lui-même les » conservera jusqu'au jour qu'il a destiné pour les » faire paraître. »

15. C'est de ses écrits dont elle parle. Elle insinue partout dans sa vie qu'ils sont inspirés : elle en donne pour preuve éclatante la miraculeuse rapidité de sa main : et n'oublie rien pour faire entendre qu'elle est la plume de ce diligent écrivain dont parle David. C'est aussi ce que ses disciples m'ont vanté cent fois : elle se glorifie que ses écrits seront conservés comme par miracle, et « un jour arrivera, dit-elle encore dans » l'Apocalypse, que ce qui est écrit ici, sera en-» tendu de tout le monde, et ne sera plus ni bar-» bare ni étranger. »

16. C'est ainsi qu'elle entretient ses amis d'un avenir merveilleux. J'ai transcrit de ma main une de ses lettres au Père la Combe, duquel il faudra parler en son lieu : j'ai rendu un exemplaire d'une main bien sûre qui m'avait été donné pour le copier. Sans m'arrêter à des prédictions mêlées de vrai et de faux, qu'elle hasarde sans cesse, je remarquerai seulement qu'elle y confirme ses creuses visions sur la femme enceinte de l'Apocalypse, et que c'est peut-être pour cette raison qu'elle insère dans sa Vie cette prétendue lettre prophétique.

17. Je ramassais toutes ces choses que je crus utiles pour ouvrir les yeux à M. l'abbé de Fénelon, que je croyais incapable de donner dans les illusions d'une telle prophétesse quand je les lui représenterais; et voici encore d'autres remarques que je recueillis dans la même vue.

18. Je ne sais comment je ferai pour expliquer celle qui se présente la première. C'est un songe mystérieux dont l'effet fut étonnant. « Car, dit-» elle, je fus si pénétrée de ce songe, et mon es-» prit fut si net, qu'il ne me resta nulle distinction » ni pensée que celle que Notre Seigneur lui don-» nait. » Mais qu'était-ce enfin que ce songe, et qu'est-ce qu'y vit cette femme si pénétrée? Une montagne où elle fut reçue par Jésus-Christ : une chambre où elle demande pour qui étaient les deux lits qu'elle y voyait : « En voilà un pour ma » mère : et l'autre? pour vous, mon épouse : » un peu après : « Je vous ai choisie pour être ici » avec vous. » Quand j'ai repris madame Guyon d'une vision si étrange : quand je lui ai représenté ce lit pour une épouse séparé d'avec le lit de la mère, comme si la Mère de Dieu dans le sens spirituel et mystérieux n'était pas, pour ainsi parler, la plus épouse de toutes les épouses : elle m'a toujours répondu : c'est un songe. Mais, lui disais-je, c'est un songe que vous nous donnez comme un grand mystère, et comme le fondement *d'une oraison*, ou plutôt « non d'une oraison, » mais d'un état, dont on ne peut rien dire à cause » de sa grande pureté. » Mais passons : et vous, ô Seigneur, si j'osais je vous demanderais un de vos séraphins avec le plus brûlant de tous ses charbons, pour purifier mes lèvres souillées par ce récit, quoique nécessaire.

19. Je dirai avec moins de peine un autre effet du titre d'épouse dans la vie de cette femme.

C'est qu'elle vint à un état où elle ne pouvait plus prier les saints ni même la sainte Vierge : c'est déjà un grand mal, de reconnaître de tels états si contraires à la doctrine catholique : mais la raison qu'elle en rend est bien plus étrange. « C'est, » dit-elle, que ce n'est pas à l'épouse, mais aux » domestiques de prier les autres de prier pour » eux : » comme si toute âme pure n'était pas épouse; ou que celle-ci fût la seule parfaite; ou que les âmes bienheureuses, qu'il s'agissait de prier, ne fussent pas des épouses plus unies à Dieu, que tout ce qu'il y a de plus saint et de plus uni sur la terre.

20. Ce qu'il y a de plus répandu dans ce livre et dans tous les autres, c'est que cette dame est sans erreur. C'est la marque qu'elle donne partout de son état entièrement uni à Dieu, et de son apostolat; mais quoique ses erreurs fussent infinies, celle que je relevai alors le plus, était celle qui regardait l'exclusion de tout désir et de toute demande pour soi-même, en s'abandonnant aux volontés de Dieu les plus cachées quelles qu'elles fussent, ou pour la damnation ou pour le salut. C'est ce qui règne dans tous les livres imprimés et manuscrits de cette dame, et ce fut sur quoi je l'interrogeai dans une longue conférence que j'eus avec elle en particulier. Je lui montrai dans ses écrits, et lui fis répéter plusieurs fois, que toute demande pour soi est intéressée, contraire au pur amour et à la conformité avec la volonté de Dieu, et enfin très-précisément, qu'elle ne pouvait rien demander pour elle. Quoi, lui dis-je, vous ne pouvez rien demander pour vous? Non, répondit-elle, je ne le puis. Elle s'embarrassa beaucoup sur les demandes particulières de l'Oraison dominicale. Je lui disais : Quoi, vous ne pouvez pas demander à Dieu la rémission de vos péchés? Non, repartit-elle : hé bien, repris-je aussitôt, moi, que vous rendez l'arbitre de votre oraison, je vous ordonne, Dieu par ma bouche, de dire après moi : Mon Dieu, je vous prie de me pardonner mes péchés. Je puis bien, dit-elle, répéter ces paroles; mais d'en faire entrer le sentiment dans mon cœur, c'est contre mon oraison. Ce fut là que je lui déclarai qu'avec une telle doctrine je ne pouvais plus lui permettre les saints sacrements, et que sa proposition était hérétique. Elle me promit quatre et cinq fois de recevoir instruction, et de s'y soumettre, et c'est par là que finit notre conférence. Elle se fit au commencement de l'année 1694, comme il serait aisé de le justifier par les dates des lettres qui y ont rapport. Tôt après elle fut suivie d'une autre conférence plus importante avec M. l'abbé de Fénelon dans son appartement à Versailles. J'y entrai plein de confiance qu'en lui montrant sur les livres de madame Guyon toutes les erreurs et tous les excès qu'on vient d'entendre, il conviendrait avec moi qu'elle était trompée, et que son état était un état d'illusion. Je remportai pour toute réponse, que puisqu'elle était soumise sur la doctrine, il ne fallait pas condamner la personne. Sur tous les autres excès, sur ces prodigieuses communications de grâces, sur ce qu'elle disait d'elle-même, de la sublimité de ses grâces, et de l'état de son éminente sainteté; qu'elle était la femme enceinte de l'Apocalypse, celle à qui il était donné de lier et délier, la pierre angulaire, et le reste de cette nature; on me disait que c'était le cas de pratiquer ce que dît saint Paul : *Eprouvez les esprits*. Pour les grandes choses qu'elle disait d'elle-même, c'étaient des magnanimités semblables à celles de l'Apôtre, lorsqu'il raconte tous ses dons, et que c'était cela même qu'il fallait examiner. Dieu me faisait sentir toute autre chose : sa soumission ne rendait pas son oraison bonne, mais faisait espérer seulement qu'elle se laisserait redresser : le reste me paraissait plein d'une illusion si manifeste, qu'il n'était besoin d'aucune autre épreuve que de la simple relation des faits. Je témoignai mon sentiment avec toute la liberté, mais aussi avec toute la douceur possible, ne craignant rien tant que d'aigrir celui que je voulais ramener. Je me retirai étonné de voir un si bel esprit dans l'admiration d'une femme dont les lumières étaient si courtes, le mérite si léger, les illusions si palpables, et qui faisait la prophétesse. Les pleurs que je versai sous les yeux de Dieu, ne furent pas du moins alors de ceux dont M. de Cambrai me dit à présent : *Vous me pleurez et vous me déchirez*. Je ne songeais qu'à tenir caché ce que je voyais, sans m'en ouvrir qu'à Dieu seul : à peine le croyais-je moi-même : j'eusse voulu pouvoir me le cacher; je me tâtais pour ainsi dire moi-même en tremblant, et à chaque pas je craignais des chutes après celle d'un esprit si lumineux. Mais je ne perdis pas courage, me consolant sur l'expérience de tant de grands esprits que Dieu avait humiliés un peu de temps pour les faire ensuite marcher plus sûrement; et je m'attachai d'autant plus à ramener M. l'abbé de Fénelon, que ceux qui nous avaient écoutés étaient en sa main.

21. Un peu après cette conférence, j'écrivis une longue lettre à madame Guyon, où je m'expliquais sur les difficultés qu'on vient d'entendre; j'en réservais quelques autres à un plus grand examen : je marquais tous mes sentiments, tels que je les viens de représenter : ces prodigieuses communications n'y étaient pas oubliées, non plus que l'autorité de lier et de délier, les visions sur l'Apocalypse, et les autres choses que j'ai racontées. La lettre est du 4 de mars 1694 : la réponse, qui suivit de près, est très-soumise, et justifie tous les faits que j'ai avancés sur le contenu de ses livres. Elle acceptait le conseil de se retirer sans voir ni écrire à personne autrement que pour ses affaires; j'estimais la docilité qui paraissait dans sa lettre, et je tournai mon attention à désabuser M. l'abbé de Fénelon d'une personne dont la conduite était si étrange.

IIIe SECTION.

Seconde partie de la Relation contenant ce qui s'est passé avec M. de Châlons, M. Tronson, et moi.

1. Pendant que j'étais occupé de ces pensées, plein d'espérance et de crainte, madame Guyon tournait l'examen à toute autre chose que ce qu'on avait commencé. Elle se mit dans l'esprit de faire examiner les accusations qu'on intentait contre ses mœurs, et les désordres qu'on lui imputait. Elle en écrivit à cette future protectrice qu'elle croyait

avoir vue dans sa prophétie, pour la supplier de demander au Roi des commissaires, avec pouvoir d'informer et de prononcer sur sa vie. La copie qu'elle m'envoya de sa lettre, et celle qu'elle y joignit, marquent par les dates, que tout ceci arriva au mois de juin de l'an 1694. C'était le cas d'accomplir les prédictions, et madame Guyon y tournait les choses d'une manière assez spécieuse, insinuant adroitement qu'il fallait la purger des crimes dont elle était accusée, sans quoi on entrerait trop prévenu dans l'examen de sa doctrine. Mais il n'est pas si aisé de surprendre une piété éclairée. La médiatrice qu'elle avait choisie, vit d'abord que le parti des commissaires, outre les autres inconvénients, s'éloignait du but, qui était de commencer par examiner la doctrine dans les écrits qu'on avait en main, et dans les livres dont l'Eglise était inondée. Ainsi la proposition tomba d'elle-même : madame Guyon céda : et ce fut elle qui fit demander, par ses amis, la chose du monde qui me fût la plus agréable : c'est que, pour achever un examen de cette importance, où il fallait pénétrer toute la matière du quiétisme, et mettre fin, si l'on pouvait, à une sorte d'oraison si pernicieuse, on m'associât M. de Châlons, à présent archevêque de Paris, et M. Tronson, supérieur général de la congrégation de Saint-Sulpice. La lettre où madame Guyon m'informa de cette démarche, explique amplement toutes les raisons qui l'avaient portée à se soumettre comme à moi, à ces deux messieurs. Je ne connaissais le dernier que par sa réputation. Mais M. l'abbé de Fénelon et ses amis y avaient une croyance particulière. Pour M. de Châlons, on sait la sainte amitié qui nous a toujours unis ensemble. Il était aussi fort ami de M. l'abbé de Fénelon. Avec de tels associés j'espérais tout. Le Roi sut la chose par rapport à madame Guyon seulement, et l'approuva. M. l'archevêque de Paris a expliqué ce qui lui fut écrit sur ce sujet-là, et quelle fut sa réponse. On donna à ces Messieurs les livres que j'avais vus : M. l'abbé de Fénelon commença alors en grand secret à écrire sur cette matière. Les écrits qu'il nous envoyait se multipliaient tous les jours : sans y nommer madame Guyon ni ses livres, tout tendait à les soutenir ou bien à les excuser : c'était en effet de ces livres qu'il s'agissait entre nous, et ils faisaient le seul sujet de nos assemblées. L'oraison de madame Guyon était celle qu'il conseillait, et peut-être la sienne particulière. Cette dame ne s'oublia pas; et durant sept ou huit mois que nous employâmes à une discussion si sérieuse, elle nous envoya quinze ou seize gros cahiers que j'ai encore, pour faire le parallèle de ses livres avec les saints Pères, les théologiens, et les auteurs spirituels. Tout cela fut accompagné de témoignages absolus de soumission. M. l'abbé de Fénelon prit la peine de venir avec quelques-uns de ses amis à Issy, maison du séminaire de Saint-Sulpice, où les infirmités de M. Tronson nous obligèrent à tenir nos conférences. Tous nous prièrent de vouloir bien entrer à fond dans cet examen, et protestèrent de s'en rapporter à notre jugement. Madame Guyon fit la même soumission par des lettres très-respectueuses, et nous ne songeâmes plus qu'à terminer cette affaire très-secrètement, en sorte qu'il ne parût point de dissension dans l'Eglise.

2. Nous commençâmes à lire avec plus de prières que d'étude, et dans un gémissement que Dieu sait, tous les écrits qu'on nous envoyait, surtout ceux de M. l'abbé de Fénelon ; à conférer tous les passages, et souvent à relire les livres entiers, quelque grande et laborieuse qu'en fût la lecture. Les longs extraits que j'ai encore, font voir quelle attention nous apportions à une affaire où il y allait en effet du tout pour l'Eglise, puisqu'il ne s'agissait de rien moins que d'empêcher la renaissance du quiétisme, que nous voyions recommencer en ce royaume par les écrits de madame Guyon que l'on y avait répandus.

3. Nous regardions comme le plus grand de tous les malheurs qu'elle eût pour défenseur M. l'abbé de Fénelon. Son esprit, son éloquence, sa vertu, la place qu'il occupait, et celles qui lui étaient destinées, nous engageaient aux derniers efforts pour le ramener. Nous ne pouvions désespérer du succès ; car encore qu'il nous écrivît des choses (il faut l'avouer) qui nous faisaient peur, et dont ces Messieurs ont la mémoire aussi vive que moi, il y mêlait tant de témoignages de soumission, que nous ne pouvions nous persuader que Dieu le livrât à l'esprit d'erreur. Les lettres qu'il m'écrivait durant l'examen, et avant que nous eussions pris une finale résolution, ne respiraient que l'obéissance ; et encore qu'il la rendît tout entière à ces Messieurs, je dois avouer ici, qu'outre que j'étais l'ancien de la conférence, il semblait s'adresser à moi avec une liberté particulière, par le long usage où nous étions de traiter ensemble les matières théologiques : l'une de ces lettres était conçue en ces termes.

4. « Je reçois, Monseigneur, avec beaucoup de » reconnaissance les bontés que vous me témoi- » gnez. Je vois bien que vous voulez charitable- » ment mettre mon cœur en paix. Mais j'avoue » qu'il me paraît que vous craignez un peu de me » donner une vraie et entière sûreté dans mon état. » Quand vous le voudrez, je vous dirai comme à » un confesseur tout ce qui peut être compris dans » une confession générale de toute ma vie, et de » tout ce qui regarde mon intérieur. Quand je vous » ai supplié de me dire la vérité sans m'épargner, » ce n'a été ni un langage de cérémonie, ni un art » pour vous faire expliquer. Si je voulais avoir de » l'art je le tournerais à d'autres choses, et nous » n'en serions pas où nous sommes. Je n'ai voulu » que ce que je voudrai toujours, s'il plaît à Dieu, » qui est de connaître la vérité. Je suis prêtre, je » dois tout à l'Eglise, et rien à moi, ni à ma répu- » tation personnelle. Je vous déclare encore, Mon- » seigneur, que je ne veux pas demeurer un seul » instant dans l'erreur par ma faute. Si je n'en » sors point au plus tôt, je vous déclare que c'est » vous qui en êtes cause, en ne me décidant rien. » Je ne tiens point à ma place, et je suis prêt à la » quitter, si je m'en suis rendu indigne par mes » erreurs. Je vous somme au nom de Dieu, et par » l'amour que vous avez pour la vérité, de me la » dire en toute rigueur. J'irai me cacher et faire » pénitence le reste de mes jours, après avoir ab- » juré et rétracté publiquement la doctrine égarée

» qui m'a séduit : mais si ma doctrine est innocente, » ne me tenez point en suspens par des respects » humains. C'est à vous à instruire avec autorité » ceux qui se scandalisent faute de connaître les » opérations de Dieu dans les âmes. Vous savez » avec quelle confiance je me suis livré à vous, et » appliqué sans relâche à ne vous laisser rien igno- » rer de mes sentiments les plus forts. Il ne me » reste toujours qu'à obéir. Car ce n'est pas » l'homme ou le très-grand docteur que je regarde » en vous, c'est Dieu. Quand même vous vous » tromperiez, mon obéissance simple et droite ne » me tromperait pas ; et je compte pour rien de me » tromper en le faisant avec droiture et petitesse » sous la main de ceux qui ont l'autorité dans l'E- » glise. Encore une fois, Monseigneur, si peu que » vous doutiez de ma docilité sans réserve, essayez- » la sans m'épargner. Quoique vous ayez l'esprit » plus éclairé qu'un autre, je prie Dieu qu'il vous » ôte tout votre propre esprit, et qu'il ne vous » laisse que le sien. »

5. Voilà de mot à mot toute la lettre. On voit bien par les offres de tout quitter, et de faire la rétractation la plus solennelle, combien la matière était importante, et combien il y était engagé. Ce n'était point encore par ses livres, puisqu'il n'en avait écrit aucun en faveur de la nouvelle oraison. J'acceptais avec joie la prière qu'il faisait pour moi, afin que je perdisse tout mon propre esprit qu'en effet je n'écoutais pas, et je tâchais de n'avoir d'oreilles que pour la tradition. Dans l'état de soumission où je voyais M. l'abbé de Fénelon, j'eusse regardé comme une injustice de douter pour peu que ce fût de sa docilité. Il ne me vint jamais dans la pensée, que les erreurs d'esprit où je le voyais quoiqu'en elles-mêmes importantes et pernicieuses, pussent lui nuire, ou pussent même l'exclure des dignités de l'Eglise. On ne craignit point au quatrième siècle de faire évêque le grand Synésius, encore qu'il confessât beaucoup d'erreurs. On le connaissait d'un esprit si bien fait et si docile, qu'on ne songea pas seulement que ces erreurs, quoique capitales, fussent un obstacle à sa promotion. Je ne parle point ainsi pour me justifier. Je pose simplement le fait, dont je laisse le jugement à ceux qui l'écoutent : s'ils veulent le différer jusqu'à ce qu'ils aient pu voir l'effet du tout, ils me feront beaucoup de grâce. Tout ici dépend de la suite ; et je ne puis rien cacher au lecteur sans tout envelopper de ténèbres. Au reste la docilité de Synésius n'était pas plus grande que celle que M. l'abbé de Fénelon faisait paraître : une autre lettre contient ces paroles.

6. « Je ne puis m'empêcher de vous demander » avec une pleine soumission si vous avez dès à » présent quelque chose à exiger de moi. Je vous » conjure au nom de Dieu de ne me ménager en » rien ; et sans attendre les conversations que » vous me promettiez, si vous croyez maintenant » que je doive quelque chose à la vérité, et à l'E- » glise dans laquelle je suis prêtre, un mot sans » raisonnement me suffira. Je ne tiens qu'à une » seule chose qui est l'obéissance simple. Ma cons- » cience est donc dans la vôtre. Si je manque, c'est » vous qui me faites manquer faute de m'avertir. » C'est à vous à répondre de moi, si je suis un » moment dans l'erreur. Je suis prêt à me taire, » à me rétracter, à m'accuser, et même à me re- » tirer, si j'ai manqué à ce que je dois à l'Eglise. » En un mot, réglez-moi tout ce que vous vou- » drez ; et si vous ne me croyez pas, prenez-moi » au mot pour m'embarrasser. Après une telle » déclaration je ne crois pas devoir finir par des » compliments. »

7. Une autre lettre disait : « Je vous ai déjà » supplié de ne retarder pas un seul moment par » considération pour moi la décision qu'on vous » demande. Si vous êtes déterminé à condamner » quelque partie de la doctrine que je vous ai » exposée par obéissance, je vous supplie de le » faire aussi promptement qu'on vous en priera. » J'aime autant me rétracter aujourd'hui que de- » main, et même beaucoup mieux. » Tout le reste était de même sens, et finissait par ces mots : « Traitez-moi comme un petit écolier, sans penser » ni à ma place, ni à vos anciennes bontés pour » moi. Je serai toute ma vie plein de reconnais- » sance et de docilité, si vous me tirez au plus tôt » de l'erreur. Je n'ai garde de vous proposer tout » ceci pour vous engager à une décision précipitée » aux dépens de la vérité : à Dieu ne plaise : je » souhaite seulement que vous ne retardiez rien » pour me ménager. »

8. Ces lettres me furent écrites par M. l'abbé de Fénelon, depuis le 12 de décembre 1694 jusqu'au 26 de janvier 1695 ; et pendant le temps qu'après avoir lu tous les écrits, tant de madame Guyon, que de M. l'abbé de Fénelon, nous dressions les articles où nous comprenions la condamnation de toutes les erreurs que nous trouvions dans les uns et dans les autres, pesant toutes les paroles, et tâchant non-seulement à résoudre toutes les difficultés qui paraissaient, mais encore à prévenir par principes celles qui pourraient s'élever dans la suite. Nous avions d'abord pensé à quelques conversations de vive voix après la lecture des écrits ; mais nous craignîmes qu'en mettant la chose en dispute, nous ne soulevassions plutôt que d'instruire, un esprit que Dieu faisait entrer dans une meilleure voie, qui était celle de la soumission absolue. Il nous écrivait lui-même, dans une lettre que j'ai encore : « Epargnez-vous » la peine d'entrer dans cette discussion : prenez » la chose par le gros, et commencez par supposer » que je me suis trompé dans mes citations. Je les » abandonne toutes : je ne me pique ni de savoir » le grec, ni de bien raisonner sur les passages ; » je ne m'arrête qu'à ceux qui vous paraîtront » mériter quelque attention ; jugez-moi sur ceux- » là, et décidez sur les points essentiels, après » lesquels tout le reste n'est presque plus rien. » On voit par là, que nous nous étions assez déclarés sur ses écrits. Il s'y était expliqué tellement à fond, que nous comprenions parfaitement toute sa pensée. On se rencontrait tous les jours : nous étions si bien au fait, qu'on n'avait aucun besoin de longs discours. Nous recueillions pourtant avec soin tout ce que M. l'abbé de Fénelon nous avait dit au commencement, et tout ce qu'il nous disait dans l'occasion. On agissait en simplicité comme on fait entre des amis, sans prendre aucun avantage les uns sur les autres : d'autant plus que

nous-mêmes, qu'on reconnaissait pour juges, nous n'avions d'autorité sur M. l'abbé de Fénelon que celle qu'il nous donnait. Dieu semblait lui faire sentir dans le cœur la voie que nous devions suivre pour le ramener doucement, et sans blesser la délicatesse d'un esprit si délié. L'examen durait longtemps, il est vrai : les besoins de nos diocèses faisaient des interruptions à nos conférences. Quant à M. l'abbé de Fénelon, on aimait mieux ne le troubler pas tout à fait sur ses sentiments, que de paraître les condamner précipitamment, et avant que d'en avoir lu toutes les défenses. C'était déjà leur donner un coup que de les tenir pour suspects et soumis à un examen. M. l'abbé de Fénelon avait raison de nous dire qu'après tout, nous ne savions ses sentiments que par lui-même. Comme il ne tenait qu'à lui de nous les taire, la franchise avec laquelle il nous les découvrait nous était un argument de sa docilité; et nous les cachions avec d'autant plus de soin, qu'il avait moins de ménagement à nous les montrer.

9. Ainsi, durant tout le temps que nous traitions tous trois cette affaire avec lui, c'est-à-dire durant huit ou dix mois, le secret ne fut pas moins impénétrable qu'il l'avait été durant le temps à peu près égal que j'y étais appliqué seul. Il le faut ici avouer, le moindre souffle venu au Roi des sentiments favorables de M. l'abbé de Fénelon pour madame Guyon et pour sa doctrine, eût produit d'étranges effets dans l'esprit d'un prince si religieux, si délicat sur la foi, si circonspect à remplir les grandes places de l'Église; et le moins qu'on en eût dû attendre eût été pour cet abbé une exclusion inévitable de toutes les dignités. Mais nous ne nous avisâmes seulement pas (au moins moi, je le reconnais), qu'il y eût rien à craindre d'un homme dont nous croyions le retour si sûr, l'esprit si docile, et les intentions si droites : et soit par raison ou par prévention, ou si l'on veut par erreur (car je me confesse ici au public, plutôt que je ne cherche à me défendre) : je crus l'instruction des princes de France en trop bonne main, pour ne pas faire en cette occasion, tout ce qui servait à y conserver un dépôt si important.

10. J'ai porté cette assurance jusqu'au point que la suite fera connaître. Dieu l'a permis, peut-être pour m'humilier : peut-être aussi que je péchais en me fiant trop aux lumières que je croyais dans un homme; ou qu'encore que de bonne foi je crusse mettre ma confiance dans la force de la vérité et dans la puissance de la grâce, je parlais trop assurément d'une chose qui surpassait mon pouvoir. Quoi qu'il en soit, nous agissions sur ce fondement, et autant que nous travaillions à ramener un ami, autant nous demeurions appliqués à ménager avec une espèce de religion, sa réputation précieuse.

11. C'est ce qui nous inspira le dessein qu'on va entendre. Nous nous sentions obligés, pour donner des bornes à ses pensées, de l'astreindre par quelque signature : mais en même temps nous nous proposâmes, pour éviter de lui donner l'air d'un homme qui se rétracte, de le faire signer avec nous comme associé à notre délibération. Nous ne songions en toutes manières qu'à sauver un tel ami, et nous étions bien concertés pour son avantage.

12. Peu de temps après il fut nommé à l'archevêché de Cambrai. Nous applaudîmes à ce choix comme tout le monde, et il n'en demeura pas moins dans la voie de la soumission où Dieu le mettait : plus il allait être élevé sur le chandelier, plus il me semblait qu'il devait venir à ce grand éclat et aux grâces de l'état épiscopal par l'humble docilité que nous lui voyions. Ainsi nous continuâmes à former notre jugement; et lui-même nous le demandait avec la même humilité. Les trente-quatre Articles furent dressés à Issy dans nos conférences particulières : nous les présentâmes tout dressés au nouveau Prélat, M. de Châlons et moi, dans mon appartement à Versailles. M. l'archevêque de Paris a exposé, dans sa réponse à M. l'archevêque de Cambrai, la peine que lui fit cette lecture. Nous lui dîmes sans disputer, avec une sincérité épiscopale, ce qu'il devait faire des écrits qu'il nous avait envoyés en si grand nombre : il ne dit mot; et malgré la peine qu'il avait montrée, il s'offrit à signer les articles dans le moment par obéissance. Nous trouvâmes plus à propos de les remettre entre ses mains, afin qu'il pût les considérer durant quelques jours. Quoiqu'ils entamassent le vif, ou plutôt, quoiqu'ils renversassent tous les fondements de la nouvelle oraison; comme les principes en étaient évidents, nous crûmes que M. l'abbé de Fénelon ne les contredirait pas quand il les aurait entendus. Il nous apporta des restrictions à chaque article, qui en éludaient toute la force, et dont l'ambiguïté les rendait non-seulement inutiles mais encore dangereux : nous ne crûmes pas nous y devoir arrêter. M. de Cambrai céda, et les articles furent signés à Issy, chez M. Tronson, le 10 de mars 1695.

13. Quand M. l'archevêque de Cambrai dit maintenant dans sa Réponse à notre Déclaration, qu'il *a dressé les Articles avec nous*[1], je suis fâché qu'il ait oublié les saintes dispositions où Dieu l'avait mis. On a vu, dans les lettres qu'il écrivait pendant qu'on travaillait à ces articles, qu'il ne demandait qu'une décision sans raisonner. Si nous entrâmes dans ce sentiment, je prie ceux qui liront cet écrit de ne le pas attribuer à hauteur ou à dédain : à Dieu ne plaise : en toute autre occasion nous eussions tenu à honneur de délibérer avec un homme de ses lumières et de son mérite, qui allait même nous être agrégé dans le corps de l'épiscopat. Mais à cette fois, Dieu lui montrait une autre voie : c'était celle d'obéir sans examiner : il faut conduire les hommes par les sentiers que Dieu leur ouvre, et par les dispositions que sa grâce leur met dans le cœur. Aussi la première fois que M. l'archevêque de Cambrai a parlé de nos XXXIV Articles (c'est dans l'Avertissement du livre des *Maximes des Saints*) : il ne parle que de deux prélats, de M. de Châlons et de moi, qui les avions dressés, sans songer alors à se nommer comme auteur. Il se souvenait de l'esprit où nous étions tous quand on signa. Voilà le petit mystère que nous inspira son seul avantage. J'entends dire par ses amis que c'était là comme un secret de confession entre nous, qu'il ne voulait pas découvrir, et

1. *Edit. de Brux.*, p. 8.

que nous l'avions révélé. Nous n'avons jamais pensé à rien de semblable, ni imaginé d'autre secret que celui de ménager son honneur, et de cacher sa rétractation sous un titre plus spécieux. S'il ne s'était pas trop déclaré par son livre, et qu'enfin il ne forçât pas notre long silence, ce secret serait encore impénétrable. On a vu dans une de ses lettres, qu'il s'était offert à me faire une confession générale : il sait bien que je n'ai jamais accepté cette offre. Tout ce qui pourrait regarder des secrets de cette nature sur ses dispositions intérieures est oublié, et il n'en sera jamais question. M. l'archevêque de Cambrai insinue dans quelques-uns de ses écrits, que je fus difficile sur quelques-unes de ses restrictions, et que M. de Paris, alors M. de Châlons, me redressa fortement. Nous l'avons donc bien oublié tous deux, puisqu'il ne nous en reste aucune idée ; nous étions toujours tellement d'accord, que nous n'eûmes jamais besoin de nous persuader les uns les autres ; et que tous ensemble guidés par le même esprit de la tradition, nous n'eûmes dans tous les temps qu'une même voix.

14. M. l'archevêque de Cambrai demeura si bien dans l'esprit de soumission où Dieu l'avait mis, que m'ayant prié de le sacrer, deux jours avant cette divine cérémonie, à genoux et baisant la main qui le devait sacrer, il la prenait à témoin qu'il n'aurait jamais d'autre doctrine que la mienne. J'étais dans le cœur, je l'oserais dire, plus à ses genoux que lui aux miens. Mais je reçus cette soumission comme j'avais fait toutes les autres de même nature que l'on voit encore dans ses lettres : mon âge, mon antiquité, la simplicité de mes sentiments, qui n'étaient que ceux de l'Eglise, et le personnage que je devais faire me donnaient cette confiance. M. de Châlons fut prié d'être l'un des assistants dans le sacre, et nous crûmes donner à l'Eglise un prélat toujours unanime avec ses consécrateurs.

15. Je ne crois pas que M. l'archevêque de Cambrai veuille oublier une circonstance digne de louange de sa soumission. Après la signature des articles et aux environs du temps de son sacre, il me pria de garder du moins quelques-uns de ses écrits pour être en témoignage contre lui s'il s'écartait de nos sentiments. J'étais bien éloigné de cet esprit de défiance. Non, Monsieur, je ne veux jamais d'autre précaution avec vous que votre foi : je rendis tous les papiers comme on me les avait donnés, sans en réserver un seul, ni autre chose que mes extraits pour me souvenir des erreurs que j'aurais à réfuter sans nommer l'auteur. Pour les lettres qui étaient à moi, j'en ai, comme on a vu, gardé quelques-unes, plus pour ma consolation que dans la croyance que je pusse jamais en avoir besoin, si ce n'est peut-être pour rappeler en secret à M. l'archevêque de Cambrai ses saintes soumissions, en cas qu'il fût tenté de les oublier : si elles voient maintenant le jour, c'est au moins à l'extrémité, lorsqu'on me force à parler, et toujours plus tôt que je ne voudrais. La protestation qu'il me fit un peu avant son sacre serait aussi demeurée dans le silence avec tout le reste, s'il n'était venu jusqu'aux oreilles du Roi que l'on en tirait avantage, et que, pour me faire confirmer la doctrine du livre des *Maximes des Saints*, on disait que j'en avais consacré l'auteur.

16. Un peu devant la publication de ce livre il m'arriva une chose qui me causa une peine extrême. Dans mon Instruction pastorale du 16 d'avril 1695, j'en avais promis une plus ample pour expliquer nos articles ; et je priais M. l'archevêque de Cambrai de joindre son approbation à celle de M. l'évêque de Châlons devenu archevêque de Paris, et à celle de M. de Chartres, pour le livre que je destinais à cette explication. Puisque nous avons eu à nommer ici M. l'évêque de Chartres, il faut dire que c'était lui qui le premier des évêques de ce voisinage avait découvert dans son diocèse, les mauvais effets des livres et de la conduite de madame Guyon. La suite de cette affaire nous avait fait concourir ensemble à beaucoup de choses. Pour M. l'archevêque de Paris, j'étais d'autant plus obligé à m'appuyer de son autorité, que pour le bien de notre province il en était devenu le chef. Je crus aussi qu'il était de l'édification publique, que notre unanimité avec M. de Cambrai fût connue de plus en plus de tout le monde. Je mis mon livre en manuscrit entre les mains de cet archevêque : j'attendais ses difficultés pour me corriger sur ses avis : je me sentais pour lui, ce me semble, la même docilité qu'il m'avait témoignée avant son sacre : mais trois semaines après, l'approbation me fut refusée par une raison que j'étais bien éloigné de prévoir. Un ami commun me rendit dans la galerie de Versailles une lettre de créance de M. l'archevêque de Cambrai qui était dans son diocèse. Sur cette créance on m'expliqua que ce prélat ne pouvait entrer dans l'approbation de mon livre, parce que j'y condamnais madame Guyon qu'il ne pouvait condamner.

17. En vain je représentais à cet ami le terrible inconvénient où M. de Cambrai allait tomber. Quoi? il va paraître, disais-je, que c'est pour soutenir madame Guyon qu'il se désunit d'avec ses confrères? Tout le monde va donc voir qu'il en est le protecteur? Ce soupçon, qui le déshonorait dans tout le public, va devenir une certitude? Que deviennent ces beaux discours que nous avait faits tant de fois M. de Cambrai, que lui et ses amis répandaient partout ; que bien éloigné de s'intéresser dans les livres de cette femme, il était prêt à les condamner s'il était utile? A présent qu'elle les avait condamnés elle-même ; qu'elle en avait souscrit la condamnation entre mes mains, et celle de la mauvaise doctrine qui y était contenue, les voulait-il défendre plus qu'elle-même? Quel serait l'étonnement de tout le monde, de voir paraître à la tête de mon livre, l'approbation de M. l'archevêque de Paris et de M. de Chartres sans la sienne? N'était-ce pas mettre en évidence le signe de sa division d'avec ses confrères, ses consécrateurs, ses plus intimes amis? quel scandale? quelle flétrissure à son nom? de quels livres voulait-il être le martyr? pourquoi ôter au public la consolation de voir dans l'approbation de ce prélat, le témoignage solennel de notre unanimité? Toutes ces raisons furent sans effet : mon manuscrit me fut rendu après être demeuré, comme on a vu, trois semaines entières au pouvoir de M. l'archevêque de Cambrai : l'ami qui s'était chargé de

me le rendre, prit sur lui tout le temps qu'on l'avait gardé : M. de Cambrai, disait-il, ne l'avait tenu que peu de jours, et le rendait sans en avoir lu que très-peu de chose. J'écrivis un mot à ce prélat, pour lui témoigner mes justes craintes. Je reçus une réponse qui ne disait rien, et dès lors il préparait ce qu'on va voir.

18. On voudra peut-être savoir auparavant ce qu'était devenue alors madame Guyon. Elle avait demandé d'être reçue dans mon diocèse pour y être instruite : elle fut six mois dans le saint couvent des filles de Sainte-Marie, à condition de ne communiquer avec qui que ce soit ni au dedans ni au dehors, ni par lettres ni autrement, qu'avec le confesseur que je lui nommai à sa prière, et avec deux religieuses que j'avais choisies, dont l'une était la vénérable mère le Picard, très-sage supérieure de ce monastère. Comme toutes ses lettres et tous ses discours ne respiraient que la soumission et une soumission aveugle, on ne pouvait lui refuser l'usage des saints sacrements. Je l'instruisis avec soin : elle souscrivit aux articles où elle sentit la destruction entière de toute sa doctrine : je rejetai ses explications, et sa soumission fut pure et simple. Un peu après elle souscrivit aux justes censures que M. de Châlons et moi publiâmes de ses livres et de la mauvaise doctrine qui y était contenue, *la condamnant de cœur et de bouche, comme si chaque proposition était énoncée.* On en spécifia quelques-unes des principales, auxquelles tout aboutissait : elle y renonça expressément. Les livres qu'elle condamna furent le *Moyen court*, et le *Cantique des cantiques*, qui étaient les seuls imprimés qu'elle avouât : je ne voulus point entrer dans les manuscrits que le peuple ne connaissait pas : elle offrait à chaque parole de les brûler tous; mais je jugeai ce soin inutile, à cause des copies qui en resteraient. Ainsi je me contentai de lui défendre de les communiquer, d'en écrire d'autres, d'enseigner, dogmatiser, diriger; la condamnant au silence et à la retraite comme elle le demandait. Je reçus la déclaration qu'elle me fit contre les abominations dont elle était accusée, la présumant innocente, tant qu'elle ne serait point convaincue par un examen légitime, dans lequel je n'entrai jamais. Elle me demanda la permission d'aller aux eaux de Bourbon; après ses soumissions, elle était libre : elle souhaita qu'au retour des eaux on la reçût dans le même monastère, où elle retint son appartement. Je le permis dans le dessein de l'instruire et de la convertir à fond, sans lui laisser s'il se pouvait, la moindre teinture des visions et illusions passées. Je lui donnai cette attestation que ses amis vantent tant, mais qu'elle n'a jamais osé montrer, parce que j'y spécifiais expressément, « qu'au moyen des déclarations et » soumissions de madame Guyon, que nous avions » par devers nous souscrites de sa main, et des » défenses par elle acceptées avec soumission, » d'écrire, d'enseigner et dogmatiser dans l'E» glise, ou de répandre ses livres imprimés ou ma» nuscrits, ou de conduire les âmes dans les voies » de l'oraison ou autrement; je demeurais satis» fait de sa conduite et lui avais continué la parti» cipation des saints sacrements, dans laquelle je » l'avais trouvée. » Cette attestation était du premier de juillet 1695. Je partis le lendemain pour Paris, où l'on devait aviser à la conduite qu'on tiendrait dorénavant avec elle. Je ne raconterai pas comme elle prévint le jour que j'avais arrêté pour son départ; ni comme depuis elle se cacha; comment elle fut reprise, et convaincue de beaucoup de contraventions aux choses qu'elle avait signées. Ce que je ne puis dissimuler, c'est qu'elle fait toujours la prophétesse : j'ai, dans des mémoires notés de sa main, que Dieu lui laisse la disposition de la vie de ceux qui s'opposent à ses visions : elle a fait des prélats et des archevêques bien différents de ceux que le Saint-Esprit avait choisis : elle a fait aussi des prédictions dont le récit ferait horreur. On a vu ce qu'elle avait prédit sur la protection de son oraison par le Roi même : depuis elle a débité qu'après ce qu'elle appelle persécution, son oraison revivrait sous un enfant : la prophétie a été marquée à cet auguste enfant, sans faire aucune impression dans son esprit. A Dieu ne plaise que j'accuse M. de Cambrai, ni les sages têtes qui environnent cet aimable prince, du discours qu'on lui en a fait : mais il y a dans tous les partis, des esprits outrés qui parlent sans ménagement : ceux-là répandent encore que les temps changeront, et intimident les simples. On voit donc assez les raisons qui me font écrire ces circonstances : on voit sous les yeux de qui je les écris, et pourquoi enfin je fais connaître une femme qui est cause encore aujourd'hui des divisions de l'Eglise.

19. M. l'archevêque de Cambrai en parlait très-diversement durant le temps de nos examens. Il nous a souvent épouvantés, en nous disant à deux et à trois ensemble, qu'il avait plus appris d'elle que de tous les docteurs : d'autres fois il nous consolait, en disant que loin d'approuver ses livres il était prêt à les condamner, pour peu qu'on le jugeât nécessaire. Je ne doutai non plus de son retour sur ce point que sur les autres; et ne cherchant autre chose que de ramener à fond un homme d'esprit, d'une manière d'autant plus sincère, qu'elle serait plus douce et moins forcée, je souhaitais qu'il revînt de lui-même comme d'un court éblouissement; et nous crûmes tous qu'il fallait attendre à lui proposer l'expresse condamnation des livres de cette femme dans un temps qui ne lui ferait aucune peine. Voilà ces impitoyables, ces envieux de la gloire de M. l'archevêque de Cambrai, ces gens qui l'ont voulu perdre, qui ont poussé si avant leur rigueur, *que le récit n'en trouverait point de croyance parmi les hommes.* Qu'on nous marque du moins un temps où cette manie nous ait pu prendre. On pourrait bien nous reprocher trop de ménagement, trop de douceur, trop de condescendance. Qu'il soit ainsi, je le veux : et pour ne parler que de moi seul; que j'aie poussé trop avant la confiance, l'amour de la paix, et cette bénigne charité qui ne veut pas soupçonner le mal : jusqu'ici tout au moins il demeurera pour certain que M. l'archevêque de Cambrai s'est désuni le premier d'avec ses confrères pour soutenir contre eux madame Guyon.

IVe SECTION.

Quelles furent les excuses de M. de Cambrai.

1. Ce prélat prévit bien les inconvénients que j'avais marqués à celui qui était chargé de sa créance ; et voici ce qu'il envoya écrit de sa main à la personne du monde auprès de laquelle il voulait le plus se justifier. Je rapporterai l'écrit entier sans en retrancher une parole : que le lecteur s'y rende attentif, il y va voir la cause véritable de tous les troubles de l'Eglise : l'écrit commence en cette sorte.

2. « Quand M. de Meaux m'a proposé d'ap» prouver son livre, je lui ai témoigné avec atten» drissement, que je serais ravi de donner cette » marque publique de ma conformité de sentiment » avec un prélat que j'ai regardé depuis ma jeu» nesse comme mon maître dans la science de la » religion. Je lui ai même offert d'aller à Germiny » pour dresser avec lui mon approbation. J'ai dit » en même temps à Messeigneurs de Paris et de » Chartres, et à M. Tronson, que je ne voyais » aucune ombre de difficulté entre M. de Meaux » et moi sur le fond de la doctrine : mais que s'il » voulait attaquer personnellement dans son livre » madame Guyon, je ne pourrais pas l'approuver. » Voilà ce que j'ai declaré il y a six mois. » (Je n'en avais jamais rien su, non plus que de ce qui suit).

3. « M. de Meaux vient de me donner un livre » à examiner : à l'ouverture des cahiers j'ai » trouvé qu'ils sont pleins d'une réfutation person» nelle : aussitôt j'ai averti Messeigneurs de Paris » et de Chartres, avec M. Tronson, de l'embarras » où me mettait M. de Meaux. »

4. Expliquons-nous : s'il prend pour réfutation personnelle la condamnation de la personne, je ne songeais pas seulement à condamner la personne de madame Guyon, qui s'était soumise : s'il appelle réfutation personnelle celle de son livre, ce n'était donc pas sa personne, mais son livre qu'il voulait défendre. Il continue.

5. « On n'a pas manqué de me dire que je pou» vais condamner les livres de madame Guyon » sans diffamer sa personne et sans me faire tort : » mais je conjure ceux qui parlent ainsi, de peser » devant Dieu les raisons que je vais leur repré» senter. Les erreurs qu'on impute à madame » Guyon ne sont point excusables par l'ignorance » de son sexe : il n'y a point de villageoise gros» sière qui n'eût d'abord horreur de ce qu'on veut » qu'elle ait enseigné. Il ne s'agit pas de quelque » conséquence subtile et éloignée, qu'on pourrait, » contre son intention, tirer de ses principes spé» culatifs et de quelques-unes de ses expressions ; » il s'agit de tout un dessein diabolique, qui est, » dit-on, l'âme de tous ses livres. C'est un système » monstrueux qui est lié dans toutes ses parties, » et qui se soutient avec beaucoup d'art d'un bout » jusqu'à l'autre. Ce ne sont point des conséquences » obscures qui puissent avoir été imprévues à » l'auteur ; au contraire elles sont le formel et uni» que but de tout son système. Il est évident, » dit-on, et il y aurait de la mauvaise foi à le nier, » que madame Guyon n'a écrit que pour détruire » comme une imperfection toute la foi explicite » des attributs, des personnes divines, des mys» tères de Jésus-Christ et de son humanité : elle » veut dispenser les chrétiens de tout culte sensi» sible, de toute invocation distincte de notre uni» que médiateur : elle prétend détruire dans les » fidèles, toute vie intérieure et toute oraison réelle, » en supprimant tous les actes distincts que Jésus» Christ et les apôtres ont commandés, en rédui» sant pour toujours les âmes à une quiétude oisive » qui exclut toute pensée de l'entendement, et » tout mouvement de la volonté. Elle soutient que » quand on a fait une fois un acte de foi et d'a» mour, cet acte subsiste perpétuellement pendant » toute la vie, sans avoir jamais besoin d'être re» nouvelé ; qu'on est toujours en Dieu sans penser » à lui, et qu'il faut bien se garder de réitérer cet » acte. Elle ne laisse aux chrétiens qu'une indiffé» rence impie et brutale entre le vice et la vertu, » entre la haine éternelle de Dieu et son amour » éternel, pour lequel il est de foi que chacun de » nous a été créé. Elle défend comme une infidé» lité toute résistance réelle aux tentations les » plus abominables : elle veut qu'on suppose que » dans un certain état de perfection où elle élève » bientôt les âmes, on n'a plus de concupiscence ; » qu'on est impeccable, infaillible, et jouissant de » la même paix que les bienheureux ; qu'enfin tout » ce qu'on fait sans réflexion avec facilité, et par » la pente de son cœur, est fait passivement et par » une pure inspiration. Cette inspiration qu'elle » attribue à elle et aux siens, n'est pas l'inspira» tion commune des justes, elle est prophétique ; » elle renferme une autorité apostolique, au-dessus » de toutes lois écrites : elle établit une tradition » secrète sur cette voie qui renverse la tradition » universelle de l'Eglise. Je soutiens qu'il n'y a » point d'ignorance assez grossière pour pouvoir » excuser une personne qui avance tant de maximes » monstrueuses ; cependant on assure que madame » Guyon n'a rien écrit que pour accréditer cette » damnable spiritualité, et pour la faire pratiquer. » C'est là l'unique but de ses ouvrages ; ôtez-en » cela, vous en ôtez tout : elle n'a pu penser au» tre chose. L'abomination évidente de ses écrits » rend donc évidemment sa personne abominable ; » je ne puis donc séparer sa personne d'avec ses » écrits. »

6. De la manière dont M. de Cambrai charge ici les choses, il semble qu'il ait voulu se faire peur à lui-même, et une illusion manifeste au lecteur. Sans examiner si j'impute toutes ces erreurs à madame Guyon, ou seulement une partie, et le reste à d'autres auteurs, il n'y a que ce seul mot à considérer : si on suppose que cette dame persiste dans ses erreurs quelles qu'elles soient, il est vrai que sa personne est abominable : si au contraire elle s'humilie, si elle souscrit aux censures qui réprouvent cette doctrine et ses livres où elle avoue qu'elle est contenue, si elle condamne ces livres, il n'y a donc que ses livres qui demeurent condamnables ; et par son humilité, si elle est sincère, et qu'elle y persiste, sa personne est devenue innocente, et peut même devenir sainte par son repentir. On avait donc raison de dire à M. de Cambrai, qu'il pouvait approuver mon livre sans

blâmer madame Guyon, que je supposais repentante, et contre laquelle je ne disais mot; et à moins de supposer que sa repentance fût feinte, ou qu'elle était retournée à son vomissement, M. de Cambrai était injuste de représenter sa personne comme abominable par mon livre, et d'y refuser son approbation sur ce vain prétexte.

7. C'est en cet endroit qu'il raconte ce qu'on a transcrit plus haut de mot à mot[1], qu'il ne comprend pas M. de Meaux, qui d'un côté communie madame Guyon, et d'autre part la condamne si durement : « Pour moi, poursuit-il, si je croyais » ce que croit M. de Meaux des livres de madame » Guyon, et par une conséquence nécessaire, de sa » personne même, j'aurais cru, malgré mon amitié » pour elle, être obligé en conscience de lui faire » avouer et rétracter formellement à la face de » toute l'Eglise les erreurs qu'elle aurait évidem- » ment enseignées dans tous ses écrits.

8. » Je crois même que la puissance séculière » devrait aller plus loin. Qu'y a-t-il de plus digne » du feu qu'un monstre, qui, sous apparence de » spiritualité, ne tend qu'à établir le fanatisme et » l'impureté? qui renverse la loi divine, qui traite » d'imperfections toutes les vertus; qui tourne en » épreuves et en imperfections tous les vices; qui » ne laisse ni subordination ni règle dans la société » des hommes; qui par le principe du secret auto- » rise toute sorte d'hypocrisie et de mensonges; » enfin qui ne laisse aucun remède assuré contre » tant de maux? Toute religion à part, la seule » police suffit pour punir du dernier supplice, une » personne si empestée. Il est donc vrai que si » cette femme a voulu manifestement établir ce » système damnable, il fallait la brûler au lieu de » la congédier, comme il est certain que M. de » Meaux l'a fait après lui avoir donné la fréquente » communion, et une attestation authentique, sans » qu'elle ait rétracté ses erreurs. » Si donc elle les a rétractées; si elle s'est repentie; si elle déteste les impuretés et beaucoup d'autres excès que vous dites qu'on lui attribue; si vous supposez faussement qu'on les lui impute, pendant qu'on ne songe pas seulement à l'en accuser; si on la répute innocente de tout ce dont on ne l'avait pas convaincue par preuves; si l'on ne songe même pas à cet examen, qui n'était pas mûr alors, et dont il ne s'agissait seulement pas, mais seulement des erreurs dont elle était à la vérité légitimement convaincue, mais aussi qu'elle rejetait par acte authentique avec les livres qui les contenaient, la mettrez-vous entre les mains de la justice? la brûlerez-vous? Songez-vous bien à la sainte douceur de notre ministère? Ne sommes-nous pas les serviteurs de Celui qui dit : *Je ne veux point la mort du pécheur*, lorsque saint Jean et saint Jacques voulaient faire descendre le feu du ciel? n'est-ce pas à nous que Jésus-Christ dit en la personne de ces deux apôtres : *Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes?* Ne suffit-il pas d'être impitoyable envers les erreurs, et de condamner sans miséricorde les livres qui les contiennent? faut-il pousser au désespoir une femme qui signe la condamnation et des erreurs et des livres? ne doit-on pas présumer de sa bonne foi, tant que l'on ne voit pas d'actes contraires; et sa bonne foi présumée ne mérite-t-elle aucune indulgence pour sa personne? En vérité, vous seriez outré si vous poussiez votre zèle jusqu'à cet excès, et c'est l'être que de soutenir qu'on ne puisse condamner un livre sans en juger l'auteur digne du feu même, lorsque cet auteur condamne lui-même son livre.

9. « Pour moi, continue M. de Cambrai, je ne » pourrais approuver le livre où M. de Meaux im- » pute à cette femme un système si horrible dans » toutes ses parties, sans me diffamer moi-même et » sans lui faire une injustice irréparable. En voici » la raison : je l'ai vue souvent : tout le monde le » sait : je l'ai estimée, je l'ai laissé estimer par » des personnes illustres dont la réputation est » chère à l'Eglise, et qui avaient confiance en moi. » Je n'ai pu ni dû ignorer ses écrits; quoique je » ne les aie pas examinés tous à fond dans le temps, » du moins j'en ai su assez pour devoir me défier » d'elle : et pour l'examiner en toute rigueur. Je » l'ai fait avec plus d'exactitude que ses examina- » teurs ne le pouvaient faire, car elle était bien » plus libre, bien plus dans son naturel, bien plus » ouverte avec moi dans les temps où elle n'avait » rien à craindre. Je lui ai fait expliquer souvent » ce qu'elle pensait sur les matières qu'on agite. » Je l'ai obligée à m'expliquer la valeur de cha- » cun des termes de ce langage mystique dont elle » se servait dans ses écrits. J'ai vu clairement en » toute occasion qu'elle les entendait dans un sens » très-innocent et très-catholique. J'ai même voulu » suivre en détail et sa pratique et les conseils » qu'elle donnait aux gens les plus ignorants et » les moins précautionnés. Jamais je n'ai trouvé » aucune trace de ces maximes infernales qu'on » lui impute. Pouvais-je en conscience les lui im- » puter par mon approbation, et lui donner le der- » nier coup pour sa diffamation, après avoir vu de » près si clairement son innocence? »

10. Voilà sans doute répondre bien hautement de madame Guyon : voilà de belles paroles, mais bien vaines; car il n'y a qu'un mot à dire : c'est qu'il fallait sans hésiter approuver dans mon livre la condamnation de ceux de madame Guyon, si j'en prenais bien le sens; et si je lui imposais, M. de Cambrai ne pouvait pas éviter d'entrer avec moi dans cet examen, à moins que d'être déterminé, comme maintenant il ne le paraît que trop, à défendre et cette femme et ses livres, à quelque prix que ce fût, contre ses confrères.

11. Disons donc la vérité de bonne foi : il sentait bien en sa conscience que je ne lui imputais rien que de véritable, et en effet il continue en cette sorte : « Que les autres, qui ne connaissent » que ses écrits, les prennent dans un sens rigou- » reux, je les laisse faire; je ne défends ni n'excuse » ni sa personne ni ses écrits : n'est-ce pas beau- » coup faire sachant ce que je sais? Pour moi, je » dois selon la justice, juger du sens de ses écrits » par des sentiments que je sais à fond, et non pas » de ses sentiments par le sens rigoureux qu'on » donne à ses expressions, et auquel elle n'a jamais » pensé. Si je faisais autrement, j'achèverais de » convaincre le public qu'elle mérite le feu : voilà » ma règle pour la justice et pour la vérité : ve- » nons à la bienséance. »

1. Ci-dessus, 1re sect., 3.

12. Toute cette règle de justice est fondée sur cette fausse maxime, qu'elle méritait le feu, encore qu'elle eût détesté, même par écrit, les erreurs dont elle était convaincue, et celles qui suivaient du sens naturel de ses paroles. Du reste, c'était un fait bien constant que ses livres et sa doctrine avaient scandalisé toute l'Eglise : Rome même s'était expliquée ; et tant de prélats en France et ailleurs en avaient suivi l'exemple, qu'on ne pouvait dissimuler le mauvais effet de ces livres, et le scandale qu'ils excitaient par toute la terre. Cependant M. de Cambrai, qui les avait donnés pour règle à ceux qui prenaient confiance en lui, aujourd'hui encore ne veut pas en revenir. De peur de les condamner, il rompt toute mesure avec ses confrères ; et il ne veut pas qu'on voie son aveugle attachement à ces livres pernicieux! La suite le fera paraître beaucoup davantage. Maintenant il suffit de voir deux choses qui résultent de son discours : l'une « qu'il a laissé estimer madame » Guyon par des personnes illustres, dont la réputation est chère à l'Eglise, et qui avaient confiance en lui. » Il ajoute : « Je n'ai pu ni dû » ignorer ses écrits : » c'est donc avec ses écrits qu'il l'a *laissé estimer* à ces personnes vraiment illustres *qui avaient confiance en lui;* en un mot qu'il conduisait. Elles estimèrent madame Guyon et ses écrits avec l'approbation de M. l'archevêque de Cambrai, alors M. l'abbé de Fénelon : l'oraison qu'il leur conseillait était celle que madame Guyon enseignait dans ces livres qu'il leur avait *laissé estimer* avec la personne. Il est juste de conserver comme il dit la réputation chère à l'Eglise de ces illustres personnes, à laquelle aussi on n'a jamais songé seulement à donner la moindre atteinte : mais qui peut nier que M. de Cambrai ne fût obligé de désabuser ces personnes de l'estime qu'il leur avait donnée, *laissé prendre* si l'on veut, de madame Guyon et de ses livres? Il ne s'agit donc en aucune sorte de leur réputation que l'autorité de M. de Cambrai mettait à couvert : mais il s'agit de savoir si M. de Cambrai lui-même n'a pas trop voulu conserver sa propre réputation dans leurs esprits, et dans l'esprit de tant d'autres qui savaient combien il recommandait madame Guyon à ceux qui se confiaient à sa conduite : s'il n'a pas trop voulu sauver l'approbation qu'il avait donnée à des livres pernicieux, et réprouvés partout où ils paraissaient.

13. C'est de quoi M. de Cambrai ne peut s'excuser après son aveu, qu'on vient d'entendre, puisqu'il paraît maintenant par là, en second lieu, qu'il veut encore aujourd'hui soutenir ces livres, et qu'il n'y trouve de douteux que *ce langage mystique dont se sert madame Guyon dans ses écrits.* C'est un langage mystique d'avoir dit dans son *Moyen court* que l'acte d'abandon fait une fois, ne se doit jamais réitérer[1] : c'est un langage mystique d'avoir renvoyé aux états inférieurs de la contemplation, celle des attributs particuliers et des personnes divines, sans en excepter Jésus-Christ[2] : c'est un langage mystique de supprimer tout désir jusqu'à celui du salut et des joies du paradis, pour toute volonté d'acquiescer à la volonté de Dieu connue ou inconnue, quelle qu'elle soit pour notre salut et celui des autres, ou pour notre damnation[1]. Tout le reste, qui est tiré du *Moyen court* et de l'*Interprétation du Cantique*, dans le livre des *Etats d'oraison*, quoiqu'il ne soit pas moins mauvais, est un langage mystique selon M. de Cambrai. Il est vrai; mais ce langage mystique est celui des faux mystiques de nos jours, d'un Falconi, d'un Molinos, d'un Malaval, auteurs condamnés : mais non celui d'aucun mystique approuvé. Voilà comme M. de Cambrai excuse les livres de madame Guyon. Prendre à la lettre, et selon la suite de tout le discours, ce qu'on en vient de rapporter, et tout ce qui est de même esprit, c'est suivre le sens que ce prélat veut appeler rigoureux, quoiqu'il soit le sens naturel, et qu'il entreprend d'excuser pour laisser en autorité ces mauvais livres ; encore qu'il sente si bien en sa conscience qu'il ne les peut justifier, que pour les sauver il a recours à cette méthode inouïe de juger du sens d'un livre par la connaissance particulière qu'on a des sentiments de l'auteur, et non pas des sentiments d'un auteur par les paroles de son livre. C'est à quoi aboutissent toutes les belles excuses de M. de Cambrai. Mais enfin ce sens rigoureux comme il l'appelle est celui qui avait frappé et scandalisé toute la chrétienté : et répondre si hautement que madame Guyon n'y avait jamais pensé, c'est encore un coup vouloir juger de ses paroles par ses pensées, et non pas de ses pensées par ses paroles; c'est ouvrir la porte aux équivoques les plus grossières et fournir des excuses aux plus mauvais livres.

14. Il est vrai que c'est là encore aujourd'hui la méthode de M. de Cambrai, qui veut qu'on devine ce qu'il a pensé dans son livre des *Maximes*, sans avoir daigné en dire un seul mot; et il ne faut pas s'étonner qu'après avoir justifié madame Guyon par une méthode aussi fausse que celle qu'on vient d'entendre, il la fasse encore servir à se justifier lui-même. Mais venons à ce qu'il ajoute sur la bienséance.

15. « Je l'ai connue : je n'ai pu ignorer ses » écrits. J'ai dû m'assurer de ses sentiments, moi » prêtre, moi précepteur des princes, moi appli- » qué depuis ma jeunesse à une étude continuelle » de la doctrine, j'ai dû voir ce qui est évident. » Il faut donc que j'aie du moins toléré l'évidence » de ce système impie? ce qui fait l'erreur, et qui » me couvre d'une éternelle confusion. Tout notre » commerce n'a même roulé que sur cette abomi- » nable spiritualité dont on prétend qu'elle a rem- » pli ses livres, et qui est l'âme de tous ses dis- » cours. En reconnaissant toutes ces choses par » mon approbation, je me rends infiniment plus » inexcusable que madame Guyon. Ce qui paraîtra » du premier coup d'œil au lecteur, c'est qu'on m'a » réduit à souscrire à la diffamation de mon amie, » dont je n'ai pu ignorer le système monstrueux » qui est évident dans ses ouvrages, de mon pro- » pre aveu. Voilà ma sentence prononcée et signée » par moi-même à la tête du livre de M. de Meaux, » où ce système est étalé dans toutes ses horreurs. » Je soutiens que ce coup de plume donné contre ma » conscience par une lâche politique me rendrait à » jamais infâme et indigne de mon ministère.

1. Voyez *Inst. sur les états d'or., liv.* I, *n.* 25. — 2. *Liv.* II, *n.* 2.

1. *Liv.* III, *n.* 4, 5, *etc.*

16. « Voilà néanmoins ce que les personnes les » plus sages et les plus affectionnées pour moi ont » souhaité et préparé de loin. C'est donc pour as- » surer ma réputation qu'on veut que je signe que » mon amie mérite d'être brûlée avec ses écrits, » pour une spiritualité exécrable qui fait l'unique » lien de notre amitié. Mais encore comment est- » ce que je m'expliquerai là-dessus? Sera-ce libre- » ment selon mes pensées, et dans un livre où je » pourrai parler avec plus d'étendue? Non : j'aurai » l'air d'un homme muet et confondu : on tiendra » ma plume : on me fera expliquer dans l'ouvrage » d'autrui : par une simple approbation j'avouerai » que mon amie est évidemment un monstre sur » la terre, et que le venin de ses écrits ne peut » être sorti que de son cœur. Voilà ce que mes » meilleurs amis ont pensé pour mon honneur. Si » les plus cruels ennemis voulaient me dresser un » piége pour me perdre, n'est-ce pas là précisé- » ment ce qu'ils me devraient demander? »

17. Comment ne songe-t-il pas qu'au milieu de ses excuses, chacun lui répond secrètement : Non, votre amie ne méritait point *d'être brûlée avec ses livres*, puisqu'elle les condamnait. Votre amie n'était pas même *un monstre sur la terre;* mais une femme ignorante, qui, éblouie d'une spécieuse spiritualité, trompée par ses directeurs, applaudie par un homme de votre importance, a condamné son erreur, quand on a pris soin de l'instruire. Cet aveu ne pouvait qu'édifier l'Eglise et désabuser de ses livres ceux qu'ils avaient séduits : M. l'archevêque de Cambrai n'eût fait qu'approuver une conduite si juste; mais une crainte mal entendue de diffamer son amie, et *de se diffamer,* lui tenait trop au cœur. Ce qu'il appelle diffamer son amie, c'est d'entendre ses livres naturellement comme faisaient ses confrères; comme faisait tout le monde qui les condamnait. Il ne voulait pas faire sentir à ses amis qu'il leur avait mis en main un si mauvais livre. C'est là ce qu'il appelait *se diffamer :* et on s'étonnera à présent de lui voir faire tant de pas en arrière sans le vouloir avouer? Il craint trop, non pas *de se diffamer*, mais d'avouer une faute. Ce n'est pas là se diffamer : c'est s'honorer, au contraire, et réparer sa réputation blessée. Etait-ce un si grand malheur d'avoir été trompé par une *amie?* M. l'archevêque de Cambrai sait bien encore aujourd'hui faire dire à Rome qu'à peine il connaît madame Guyon. Quelle conduite! à Rome il rougit de cette amie : en France où il n'ose dire qu'elle lui est inconnue, plutôt que de laisser flétrir ses livres, il en répond, et se rend garant de leur doctrine, quoique déjà condamnée par leur auteur.

18. Que dire donc? que madame Guyon a souscrit par force sa condamnation? Est-ce une force de la souscrire dans un monastère, où elle s'était renfermée volontairement pour y être instruite? est-ce une force de céder à l'autorité des évêques qu'on a choisis pour ses docteurs? Mais pouvait-on condamner plus expressément ces mauvais livres, que de souscrire à leur juste et sévère censure? C'était, dit-on, faire avouer à M. de Cambrai une tromperie trop forte. Quel remède? Il est constant, par la commune déclaration de toute la chrétienté, et par la reconnaissance de madame Guyon, que sa spiritualité est condamnable. Il est certain, par l'aveu présent de M. de Cambrai, que *tout son commerce* avec madame Guyon *roulait sur cette spiritualité* qu'elle avait elle-même condamnée, et qu'elle faisait *l'unique lien de cette amitié* tant vantée : quelle réponse à un aveu si formel? que dire à ceux qui objecteront : ou ce commerce uni par un tel lien était connu, ou il ne l'était pas : s'il ne l'était pas, M. de Cambrai n'avait rien à craindre en approuvant le livre de M. de Meaux : s'il l'était, ce prélat n'en était que plus obligé à se déclarer; et il n'y avait à craindre que de se taire, ou de biaiser sur ce sujet.

19. M. l'archevêque de Cambrai semble avoir prévu cette objection, et c'est pourquoi il continue en cette sorte; car je n'omets aucune de ses paroles. « On ne manquera pas de dire que je dois » aimer l'Eglise plus que mon amie et plus que » moi-même : comme s'il s'agissait de l'Eglise » dans une affaire où la doctrine est en sûreté, et » où il ne s'agit plus que d'une femme que je veux » bien laisser diffamer sans ressource, pourvu que » je n'y prenne aucune part contre ma conscience. » Oui, je brûlerais mon amie de ma propre main, » et je me brûlerais moi-même avec joie, plutôt » que de laisser l'Eglise en péril. C'est une pauvre » femme captive, accablée de douleurs et d'oppro- » bres : personne ne la défend ni ne l'excuse, et » on a toujours peur. » Hé, bon Dieu! n'est-ce donc rien dans l'Eglise de flétrir un livre séduisant répandu par tout le royaume et au delà, surtout quand on a été pour peu que ce soit soupçonné de l'approuver? N'est-ce rien, encore un coup, de remarquer, de mettre au jour, de réfuter les erreurs d'un tel livre? C'est à quoi M. de Cambrai ne veut pas entendre. Pourquoi se séparer d'avec ses confrères, et ne montrer pas à toute l'Eglise le consentement de l'épiscopat contre un livre en effet si pernicieux? *On a toujours peur,* dit M. de Cambrai : on le voit bien : il voudrait qu'on fût à repos contre cette *pauvre captive* dont il déplore le sort, et qu'on laissât par pitié, fortifier un parti qui ne s'étend déjà que trop. Que sert de dire : *Oui, je brûlerais mon amie de mes propres mains, et je me brûlerais moi-même.* Ceux qui brûlent tout de cette sorte, le font pour ne rien brûler : ce sont de ces zèles outrés où l'on va au delà du but pour passer par-dessus le point essentiel. Ne brûlez point de votre propre main madame Guyon, vous seriez irrégulier : ne brûlez point une femme qui témoigne se reconnaître, à moins, encore une fois, que vous soyez assuré que sa reconnaissance n'est pas sincère : ne vous brûlez pas vous-même : sauvez les personnes, condamnez l'erreur, proscrivez avec vos confrères les mauvais livres qui la répandent par toute la terre, et finissez une affaire qui trouble l'Eglise.

20. « Après tout, poursuit M. de Cambrai, le- » quel est le plus à propos ou que je réveille dans » le monde le souvenir de ma liaison passée avec » elle, ou que je me reconnaisse ou le plus insensé » de tous les hommes pour n'avoir pas vu des in- » famies évidentes, ou exécrable pour les avoir to- » lérées, ou bien que je garde jusqu'au bout un » profond silence sur les écrits et sur la personne » de madame Guyon, comme un homme qui l'ex-

» cuse intérieurement sur ce qu'elle n'a pas peut-» être assez connu la valeur de chaque expression, » ni la rigueur avec laquelle on examinerait le » langage des mystiques dans la suite du temps, » sur l'expérience de l'abus que quelques hypo-» crites en ont fait : en vérité, lequel est le plus » sage de ces deux partis? »

21. Je n'ai qu'à remarquer en un mot *ce profond silence jusqu'au bout*, que M. de Cambrai promet ici : on verra bientôt les maux qu'un silence si déterminé cause à l'Eglise. Après cette remarque nécessaire au fait, continuons la lecture de l'écrit du prélat.

22. « On ne cesse de dire tous les jours que les » mystiques mêmes les plus approuvés ont beau-» coup exagéré; on soutient même que saint Clé-» ment et plusieurs des principaux Pères ont parlé » en des termes qui demandent beaucoup de cor-» rectifs. Pourquoi veut-on qu'une femme soit la » seule qui n'ait pas pu exagérer? pourquoi faut-il » que tout ce qu'elle a dit tende à former un sys-» tème qui fait frémir? Si elle a pu exagérer inno-» cemment, si j'ai connu à fond l'innocence de ses » exagérations, si je sais ce qu'elle a voulu dire » mieux que ses livres ne l'ont expliqué, si j'en » suis convaincu par des preuves aussi décisives » que les termes que l'on reprend dans ses livres » sont équivoques, puis-je la diffamer contre ma » conscience et me diffamer avec elle? » Ce prélat se déclare donc de plus en plus : les termes de madame Guyon ne sont qu'équivoques : les évêques et le pape même n'ont condamné ses livres, que parce qu'ils ne les ont pas bien entendus : nous voilà ramenés en sa faveur aux malheureuses chicanes de la question de fait et de droit : M. de Cambrai en est l'auteur, et il n'a plus que cette ressource pour défendre madame Guyon contre ses confrères et contre Rome même.

23. Voici en cet état comme il triomphe, en disant sans interruption : « Qu'on observe de près » toute ma conduite. A-t-il été question du fond » de la doctrine? J'ai d'abord dit à M. de Meaux » que je signerais de mon sang les XXXIV Articles » qu'il avait dressés, pourvu qu'il y expliquât » certaines choses. M. l'archevêque de Paris pressa » très-fortement M. de Meaux sur ces choses qui » lui parurent justes et nécessaires. M. de Meaux » se rendit, et je n'hésitai pas un seul moment à » signer. Maintenant qu'il s'agit de flétrir par » contre-coup mon ministère avec ma personne, » en flétrissant madame Guyon avec ses écrits, » on trouve en moi une résistance invincible. D'où » vient cette différence de conduite? Est-ce que » j'ai été faible et timide quand j'ai signé les » XXXIV propositions? On en peut juger par ma » fermeté présente. Est-ce que je refuse mainte-» nant d'approuver le livre de M. de Meaux par » entêtement et avec un esprit de cabale? On en » peut juger par ma facilité à signer les XXXIV » propositions. Si j'étais entêté, je le serais bien » plus du fond de la doctrine de madame Guyon » que de sa personne. Je ne pourrais même, dans » mon entêtement le plus ridicule et le plus dan-» gereux, me soucier de sa personne qu'autant que » je la croirais nécessaire pour l'avancement de la » doctrine. Tout ceci est assez évident par la con-» duite que j'ai tenue. On l'a condamnée, renfer-» mée, chargée d'ignominie : je n'ai jamais dit » un seul mot pour la justifier, pour l'excuser, » pour adoucir son état. Pour le fond de la doc-» trine, je n'ai cessé d'écrire, et de citer les au-» teurs approuvés de l'Eglise. Ceux qui ont vu » notre discussion doivent avouer que M. de » Meaux, qui voulait d'abord tout foudroyer, a » été contraint d'admettre pied à pied des choses » qu'il avait cent fois rejetées comme très-mau-» vaises. Ce n'est donc pas de la personne de ma-» dame Guyon dont j'ai été en peine et de ses » écrits: c'est du fond de la doctrine des Saints, » trop inconnue à la plupart des docteurs scolas-» tiques.

24. » Dès que la doctrine a été sauvée sans » épargner les erreurs de ceux qui sont dans l'il-» lusion, j'ai vu tranquillement madame Guyon » captive et flétrie. Si je refuse maintenant d'ap-» prouver ce que M. de Meaux en dit, c'est que je » ne veux ni achever de la déshonorer contre ma » conscience, ni me déshonorer en lui imputant » des blasphêmes qui retombent inévitablement » sur moi. »

25. Voilà tout ce qui regarde les raisons de M. l'archevêque de Cambrai pour ne point approuver mon livre qu'il avait reçu pour cela. Il en résulte des faits de la dernière conséquence pour connaître parfaitement l'esprit où était d'abord ce prélat, et le changement arrivé dans sa conduite depuis qu'il a été archevêque. On entend ce que veulent dire ces airs foudroyants qu'il commence à me donner : cette ignorance profonde qu'il attribue à l'Ecole, dont il fait semblant maintenant de vouloir soutenir l'autorité; ces divisions qu'il fait sonner si haut, sans qu'elles aient jamais eu le moindre fondement, entre M. de Châlons, qui fut obligé à me presser très-fortement, et moi qui lui résistais et ne cédais qu'à la force. Ces faits et les autres sont de la dernière conséquence : que le sage lecteur s'en souvienne : mais, afin de les mieux comprendre, achevons sans interruption la suite de l'écrit que nous lisons.

26. « Depuis que j'ai signé les XXXIV proposi-» tions, j'ai déclaré, dans toutes les occasions qui » s'en sont présentées naturellement, que je les » avais signés, et que je ne croyais pas qu'il fût » jamais permis d'aller au delà de cette borne.

27. » Ensuite j'ai montré à M. l'archevêque de » Paris une explication très-ample et très-exacte » de tout le système des voies intérieures, à la » marge des XXXIV propositions. Ce prélat n'y a » pas remarqué la moindre erreur ni le moindre » excès. M. Tronson, à qui j'ai montré aussi cet » ouvrage, n'y a rien repris. » Remarquez en passant dans le fait, qu'il n'y a ici nulle mention de m'avoir communiqué ces explications, dont en effet je n'ai jamais entendu parler.

28. « Il y a environ six mois qu'une carmélite » du faubourg Saint-Jacques me demanda des » éclaircissements sur cette matière. Aussitôt je » lui écrivis une grande lettre que je fis examiner » par M. de Meaux. Il me proposa seulement d'é-» viter un mot indifférent en lui-même, mais que » ce prélat remarquait qu'on avait quelquefois mal » employé. Je l'ôtais aussitôt, et j'ajoutai encore

» des explications pleines de préservatifs, qu'il ne » demandait pas. Le faubourg Saint-Jacques, d'où » est sortie la plus implacable critique des mystiques, n'a pas eu un seul mot à dire sur cette » lettre. M. Pirot a dit hautement qu'elle pouvait » servir de règle assurée de la doctrine sur ces matières. En effet, j'y ai condamné toutes les er» reurs qui ont alarmé quelques gens de bien dans » ces derniers temps. » En passant, il s'en faut beaucoup : au reste, il ne s'agit pas d'examiner une lettre particulière, dont le dernier état ne m'est connu que par un récit confus. Mais voici qui commence à devenir bien essentiel.

29. « Je ne trouve pourtant pas que ce soit assez » pour dissiper tous les vains ombrages, et je crois » qu'il est nécessaire que je me déclare d'une ma» nière encore plus authentique. J'ai fait un ouvrage » où j'explique à fond tout le système des voies in» térieures; où je marque d'une part tout ce qui est » conforme à la foi, et fondé sur la tradition des » saints, et de l'autre tout ce qui va plus loin, et » qui doit être censuré rigoureusement. Plus je » suis dans la nécessité de refuser mon approba» tion au livre de M. de Meaux, plus il est capital » que je me déclare en même temps d'une façon » encore plus forte et plus précise. L'ouvrage est » déjà tout prêt. On ne doit pas craindre que j'y » contredise M. de Meaux. J'aimerais mieux mou» rir que de donner au public une scène si scan» daleuse. Je ne parlerai de lui que pour le louer, » et que pour me servir de ses paroles. Je sais » parfaitement ses pensées, et je puis répondre » qu'il sera content de mon ouvrage quand il le » verra avec le public.

30. » D'ailleurs je ne prétends pas le faire im» primer sans consulter personne. Je vais le con» fier dans le dernier secret à M. l'archevêque de » Paris et à M. Tronson. Dès qu'ils auront achevé » de le lire, je le donnerai suivant leurs correc» tions. Ils seront les juges de ma doctrine; et on » n'imprimera que ce qu'ils auront approuvé. » Ainsi on n'en doit pas être en peine. J'aurais la » même confiance pour M. de Meaux, si je n'étais » dans la nécessité de lui laisser ignorer un ou» vrage dont il voudrait apparemment empêcher » l'impression par rapport au sien.

31. » J'exhorterai dans cet ouvrage tous les » mystiques qui se sont trompés sur la doctrine, » d'avouer leurs erreurs. J'ajouterai que ceux qui » sans tomber dans aucune erreur se sont mal ex» pliqués, sont obligés en conscience de condam» ner sans restrictions leurs expressions, à ne s'en » plus servir, à lever toute équivoque par une ex» plication publique de leurs vrais sentiments. » Peut-on aller plus loin pour réprimer l'erreur?

32. » Dieu seul sait à quel point je souffre, de » faire souffrir en cette occasion la personne du » monde pour qui j'ai le respect et l'attachement » le plus constant et le plus sincère. »

33. C'est ainsi que finit le mémoire écrit de la main de M. l'archevêque de Cambrai. On entend bien qui est la personne qu'il est si fâché de faire souffrir, et quel était le sujet de cette souffrance : tous les véritables amis de M. de Cambrai souffraient en effet de le voir si prodigieusement attaché à la défense de ce livre, qu'il aimait mieux se séparer d'avec ses confrères qui le condamnaient, que de s'y unir par une commune approbation de mon livre, à laquelle il vient encore de déclarer dans ce mémoire qu'il ne trouvait que le seul obstacle d'improuver les livres de madame Guyon : mais laissons ces réflexions, et venons aux faits essentiels qui sont contenus dans ce mémoire.

Ve SECTION.

Faits contenus dans ce mémoire.

1. Commençons par les derniers, pendant qu'on en a la mémoire fraîche. Il y en a deux bien importants, dont l'un est que l'on me cachait les explications qu'on mettait à la marge des XXXIV propositions, pour les montrer seulement à M. l'archevêque de Paris et à M. Tronson. On commençait donc dès lors à commenter sur les articles : on les tournait, on les expliquait à sa mode, on se cachait de moi : pourquoi? n'était qu'on sentait dans sa conscience qu'on sortait de nos premiers sentiments. On dira que M. de Paris et M. Tronson l'auraient senti comme moi : qui en doute? aussi ont-ils fait; et M. de Paris l'a bien montré : mais enfin chacun a ses yeux et sa conscience : on s'aide les uns aux autres : pourquoi me séparer d'avec ces messieurs, puisque nous avions eux et moi dressé ces articles avec la parfaite unanimité qu'on a vue? pourquoi ne se cacher qu'à celui à qui avant que d'être archevêque, et dans le temps de l'examen des articles, on se remettait de tout « comme à Dieu, sans discussion, comme un » enfant, comme un écolier[1]? » Ce n'est pas pour mon avantage que je relève ces mots; c'est pour montrer la louable disposition d'humilité et d'obéissance où Dieu mettait alors M. de Cambrai. Qu'était-il arrivé depuis, qui changeât sa résolution? est-ce à cause que je l'avais sacré? est-ce à cause que non content de me choisir pour ce ministère, plein encore et plus que jamais des sentiments que Dieu lui avait donnés pour moi quoiqu'indigne, il renouvelait la protestation de n'avoir jamais d'autres sentiments que les miens dont il connaissait la pureté? Cependant c'est après avoir signé les articles, qu'il en donne à mon insu *une ample explication* à M. l'archevêque de Paris et à M. Tronson[2]. Quant à moi, j'en serais très-content : mais quant à M. de Cambrai, voulait-il détacher et désunir les frères et les unanimes qui avaient travaillé ensemble avec un concert si parfait et si ecclésiastique? S'il le voulait, quelle conduite! s'il ne le voulait pas, pourquoi se cacher de moi, qui ne respirais que l'unité et la concorde? Etais-je devenu tout à coup difficile, capricieux et impraticable? Il valait bien mieux me communiquer ce qu'on traitait avec les compagnons inséparables de mon travail, qu'une lettre à une Carmélite, qui ne fait rien à nos questions, puisqu'on lui parlait plutôt par rapport à son instruction particulière, que par rapport à l'état en général. Mais quoi? on veut étaler un reste de confiance pour un homme qui la méritait tout entière, pendant qu'on lui cache l'essentiel, et que pour avoir moins de témoins des variations qu'il méditait, M. l'archevêque de Cambrai travaille secrètement à le détacher d'avec

1. Ci-dessus, *IIIe sect., n.* 4, 6. — 2. *IVe sect., n.* 27.

ceux avec qui Dieu l'avait associé dans ce travail.

2. « J'ai fait un ouvrage où j'explique à fond » tout le système des voies intérieures ; l'ouvrage » est déjà tout prêt : on ne doit pas craindre que » j'y contredise M. de Meaux : j'aimerais mieux » mourir que de donner au public une scène si » scandaleuse[1]. » Sans mourir, pour éviter ce scandale il n'y avait qu'à me communiquer ce nouvel ouvrage, comme on avait communiqué tous les autres, comme j'avais communiqué celui que je méditais. Je prends ici à témoin le ciel et la terre, que de l'aveu de M. de Cambrai, je n'ai rien su de ce qu'il tramait, et que j'ai les mains pures des scandaleuses divisions qui sont arrivées.

3. « Je ne parlerai de M. de Meaux que pour » le louer et pour me servir de ses paroles[2]. » Qui pense-t-on amuser par ce discours ambigu? que font de vagues louanges dans un livre de doctrine? Ne se sert-on pas tous les jours des paroles d'un auteur contre lui-même et pour le combattre? Ainsi M. de Cambrai ne rassurait pas le monde contre les dissensions qu'on avait à craindre de son livre, et encore un coup j'en suis innocent.

4. « Je sais parfaitement les pensées de M. de » Meaux, et je puis répondre qu'il sera content de » mon ouvrage quand il le verra avec le public. » Quoi, il sait si bien mes pensées qu'il ne daigne me les demander? *Je serai content : il en répond*, pourvu que je voie son livre, avec tout le monde. Est-ce qu'il croyait entraîner le public, et par cette autorité m'entraîner moi-même? me faire accroire que, dans les articles d'Issy, j'avais pensé tout ce qu'il voulait, ou bien qu'assuré, si je l'ose dire, de mon esprit pacifique, il croyait que je laisserais tout passer? Ne songeait-il pas que la discrétion, la patience, la condescendance, surtout dans les matières de la foi, ont des bornes au delà desquelles il ne faut pas les pousser? On avait un moyen sûr contre un si grand mal, qui était de concerter, de s'entendre, comme j'en donnais l'exemple : on a évité une voie si douce et si naturelle : on a cru qu'on entraînerait le public, et loin de se laisser entraîner, on a vu un soulèvement si universel, qu'à peine s'en trouvera-t-il un pareil exemple. C'est ainsi que Dieu déroute les hommes lorsqu'on néglige les moyens certains et simples qu'on a en main, et qu'on se fie à son éloquence.

5. « Je ne prétends pas faire imprimer cet ou» vrage sans consulter personne[3]. » On promet de consulter M. l'archevêque de Paris et M. Tronson, et de n'imprimer que ce qu'ils auront approuvé. « J'aurais, dit-on, la même confiance pour M. de » Meaux, si je n'étais dans la nécessité de lui lais» ser ignorer un ouvrage dont il voudrait appa» remment empêcher l'impression par rapport au » sien. » Pourquoi la voudrais-je empêcher? Est-ce qu'il sentait en sa conscience, que voulant tourner les articles comme il a fait, nos deux livres seraient contraires, et qu'il raisonnait sur des principes opposés à ceux dont nous étions convenus? c'est ce qu'il fallait prévenir. C'est peut-être par la jalousie de primer que je voudrais *apparemment* empêcher son livre de paraître? quelle marque avais-je donnée d'une si basse disposition? pourquoi vouloir en soupçonner son confrère, son ami, son consécrateur, à qui on ne peut reprocher que trop de prévention pour sa docilité? Si j'étais assez déraisonnable pour montrer une si honteuse jalousie, et pour faire de vains procès à M. de Cambrai, M. de Paris et M. Tronson ne m'auraient-ils pas confondu? et parce *qu'apparemment* je contredirais, sur cette conjecture, sur cette apparence, on hasarde effectivement le plus grand scandale qu'on pût exciter dans l'Eglise.

6. Mais d'où vient ce changement de conduite? Celui à qui on défère tout durant la discussion des matières, celui dont on attend le jugement, même seul, avec un abandon dont je n'ai point abusé : en un mot, celui à qui seul on voulait tout rapporter, sans discussion et sans réserve, est aujourd'hui le seul de qui on se cache. Pourquoi? Il ne m'est rien arrivé de nouveau depuis que M. de Cambrai est archevêque : je n'ai fait que lui donner une nouvelle marque de confiance en lui demandant son approbation et en soumettant mon livre à son examen : mais il lui est arrivé qu'élevé à cette sublime dignité, il a voulu tourner à ses fins cachées les articles qu'il avait signés ; et il a fallu depuis oublier ce qu'il avait promis à celui des arbitres qu'il avait choisis, à qui il avait montré plus de soumission.

7. Il s'est encore trompé dans cette pensée, aussi bien que dans celle d'imposer au public; M. de Paris lui a refusé toute approbation : il a donné son approbation à mon livre. On a vainement tenté de désunir, ce que Dieu, je l'oserai dire, avait uni par la foi commune et par l'esprit de la tradition que nous avions cherché ensemble dans les mêmes sources. Il est vrai que M. Tronson demeure d'accord de n'avoir point obligé M. de Cambrai à me donner son approbation : mais enfin, tout dépend de l'exposé : M. de Cambrai exposait qu'il ne pouvait approuver mon livre sans trahir ses sentiments : lui répondre, sur cet exposé, qu'il ne doit pas approuver, c'est la même chose que de conseiller à quelqu'un de ne pas signer la confession de la foi tant qu'il n'en est pas persuadé. C'est précisément ce que M. Tronson m'a fait dire : c'est ce qu'il m'a dit lui-même : il a dit encore à plusieurs personnes, et à moi-même en présence d'irréprochables témoins, qu'il croyait M. de Cambrai obligé en conscience de condamner les livres de madame Guyon, et d'abandonner son propre livre : enfin tout était fini s'il avait voulu passer par son avis : la preuve de ce fait serait aisée, mais il vaut mieux ne s'attacher qu'à ce qui décide.

8. On voit maintenant une des raisons pourquoi M. de Cambrai, qui toujours conféra avec M. de Paris et M. de Chartres, a refusé constamment de conférer avec moi. Il paraît déjà par cet écrit, qu'avant même la publication de son livre, il ne songeait qu'à nous détacher : mais la vérité est plus forte que les finesses des hommes, et on ne peut séparer ceux qu'elle unit.

9. « J'exhorterai les mystiques qui se sont trom» pés, continue M. de Cambrai[1], d'avouer leurs » erreurs : et ceux qui se sont mal expliqués, de

1. *IVe sect.*, n. 29. — 2. *Idem.* — 3. *Ibid.*, n. 30.

1. *IVe sect.*, n. 31.

» condamner sans restriction leurs expressions : » peut-on aller plus loin pour réprimer l'erreur? » Qui doute qu'on ne le puisse et qu'on ne le doive? quand on a autorisé un mauvais livre, un livre non-seulement suspect partout, mais encore déjà condamné à Rome et ailleurs : quand on *l'a laissé estimer à des personnes illustres*, et qu'on s'est servi de la confiance qu'on avait en nous pour autoriser ce livre, encore qu'on ne pût le justifier que par un recours à de secrètes explications que ceux à qui on le recommande ne devaient ni ne pouvaient deviner : quand on allègue pour toute excuse, qu'on ne peut excuser ce livre qu'à cause qu'on l'explique mieux qu'il ne s'explique lui-même : est-ce assez d'exhorter en général les auteurs, s'ils ont failli, à se reconnaître, et s'ils ont parlé ambigument, à s'expliquer? Non, sans doute, ce n'est pas assez : ce n'est là qu'une illusion : c'en est une de proposer de faire écrire une femme qui ne devrait jamais avoir écrit, et à qui on a imposé un éternel silence : il faut se disculper soi-même envers le public, et ne pas prendre de vains prétextes pour s'en excuser.

10. Il est si profondément attaché à soutenir la doctrine de cette femme, qu'il avoue non-seulement qu'elle est son amie; mais encore que tout son commerce et toute sa liaison avec elle étaient uniquement fondés sur la spiritualité qu'elle professait[1].

11. Il est, dis-je, encore aujourd'hui si attaché aux livres de madame Guyon improuvés par tant de censures, qu'il affecte d'en excuser les erreurs comme un langage mystique, comme des exagérations qu'il ose même soutenir par celles de quelques mystiques, et même de quelques Pères[2]; sans songer que ce qu'on reprend dans cette femme n'est pas seulement quelques exagérations, ce qui peut arriver innocemment, mais d'avoir enchéri par principes sur tous les mystiques vrais ou faux, jusqu'à outrer le livre de Molinos même.

12. Cependant, encore un coup, il demeure si fort attaché à ces mauvais livres, qu'il vient encore de déclarer dans ce mémoire, qu'il poussera sur ce sujet *le silence jusqu'au bout*. Il le pousse en effet jusqu'au bout, puisqu'aujourd'hui même, malgré tout le péril où il est pour avoir voulu excuser ces livres, on ne lui en peut encore arracher une claire condamnation.

13. Pour achever ces réflexions sur les faits constants, il faut encore observer la prodigieuse différence de ce qui se passait effectivement entre nous sur la signature des articles, et de ce qu'en raconte M. de Cambrai. Si je dis qu'il offrait de souscrire à tout dans le moment sans rien examiner, et par une entière et absolue obéissance, je ne ferai que répéter ce qu'on a vu dans toutes ses lettres[3] : mais si je lis ce qu'il y a dans son mémoire, c'est tout le contraire; c'est lui qui nous enseignait, c'est lui qui nous imposait les conditions de la signature[4] : j'étais un homme dur et difficile, qu'il fallait que M. de Paris, alors M. de Châlons, *pressât très-fortement*, pour me faire revenir aux sentiments de M. de Cambrai. Je ne refusai jamais d'être enseigné d'aucun des moindres

1. *IVe sect.*, *n.* 15. — 2. *Idem*, *n.* 9, 13. 20, 22. — 3. *IIIe sect.*, *n.* 4. — 4. *IVe sect.*, *n.* 23.

de l'Église; à plus forte raison des grands prélats : mais pour cette fois et dans cette affaire, je répète, et Dieu le sait, qu'il n'y eut jamais entre M. de Châlons et moi la moindre difficulté : nous avions dressé les articles tout d'une voix, sans aucune ombre de contestation, et nous rejetâmes tout d'une voix les subtiles interprétations de M. l'archevêque de Cambrai, qui tendaient à rendre inutiles toutes nos résolutions.

14. « Pour le fond de la doctrine, dit-il[1], je » n'ai cessé d'écrire et d'écouter les auteurs ap» prouvés de l'Église. » A quel propos ce discours? la question était de les bien entendre. Qu'est-ce que M. de Cambrai soumettait à notre jugement, si ce n'était l'interprétation qu'il y donnait? Mais à présent c'est toute autre chose : c'est lui qui nous enseigne la tradition : donnons gloire à Dieu si cela est; mais était-ce nous qui demandions des arbitres de notre doctrine? qui ne demandions qu'une décision pour nous y soumettre, sans nous réserver seulement la moindre réplique[2]? qui pressions avec tant d'instance qu'on nous prît au mot sur cette offre, et qu'on mît notre docilité à cette épreuve? Qu'est-il arrivé depuis que M. de Cambrai écrivait ces choses, si ce n'est que, devenu archevêque de Cambrai, il n'a plus voulu s'astreindre à la doctrine qu'il avait souscrite volontairement, qu'il a voulu varier, et qu'enfin il a oublié la soumission que Dieu lui avait mise dans le cœur.

15. « Ceux qui ont vu notre discussion doivent » avouer, poursuit-il[3], que M. de Meaux, qui vou» lait d'abord tout foudroyer, a été contraint d'ad» mettre pied à pied des choses qu'il avait cent » fois rejetées comme très-mauvaises. » C'était donc moi qui enseignais une mauvaise doctrine : c'était à moi qu'il fallait donner des arbitres : M. de Cambrai qui ne parlait que de soumission à nos sentiments, était en effet celui qui nous enseignait : M. de Meaux voulait *tout foudroyer :* mais s'il était à la fois si fulminant et si injuste dans le temps de la discussion, pourquoi attendiez-vous sa décision pour vous y soumettre? pourquoi la demandiez-vous avec tant d'instance? pourquoi vouliez-vous écouter en lui non pas un docteur que vous daigniez appeler très-grand, mais Dieu même[4]? Étaient-ce là des paroles sérieuses, ou des flatteries et des dérisions? étaient-ce des coups de foudre que vous respectiez; et un homme qui foudroyait tout à tort ou à droit, que vous preniez pour votre juge, que vous écoutiez comme Dieu même?

16. Relisons encore une fois les mêmes mots : « Ceux qui ont vu notre discussion doivent avouer » que M. de Meaux qui voulait tout foudroyer, » était contraint pied à pied d'admettre ce qu'il » rejetait. » Mais qui a vu cette discussion? quel autre que nous y était admis? par quel témoin me prouvera-t-on que j'ai tant varié? Mais si j'avais à revenir de tant de choses, M. de Cambrai n'avait-il à revenir de rien; pour moi je produis ses lettres et un mémoire écrit de sa main. Avouons qu'il fait deux personnages bien contraires : lisons les lettres qu'il écrivait durant la discussion; il ne

1. *IVe section*, *n.* 23. — 2. *IIIe sect.*, *n.* 4. — 3. *IVe sect.*, *n.* 23. — 4. *IIIe sect.*, *n.* 4.

demandait qu'un jugement, après lequel il n'offrait dès le premier mot que rétractation, que de tout quitter. Lisons le mémoire qu'il fait après, sur la même discussion; non-seulement M. de Cambrai n'a aucun sentiment dont il n'ait eu à revenir : mais c'était à lui que nous revenions, et nous ne faisions que foudroyer à droite et à gauche sans discernement.

17. « Ce n'était pas, dit-il[1], la personne de madame Guyon dont j'ai été en peine et de ses » écrits, mais du fond de la doctrine des saints » trop inconnue à la plupart des scolastiques. » Nous étions donc ces *scolastiques*, à qui la doctrine des *saints était si inconnue*, et c'était M. de Cambrai qui nous l'enseignait. Pendant la discussion, il se portait pour disciple : depuis que, dans un degré supérieur, il veut proposer de nouvelles règles par ses explications, il se repent d'avoir été si soumis, et il parle comme ayant été l'arbitre de tout.

18. Nous ne sommes pas infaillibles; sans doute : mais encore faudrait-il nous montrer en quoi nous avions besoin d'être instruits? quelles erreurs enseignions-nous? avions-nous contesté quelque partie de la doctrine des saints? demandions-nous des docteurs et des arbitres? gardons-nous bien de nous glorifier, si ce n'est en Notre Seigneur : ne parlons pas de la déférence qu'on se doit les uns aux autres; un disciple de Jésus-Christ fait gloire d'apprendre tous les jours et de tout le monde; mais encore ne faut-il pas oublier le personnage que nous faisions, M. de Châlons, M. Tronson et moi : sans doute on nous regardait comme des gens d'une sûre et irréprochable doctrine, à qui on voulait tout déférer sur les mystères de l'oraison et du pur amour, c'est-à-dire sur des points très-essentiels de la foi : M. de Cambrai lui-même nous proposait, nous recevait, nous regardait comme tels, et tout d'un coup nous ne sommes plus que des docteurs, à qui, comme à la plupart des scolastiques, la doctrine des saints est profondément *inconnue*.

19. Mais en même temps que M. de Cambrai s'attribue tant d'autorité et tant de lumière, Dieu permet qu'il nous découvre ses incertitudes : maintenant il ne vante que l'Ecole : il ne nous accuse que d'être opposés aux docteurs scolastiques; mais alors il ne s'agissait que de nous apprendre la doctrine des saints *inconnue et très-inconnue*, non à quelques-uns seulement, ou au petit nombre, mais à la plupart des docteurs de l'Ecole.

20. « Ce n'est pas la personne de madame Guyon » dont j'ai été en peine et de ses écrits. » De quoi donc s'agissait-il alors? qu'est-ce qui avait introduit notre question? pourquoi avait-on choisi et demandé des arbitres auxquels on soumettait tout? n'était-ce pas pour juger de l'oraison et des livres de madame Guyon? veut-on toujours oublier et perdre de vue le point précis de la dispute? M. de Cambrai n'avait encore rien mis au jour sur cette matière : ce n'était pas lui qu'on accusait; c'était madame Guyon et ses livres : pourquoi se mêlait-il si avant dans cette affaire? qui l'y avait appelé, si ce n'est sa propre conscience qui lui faisait sentir que si l'on condamnait les livres de madame Guyon qu'il avait tant recommandés, il demeurait condamné lui-même? Pourquoi composait-il tant d'écrits? était-ce ou pour accuser, ou pour excuser et pour défendre ces livres? C'était donc là notre question; et cependant, à entendre présentement M. de Cambrai, ce n'est pas de quoi il était en peine; c'était du fond de *la doctrine des saints*. Quoi? de la doctrine des saints en général, ou par rapport à ces livres si fortement accusés? On nous voulait donc enseigner que ces livres étaient conformes à la doctrine des saints, et que si on les accusait, c'était à cause que les docteurs de l'Ecole pour la plupart ignoraient cette doctrine que madame Guyon venait leur apprendre?

21. Disons la vérité comme elle résulte des faits et des écrits qu'on vient d'entendre. Pendant qu'elle écrivait devant nous comme la partie accusée, M. l'abbé de Fénelon écrivait aussi autant qu'elle, ou comme son avocat, ou comme son interprète : quoi qu'il en soit, pour empêcher sa condamnation, il ne s'agissait pas de la personne qui parlait toujours comme soumise : il s'agissait des livres et de la doctrine; c'était donc les livres qu'il voulait défendre, et il n'avait point d'autre titre pour entrer dans cette cause : ce qu'il avait commencé étant simplement M. l'abbé de Fénelon, il l'a continué, *comme nommé à l'archevêché de Cambrai;* c'est sous ce titre qu'il souscrit aux XXXIV propositions[1] : il a persisté à soumettre tout aux arbitres qu'il avait choisis, et auxquels aussi il envoyait tous ses écrits : il recevait ce mouvement comme un mouvement venu de Dieu qu'il poussa jusqu'à son sacre : si après il oublie tout, qu'avons-nous à dire? qu'il dissimulait? ou bien qu'étant tout ce qu'il pouvait être, il est entré dans d'autres desseins, et l'a pris d'un autre ton?

22. Il fait de merveilleux raisonnements sur sa conduite : « Qu'on observe, dit-il, toute ma con» duite : est-ce que j'ai été faible et timide quand » j'ai signé les XXXIV propositions? on en peut ju» ger par ma fermeté présente : est-ce que je re» fuse par entêtement et avec un esprit de cabale » d'approuver le livre de M. de Meaux? on en » peut juger par ma facilité à signer les XXXIV pro» positions. » A quoi servent les raisonnements quand les faits parlent? Ces faits montrent une règle et une raison plus simple et plus naturelle pour juger des changements de conduite : c'est en un mot d'être archevêque ou ne l'être pas; d'avoir des mesures à garder avant que de l'être, et de n'en garder plus quand l'affaire est consommée.

23. Il nous fait valoir sa facilité « à laisser con» damner, renfermer, charger d'opprobres ma» dame Guyon, sans jamais dire un seul mot pour » la justifier, pour l'excuser, pour adoucir son » état. » Il ne faut pas encore ici beaucoup raisonner : c'est naturellement et simplement que madame Guyon par sa mauvaise doctrine et par sa conduite inconsidérée, sans qu'alors on l'approfondît davantage, était devenue si ridicule et si odieuse, que la prudence et les précautions de M. l'abbé de Fénelon, même depuis qu'il fut nommé archevêque de Cambrai, ne lui permettaient pas de se commettre inutilement; que dis-je

1. *IVe Sect., n.* 23.

1. Voyez *Etats d'or., liv.* X, *n.* 21.

de se commettre? de se décrier sans retour pour la soutenir, et qu'il n'y avait de ressource à qui voulait la défendre, que dans les voies indirectes.

24. C'est ainsi qu'il nous paraissait, par tous ses écrits, qu'il avait secrètement entrepris de la défendre : c'est ainsi qu'il la défend encore aujourd'hui en soutenant le livre des *Maximes des Saints :* il pose maintenant comme alors tous les principes pour la soutenir : si voyant qu'il est éclairé, il enveloppe sa doctrine; s'il la mitige dans quelques endroits, la manière de l'enseigner n'en est que plus dangereuse. Enfin nous ne pouvions l'excuser alors que par l'extrême soumission dont nous avons été contraints de donner les preuves par ses lettres; et nous n'avons perdu cette espérance, que par l'édition de son livre dont il faut maintenant parler.

VIe SECTION.

L'histoire du livre.

1. Ce livre qui devait être si bien concerté avec M. de Paris et M. Tronson (car pour moi je n'étais plus que celui qu'on ne voulait pas écouter) : ce livre, dis-je, où l'on s'était engagé, comme on a vu, à ne rien mettre qui ne fût bien corrigé et approuvé d'eux, parut enfin tout à coup au mois de février de 1697, sans aucune marque d'une approbation si nécessaire. M. l'archevêque de Paris explique lui-même, à M. l'archevêque de Cambrai, comme ce livre avait paru contre son avis, contre la parole formelle que M. de Cambrai lui avait donnée. Pour moi, qui me restreins sur cela uniquement à ce qui est public, j'observerai seulement que ne pas voir l'approbation de M. l'archevêque de Paris à la tête de ce livre, c'était en voir le refus, puisqu'après les engagements que M. de Cambrai avait pris, il ne pouvait pas ne l'avoir pas demandée : ne parlons donc plus de la mienne qui n'était pas moins nécessaire, puisque j'étais l'un des deux prélats dont on promettait d'expliquer les principes. Il ne faut point perdre de vue cette promesse authentique dans l'Avertissement de M. l'archevêque de Cambrai. On vit donc alors un livre qui devait décider des matières si délicates; démêler si exactement le vrai et le faux; lever toutes les équivoques, et réduire les expressions à toute la rigueur du langage théologique; par ce moyen servir de règle à toute la spiritualité : on vit, dis-je, paraître ce livre sans aucune approbation, pas même de ceux dont elle était le plus nécessaire, et de ceux dont on avait promis de la prendre.

2. Il ne sert de rien de répondre que M. de Cambrai avait bien promis de ne rien dire que M. de Paris n'approuvât, mais non pas de prendre son approbation par écrit, car ce n'est pas la coutume de prouver une approbation par un fait en l'air : on doit la montrer écrite et signée, surtout quand celui de qui on la prend est intéressé dans la cause, comme M. l'archevêque de Paris l'était manifestement dans le nouveau livre, où, encore un coup, l'on promettait dans la préface du livre qu'on expliquerait sa doctrine.

3. Ainsi M. de Cambrai hasardait tout : « lui » qui aimait mieux mourir que de donner au pu» blic une scène aussi scandaleuse que celle de me » contredire, » s'expose encore à donner celle de contredire M. l'archevêque de Paris, et de mettre toute l'Eglise en combustion. Il a mieux aimé s'y exposer, et l'exécuter en effet, que de convenir avec ses amis, avec ses confrères, pour ne plus dire avec ceux qu'il avait choisis pour arbitres de sa doctrine, pendant que nous offrions de notre côté de tout concerter avec lui, que nous le faisions en effet, que nous mettions en ses mains nos compositions, il a rompu toute union : tant il était empressé de donner la loi dans l'Eglise, et de fournir des excuses à madame Guyon; et il ne veut pas qu'on lui dise qu'il est la seule cause de la division dans l'épiscopat, et du scandale de la chrétienté!

4. Il voudrait qu'on oubliât combien fut prompt et universel le soulèvement contre son livre : la ville, la Cour, la Sorbonne, les communautés, les savants, les ignorants, les hommes, les femmes, tous les ordres sans exception furent indignés, non pas du procédé, que peu savaient, et que personne ne savait à fond; mais de l'audace d'une décision si ambitieuse, du raffinement des expressions, de la nouveauté inouïe, de l'entière inutilité et de l'ambiguïté de la doctrine. Ce fut alors que le cri public fit venir aux oreilles sacrées du Roi ce que nous avions si soigneusement ménagé : il apprit, par cent bouches, que madame Guyon avait trouvé un défenseur dans sa Cour, dans sa maison, auprès des princes ses enfants : avec quel déplaisir, on le peut juger de la piété et de la sagesse de ce grand prince. Nous parlâmes les derniers : chacun sait les justes reproches que nous essuyâmes de la bouche d'un si bon maître, pour ne lui avoir pas découvert ce que nous savions : de quoi ne chargeait-il pas notre conscience? Cependant M. de Cambrai, dans un soulèvement si universel, ne se plaignait que de nous, et pendant que nous étions obligés à nous excuser de l'avoir trop utilement servi, et qu'il fallut enfin demander pardon de notre silence qui l'avait sauvé, il faisait et méditait contre nous les accusations les plus étranges.

5. J'avais seul soulevé le monde : Quoi? ma cabale? mes émissaires? l'oserai-je dire, je le puis avec confiance et à la face du soleil; le plus simple de tous les hommes, je veux dire le plus incapable de toute finesse et de toute dissimulation, qui n'ai jamais trouvé de créance que parce que j'ai toujours marché dans la créance commune : tout à coup j'ai conçu le hardi dessein de perdre par mon seul crédit M. l'archevêque de Cambrai, que jusques alors j'avais toujours voulu sauver à mes risques. Ce n'est rien : j'ai remué seul, par d'imperceptibles ressorts, d'un coin de mon cabinet, parmi mes papiers et mes livres, toute la Cour, tout Paris, tout le royaume : car tout prenait feu : toute l'Europe et Rome même, où l'étonnement universel, pour ne rien dire de plus, fut porté aussi vite que les nouvelles publiques : ce que les puissances les plus accréditées, les plus absolues ne sauraient accomplir, et n'oseraient entreprendre, qui est de faire concourir les hommes comme en un instant dans les mêmes pensées, seul je l'ai fait sans me remuer.

6. Cependant je n'écrivais rien : mon livre, qu'on achevait d'imprimer quand celui de M. de Cambrai parut, demeura encore trois semaines sous la presse; et quand je le publiai, on y trouva bien à la vérité des principes contraires à ceux des *Maximes des Saints* (il ne se pouvait autrement, puisque nous prenions des routes si différentes) : et que je ne songeais qu'à établir les articles que M. de Cambrai voulait éluder; mais pas un seul mot tourné contre ce prélat.

7. Je ne dirai de mon livre qu'un seul fait public et constant : il passa sans qu'il y parût de contradiction. Je n'en tire aucun avantage; c'est que j'enseignais la théologie de toute l'Eglise; l'approbation de M. de Paris et celle de M. de Chartres y ajoutaient l'autorité que donne naturellement, dans les matières de la foi, le saint concours des évêques. Le Pape même me fit l'honneur de m'écrire sur ce livre que j'avais mis à ses pieds sacrés, et daigna spécifier, dans son bref, que *ce volume avait beaucoup augmenté la bonne volonté dont il m'honorait* : on peut voir ce bref dans ma seconde édition; on peut voir aussi, dans le bref à M. de Cambrai, s'il y a un mot de son livre : cette différence ne regarde pas ma personne : c'est un avantage de la doctrine que j'enseignais qui est connue par toute la terre, et que la chaire de saint Pierre autorise et favorise toujours.

8. Les affaires parurent ensuite se brouiller un peu. C'est la conduite ordinaire de Dieu contre les erreurs. Il arrive à leur naissance au premier abord une éclatante déclaration de foi. C'est comme le premier coup de l'ancienne tradition qui repousse la nouveauté qu'on veut introduire : l'on voit suivre après comme un second temps que j'appelle de tentation : les cabales, les factions se remuent : les passions, les intérêts partagent le monde : de grands corps, de grandes puissances s'émeuvent : l'éloquence éblouit les simples; la dialectique leur tend des lacets; une métaphysique outrée jette les esprits en des pays inconnus : plusieurs ne savent plus ce qu'ils croient; et tenant tout dans l'indifférence, sans entendre, sans discerner, ils prennent parti par humeur. Voilà ces temps que j'appelle de tentation, si l'on veut, d'obscurcissement : on doit attendre avec foi le dernier temps où la vérité triomphe et prend manifestement le dessus.

9. La première chose qui parut, à l'ouverture du livre de M. l'archevêque de Cambrai, fut une manifeste affectation d'excuser les mystiques nouvellement condamnés, en les retranchant jusqu'à trois fois de la liste des faux spirituels[1]. On reconnaît ici celui qui avait promis *de pousser le silence jusqu'au bout* sur le sujet de madame Guyon. On a montré ailleurs, que le *Moyen court* de cette femme n'était autre chose qu'une explication plus expresse de *la Guide* de Molinos, principalement sur l'indifférence du salut[2]; et qu'on avait même affecté de transcrire dans ce livret les mêmes passages dont Molinos dans sa *Guide* faisait son appui; entre autres, une lettre du Père Falconi qui a été censurée à Rome[3]. Ainsi pour sauver madame Guyon il fallait sauver Molinos; et c'est pourquoi M. de Cambrai l'avait épargné dans les *Maximes des Saints*. Il est vrai qu'il n'osa se dispenser de condamner nommément cet hérésiarque dans sa lettre au Pape. Mais il n'y parla que des LXVIII propositions de ce malheureux, et affecta de se taire sur la *Guide*, qui était l'original du nouveau quiétisme et du *Moyen court*. Pour ce dernier livre, bien éloigné de le condamner, il l'excusait dans la même lettre, en comprenant son auteur parmi les mystiques, « qui, dit-il[1], portant le mystère de la foi » dans une conscience pure, avaient favorisé l'er- » reur par un excès de piété affectueuse, par le » défaut de précaution sur le choix des termes, et » par une ignorance pardonnable des principes de » la théologie. » Il ajoute que ce fut là le sujet du zèle de quelques évêques, et des XXXIV propositions; quoique ces propositions et ces censures n'aient jamais eu pour objet que madame Guyon et Molinos. Voilà les prétendues exagérations, les prétendues équivoques, en un mot, le prétendu langage mystique qu'on a vu qu'il préparait pour refuge à cette femme; et il présentait cette excuse au Pape même, pour en tirer ses avantages, si on eût voulu la recevoir.

10. On voit, pour le *Moyen court* et les autres livres de madame Guyon, le même esprit d'indulgence, lorsque parlant des censures de quelques évêques *contre certains petits livrets*[2] dont il n'osait se taire tout à fait devant le Pape, il réduit ces mêmes censures « à quelques endroits, qui, pris » dans le sens qui se présente naturellement, mé- » ritent d'être condamnés[3]. » Il semblerait par là les condamner, si l'on ne se souvenait du sens particulier qu'il a voulu trouver dans les mêmes livres, malgré leurs propres paroles, ne les jugeant condamnables que dans un sens rigoureux, qu'il assure que leur auteur n'a jamais eu dans l'esprit; par où l'on ne sent que trop qu'il se réservait de les excuser par ce sens particulier qu'il veut trouver dans le livre, malgré les paroles du livre même.

11. Cependant quelque peu qu'il en ait dit, il a tant de peur qu'on ne croie qu'il ait passé condamnation sur les livres de madame Guyon, en parlant dans sa lettre au Pape des évêques qui l'ont censurée, qu'il explique, dans sa Réponse à la Déclaration, « qu'il ne s'appuie en rien sur » leurs censures, auxquelles il n'a jamais pris au- » cune part ni directe ni indirecte : » paroles choisies pour montrer qu'il était bien éloigné de les approuver.

12. Ce qu'il répond sur l'omission affectée de Molinos et de madame Guyon n'est pas moins étrange : « Prétend-on, dit-il[4], sérieusement, que » je veuille défendre ou excuser Molinos, pendant » que je déteste dans tout mon livre toutes les er- » reurs des LXVIII propositions qui l'ont fait con- » damner? » Oui, sans doute, on le prétend sérieusement, puisque même ces paroles confirment l'affectation perpétuelle de supprimer *la Guide* de cet auteur, et de s'arrêter seulement aux LXVIII propositions, comme si elles faisaient le seul sujet de la condamnation du Saint-Siége sans que ce livre y soit compris.

1. *Avert.*, p. 9, 11. *Expl. des Max.*, p. 240. *Décl. ult.*, p. 270. — 2. Voy. *Rép. à quatre Lettres de M. de Cambrai*, n. 2. — 3. Voy. *Inst. sur les états d'or.*, liv. I, n. 25.

1. *Epist. ad Innoc. XII*, p. 51. — 2. *Idem*; *Décl.*, p. 256. — 3. Ci-dessus, *IVe sect.*, n. 11. — 4. *Rép. à la Déclar., édit. sans nom*, p. 189. *De Brux.*, p. 119.

13. « Pour la personne, ajoute-t-il, dont les » prélats ont censuré les livres, j'ai déjà rendu » compte au Pape, mon supérieur, de ce que je » pense là-dessus. » Qui ne voit que c'est là biaiser sur un point si essentiel? Est-ce en vain que saint Pierre a dit[1] *qu'on doit être prêt à rendre raison de la foi*, non-seulement à son supérieur, mais encore *à tous ceux qui la demandent : omni poscenti?* Qu'eût coûté à M. de Cambrai de s'expliquer à toute l'Eglise sans l'affectation d'épargner et de soutenir madame Guyon ? Mais voyons encore quel compte il a rendu au Pape de ses sentiments sur les livres de cette femme. « Je ne le répète » point, dit-il, ma lettre étant devenue publique. » Il n'y a point de lettre publique que celle où il dit au Pape « qu'il y a de certains petits livrets cen- » surés par les évêques, dont quelques endroits, » au sens qui se présente naturellement, étaient » condamnables : » voilà tout le compte qu'il rendait au Pape de ces livres pernicieux dans leur tout, et insoutenables en tout sens, parce que ce qu'on lit est pernicieux, et que ce qu'on y veut deviner est forcée n'est pas suffisant.

14. On peut encore observer ici l'affectation de ne nommer au Pape que Molinos sans nommer madame Guyon. Il est vrai qu'on a jeté à la marge de la lettre au Pape le *Moyen court*, etc., avec l'*Explication du Cantique des cantiques*. Mais après la liberté que M. de Cambrai s'est donnée, de dire qu'on a inséré ce qu'on a voulu dans son texte, qui l'empêchera de désavouer une note marginale dont le texte ne porte rien? et en tout cas il en sera quitte pour condamner dans ces livres *quelques endroits* seulement, en épargnant le fond qui est tout gâté, et encore à les condamner dans ce sens prétendu rigoureux, auquel il est caution que l'auteur n'a jamais pensé.

15. Il ne satisfait pas davantage le public en ajoutant ces paroles : « Je ferai sur ce point, » comme sur tous les autres, ce que le Pape ju- » gera à propos : » car qu'y avait-il à attendre depuis la censure de Rome de 1689? ne voit-on pas que M. de Cambrai, qui si longtemps après a soutenu ce livre, en veut encore éluder la condamnation en la différant? Ainsi cette lettre *devenue publique*, visiblement ne dit rien : aussi M. de Cambrai voudrait bien que l'on crût qu'il a écrit quelque lettre au Pape plus secrète et plus précise : c'est pourquoi, dans la seconde édition de sa Réponse, il a supprimé ces mots, *ma lettre est devenue publique*[2], et il a voulu retirer l'édition où ils étaient, parce qu'on y voyait trop clairement que sur les livres de madame Guyon il ne voulait qu'éluder, et ne s'expliquer jamais.

16. Il fait plus que de garder le silence. M. l'archevêque de Paris a démontré que le livre des *Maximes* n'est qu'un faible adoucissement, qu'une adroite et artificieuse justification des livres de madame Guyon[3] : M. de Cambrai n'a fait que revêtir de belles couleurs l'exclusion de l'espérance et du désir du salut, avec celle de Jésus-Christ et des personnes divines dans la pure contemplation, et tous les autres excès de cette femme : c'est visiblement son intérieur que ce prélat a voulu dépeindre, et ses manifestes défauts qu'il a voulu pallier dans son article XXXIX. C'est ce qu'on ressent dans sa Vie, où elle parle d'elle-même en cette sorte : « Les âmes des degrés inférieurs pa- » raîtront souvent plus parfaites. On se trouve si » éloigné du reste des hommes, et ils pensent si » différemment, que le prochain devient insuppor- » table. » Voici une nouvelle merveille, de se trouver si fort au-dessus des autres hommes, que l'éminence de la perfection, qui fait regarder le prochain avec la plus tendre condescendance, empêche de le supporter : mais la merveille des merveilles, « c'est, ajoute-t-elle, qu'on éprouve dans la nou- » velle vie, qu'on couvre l'extérieur par des fai- » blesses apparentes : » ainsi parmi les défauts qu'elle ne peut ni vaincre ni couvrir, elle flatte par ces superbes excuses la complaisance cachée qui lui fait tourner son faible en orgueil, et par le même moyen M. l'archevêque de Cambrai entretient l'admiration *des justes qui la connaissent*[1].

17. Que servaient dans les *Maximes des Saints*, ces beaux discours sur les âmes prétendues parfaites : « Elles parlent d'elles-mêmes par pure » obéissance, simplement en bien ou en mal, » comme elles parleraient d'autrui[2] : » ne voit-on pas qu'il fallait trouver des excuses aux énormes vanteries d'une femme qui se disait revêtue d'un état prophétique et apostolique, avec pouvoir de lier et de délier; pleine de grâce jusqu'à regorger, et d'une perfection tellement suréminente qu'elle ne pouvait supporter le reste des hommes? Quand de tels excès se découvriront, l'excuse en est toute prête dans le livre de M. de Cambrai : madame Guyon aura parlé d'elle-même comme d'un autre elle aura parlé par obéissance au Père Lacombe, son directeur, à qui elle adresse sa Vie, où se trouvent toutes les choses qu'on a rapportées.

18. Le Père Lacombe était celui qui lui avait été donné d'une façon particulière et miraculeuse : s'il était devenu son père spirituel, elle avait premièrement été sa mère : c'était le seul à qui elle communiquait *la grâce, quoique de loin*, avec toute *la tendresse* qu'elle représente dans sa Vie, jusqu'à se sentir obligée, *pour la laisser évaporer*, de lui dire quelquefois : « O mon fils, vous êtes mon fils » bien-aimé dans lequel je me suis plue unique- » ment. » Dieu lui avait pourtant donné dans sa *prison, et comme le fruit de ses travaux*, un autre homme encore *plus intime* que le Père Lacombe; « et quelque grande que fût son union avec ce » Père, celle qu'elle devait avoir avec le dernier, » était encore tout autre chose. » Sur cela je ne veux rien deviner, et je rapporte ici seulement cet endroit de sa Vie, pour montrer que le faux mystère se continue, et que nous ne sommes pas à la fin des illusions que nous promet cette femme.

19. Cependant ce Père Lacombe est l'auteur de l'*Analyse* condamnée à Rome, et depuis par plusieurs évêques. Les circonstances de sa liaison avec cette femme ont été connues du défunt évêque de Genève de sainte mémoire, Jean d'Aranthon; et l'histoire en est devenue publique dans la Vie de ce saint évêque[3], que le docte et pieux général des

1. *I. Petr.*, III. 15. — 2. *Edit. de Brux.*, p. 119. — 3. *Rép.*, p. 13, 14, 15, etc.

1. *Max. des Saints*, p. 249. — 2. *Idem*, p. 221, 267, 269. — 3. *Vie de Jean d'Aranthon, etc., liv.* III, *ch.* 4, p. 261, etc.

Chartreux a mise au jour. Le temps est venu où Dieu veut que cette union soit entièrement découverte : je n'en dirai rien davantage, et je me contente de faire connaître celui par l'ordre duquel madame Guyon écrivait sa Vie.

20. A toutes les pages de cette Vie elle se laisse emporter jusqu'à dire : « Oh ! qu'on ne me parle » plus d'humilité : les vertus ne sont plus pour » moi : non, mon Dieu, qu'il n'y ait plus pour » moi ni vertu, ni perfection, ni sainteté : » partout dans la même Vie les *manières vertueuses* sont les manières imparfaites : *l'humilité vertu* est une humilité feinte, du moins affectée ou forcée : c'est là aussi qu'on trouve la source du nouveau langage ; où l'on dit qu'on ne veut plus *les vertus comme vertus*. M. de Cambrai a adopté ces paroles[1] : de là vient dans ses écrits tout ce qu'on y voit pour rabaisser les vertus ; et de là vient enfin la violence perpétuelle qu'il fait à tant de passages de saint François de Sales, qu'il fallait entendre plus simplement avec le saint.

21. Nous n'avions rien dit d'approchant de tout cela dans nos articles : ces explications, ajoutées en faveur de madame Guyon, n'étaient pas une explication plus étendue, comme M. de Cambrai la promettait ; mais une dépravation manifeste de nos sentiments et de nos principes. Dans l'article XXXIII nous avions tout dit sur les conditions et suppositions impossibles : il n'en fallait pas davantage pour vérifier ce qu'en avait dit saint Chrysostome, et les autres saints, qui n'ont jamais introduit ces suppositions qu'avec l'expression du cas impossible. Mais ce qui suffisait pour les saints, ne suffisait pas pour excuser madame Guyon : ainsi pour la satisfaire il a fallu inventer le sacrifice absolu, dont jamais on n'avait entendu parler, et toutes les circonstances qu'on en a souvent remarquées : toutes choses ajoutées à nos Articles, et inconnues à tous les auteurs, excepté à Molinos et à madame Guyon.

22. Pour en dire ce mot en passant, et remettre un peu le lecteur dans le fait, était-ce une explication de nos principes que cet acquiescement à sa juste condamnation, qu'un de nos articles a expressément condamné[2]? Nous y avions dit, en termes exprès, « qu'il ne faut jamais permettre » aux âmes peinées d'acquiescer à leur désespoir » et damnation apparente : » au contraire, M. de Cambrai fait permettre cet acquiescement par un directeur; et pour le rendre plus volontaire, pour l'attribuer à la plus haute partie de l'âme, il l'appelle un sacrifice, et un sacrifice absolu. Nous avions dit, dans le même article, « qu'il fallait, » avec saint François de Sales, assurer ces âmes » que Dieu ne les abandonnerait pas : » loin d'approuver cet article, M. de Cambrai le réfute expressément, lorsqu'il dit qu'il n'est question, ni de raisonner avec ces âmes qui sont incapables de tout raisonnement, ni même de leur représenter la bonté de Dieu en général. Il faut donc destituer de consolation, des âmes qu'on suppose saintes, et leur ôter avec la raison le culte raisonnable que saint Paul enseigne : il faut les livrer à leurs cruelles pensées, et pour dire tout en un mot, à leur désespoir? Etait-ce là expliquer, ou dépraver nos principes, et qu'avions-nous dit de semblable dans nos Articles?

1. *Max. des Saints*, p. 224. — 2. *Art.* XXXI.

VIIe SECTION.

Sur les explications de M. l'archevêque de Cambrai, et sur la nécessité de notre Déclaration.

1. S'il faut maintenant venir aux explications de M. l'archevêque de Cambrai, trois choses sont à remarquer dans le fait : la première, que c'était des explications dont nous n'avions jamais entendu parler, et qu'il fallait pourtant avouer comme contenues dans nos articles d'Issy, puisque c'étaient ces articles que M. de Cambrai voulait avoir expliqués : la seconde, qu'il les changeait tous les jours, en sorte qu'elles ne sont pas encore achevées : la troisième, que visiblement elles contenaient de nouvelles erreurs.

2. Qu'avions-nous affaire de son amour naturel, auquel nous n'avions jamais songé? et quand nous l'eussions admis, que servait-il au dénouement des difficultés? La principale de toutes était l'acquiescement à sa juste condamnation du côté de Dieu : mais M. l'archevêque de Paris vient encore de démontrer, qu'acquiescer à la perte de cet amour naturel, c'est si peu acquiescer à sa juste condamnation de la part de Dieu, que c'est au contraire en recevoir une grâce, puisque, selon l'auteur même, c'en est une des plus éminentes, d'être privé d'un amour dont on fait le seul obstacle à la perfection? Qu'eussions-nous pu dire à un raisonnement si clair? et en fallait-il davantage pour nous empêcher de recevoir des explications dont le livre qu'on nous voulait faire excuser ne tirait aucun secours?

3. D'ailleurs cette explication est si mauvaise, qu'encore tout nouvellement et dans la dernière lettre qui m'est adressée, M. de Cambrai la vient de changer. Dans cette dernière lettre[1], acquiescer à sa juste condamnation, ce n'est plus acquiescer à la perte de l'amour naturel, comme jusqu'ici il avait voulu nous le faire entendre : « acquiescer à » sa juste condamnation, c'est (à un pécheur) re- » connaître qu'il mérite la peine éternelle : » ainsi l'amour naturel ne sert plus de rien à cet acte; ce n'est point par un amour naturel qu'un pécheur se reconnaît digne d'un supplice éternel. Mais cette nouvelle réponse n'est pas meilleure que les autres; et M. l'archevêque de Cambrai se verra contraint de l'abandonner aussitôt qu'on lui aura fait cette courte réflexion. Il n'est pas vrai que de reconnaître qu'on mérite la peine éternelle soit acquiescer à sa juste condamnation de la part de Dieu : car loin d'y acquiescer, ce qui est d'un désespéré, on demande pardon au juste juge : on le prie de changer sa justice en miséricorde, et de ne nous pas traiter selon nos mérites, mais de nous sauver par grâce au nom de Jésus-Christ Notre Seigneur : loin de consentir par cet acte à sa juste condamnation de la part de Dieu, c'est au contraire y opposer sa miséricorde qui en empêche l'effet.

4. Ainsi, et c'est la seconde remarque, ces explications changeaient tous les jours : celle à laquelle M. de Cambrai, en général, semble se tenir,

1. Ve *Lett. à M. de Meaux*, p. 5.

est celle de l'amour naturel et celle du terme de *motif*, auquel il demeure d'accord qu'il donne maintenant un nouveau sens tout différent de celui de l'École. Je n'entame point cette matière, dont M. l'évêque de Chartres, par qui les explications ont passé à nous, dira selon sa prudence ce qu'il trouvera à propos : mais je marquerai seulement ces faits publics. La lettre au Pape parut peu de mois après le livre, pour en adoucir les expressions; mais sans qu'il y fût parlé d'amour naturel ni du nouveau sens des *motifs*. Tôt après il vint en nos mains, par M. de Chartres, une autre explication où ce prélat pourra dire qu'il n'y avait nulle mention d'amour naturel, et que le *motif* y avait encore un sens tout contraire à celui qu'on a proposé depuis. A la fin, l'amour naturel, dont on n'avait point encore entendu parler, est venu; et c'est cette explication qui fut étalée dans l'*Instruction pastorale*.

5. Pour tourner de ce côté-là toute la dispute, M. de Cambrai publia à Rome et ailleurs, où il voulut, la version latine de son livre, il l'altérait d'une étrange sorte en le traduisant : presque partout où l'on trouve dans le livre le mot *de propre intérêt, commodum proprium*, le traducteur a inséré le mot *de désir et d'appétit mercenaire : appetitionis mercenariæ*. Mais l'intérêt propre n'est pas un désir : l'intérêt propre manifestement est un objet au dehors, et non pas une affection au dedans, ni un principe intérieur de l'action : tout le livre est donc altéré par ce changement. C'est à M. de Cambrai une vaine excuse, de dire que c'est ainsi qu'il l'entendait, puisque dans une version il faut traduire simplement les mots, et non pas y insérer des gloses.

6. Il a aussi partout inséré le terme de mercenaire sans l'avoir jamais défini, et pour avoir lieu d'insinuer dans le livre tout ce qu'il voudrait par un double sens qui règne partout.

7. Dans la même version latine on traduit le mot de motif, par *celui d'affection intérieure : appetitus interior :* contre la signification naturelle de ce mot, qui est celle que l'on doit suivre dans une fidèle version. C'était pourtant cette version que M. l'archevêque de Cambrai avait supplié le Pape de vouloir attendre pour juger de son livre[1] : il voulait donc être jugé sur une infidèle version : il y ajoutait des notes latines qui n'étaient pas moins discordantes de son livre; et c'est ce qu'il proposait pour éluder l'examen du livre français, par des explications non-seulement ajoutées à son livre, mais encore qui n'y cadraient pas.

8. Ceux qui n'ont pas vu cette version ni ces notes, en peuvent juger par l'*Instruction pastorale*. On a montré, par tant de preuves démonstratives, le peu de conformité de cette *Instruction* avec le livre, qu'il n'y a plus que le seul M. de Cambrai qui l'ose nier; tant ses explications visiblement sont forcées. Mais ce qui prouve l'incertitude de ces explications, c'est que leur auteur en paraît lui-même si peu content, qu'il ne cesse de donner de nouveaux sens à son *Instruction pastorale*. Il y avait reconnu, comme il a été démontré dans ma préface[2], que *son amour naturel ne s'arrêtait point à lui-même qu'il tendait à Dieu comme au bien suprême;* qu'aussi les imparfaits, qui agissaient encore par cet amour, « voulaient les mêmes objets, et que toute la différence n'était pas du côté de l'objet, mais du côté de l'affection avec laquelle la volonté le désire[1] : » mais il a vu l'inconvénient de cette doctrine, et dans les lettres qu'il m'a adressées[2], il ne veut plus que son amour naturel soit un amour naturel de Dieu en lui-même, ni autre chose que l'amour naturel d'un don créé, qui est la béatitude formelle.

9. Mais en cela il se trompe encore. Il n'est pas permis de croire que, pour être un don *créé, la béatitude formelle*, c'est-à-dire la jouissance de Dieu, puisse être désirée naturellement, parce que ce don créé est surnaturel, et que l'amour n'en est inspiré que par la grâce, non plus que l'amour de Dieu : de sorte que la raison qui l'obligeait à se corriger, porte contre sa correction comme contre son premier disconrs.

10. Je n'apporte que cet exemple, quoiqu'il y en ait beaucoup d'autres de cette nature; parce qu'il suffit de voir ici, par quelque preuve sensible, que s'engager aux explications de M. de Cambrai, c'était entrer dans des détours qui n'ont point de fin, puisqu'il ne cesse d'y ajouter quelques nouveaux traits.

11. En voici néanmoins encore une autre preuve. M. l'archevêque de Cambrai a donné à Rome deux éditions de sa Réponse à la Déclaration des trois évêques; l'une de 1697, sans aucun nom, ni de l'imprimeur, ni de la ville; l'autre de 1698, *à Bruxelles, chez Eugène Henry Frick*. Il y a de quoi remplir cinq ou six pages des additions ou restrictions qui se trouvent dans la dernière édition; et lorsqu'il l'a présentée à Rome, il a prié qu'on lui rendît l'autre, quoique donnée de sa part : ce qui montre qu'il voulait couvrir ses changements, et il s'étonne que nous n'entrions pas dans des explications si variables?

12. Une dernière raison qui démontre l'inconvénient d'y entrer, c'est que souvent ces explications ne sont que de nouvelles erreurs. Je n'en rapporterai qu'un seul exemple, mais bien clair. M. de Cambrai ne sait comment distinguer son amour du quatrième degré d'avec lui du cinquième; ni comment conserver à ce dernier la prééminence qu'il lui veut donner, puisque le quatrième amour, comme le cinquième, « cherche Dieu pour l'amour de lui-même, et le préfère à tout sans exception[3], » portant même la perfection et la pureté jusqu'à « ne chercher que son propre bonheur que par rapport à Dieu[4] : » ce qui est si pur, qu'on ne peut aller au delà, ni pousser plus loin le désintéressement de l'amour.

13. Je ne dis ces choses qu'en abrégé, parce qu'elles sont assez expliquées ailleurs, et qu'on ne peut pas toujours répéter. Embarrassé de cette remarque, qui renverse tout son système par le fondement, M. de Cambrai répond que l'amour du quatrième degré, quoiqu'il soit justifiant, remarquez ce mot, rapporte véritablement tout à Dieu, mais *habituellement*[5] *et non pas actuelle-*

1. *Ep. ad Innoc. XII*, *page* 49, 59. — 2. *Préf.*, *n.* 106, *propos.* 15, 18.

1. *Préf. n.* 106, *propos.* 7; *Instr. past.*, *p.* 90, 91, 100. — 2. *Lett. Ire* *p.* 5, 7, 13. — 3. *Max. des Saints*, *p.* 6. — 4. *Idem*, *p.* 10. — 5. *Resp. ad Sum.*, *p.* 48, 49, 50.

ment, comme le cinquième; de même, dit-il, que l'acte du péché véniel est rapporté à Dieu, selon saint Thomas[1], *habituellement et non pas actuellement.*

14. Cette réponse est inouïe dans l'École, et contient deux manifestes erreurs : la première, de ne faire l'amour justifiant rapporté à Dieu, que comme l'acte du péché véniel ; la seconde, de faire rapporter habituellement à Dieu l'acte même du péché véniel; ce que personne n'a fait avant M. de Cambrai.

15. L'erreur est énorme : car si l'acte du péché véniel est habituellement rapporté à Dieu, il s'ensuit qu'on le peut commettre pour l'amour de Dieu, ce qui ôte toute la malice du péché véniel. On peut donc bien dire, avec saint Thomas, que le péché véniel n'empêche point l'homme, ni l'acte humain indéfiniment, d'être rapporté à Dieu comme fin dernière ; mais que l'acte même du péché véniel où se trouve ce qui s'appelle le désordre, *inordinatio*, soit rapporté habituellement à Dieu, c'est contre la nature de tout péché, et du véniel par conséquent.

16. La règle que donne ici M. de Cambrai n'est pas moins erronée : cette règle est que des actes qui n'ont aucun rapport à la fin dernière, et qui ne sont pas rapportés à Dieu, *du moins habituellement*, sont des péchés mortels[2] : mais de là il s'ensuit, en premier lieu, que tous péchés sont mortels, puisque nul péché ne peut être en aucune sorte rapporté à Dieu ; et secondement, comme l'a remarqué M. de Paris, que tous les actes des païens sont péchés mortels ; puisque ce qui empêche le péché véniel de rompre dans le juste qui le commet le rapport du moins habituel à Dieu, c'est l'habitude de la charité qu'il a dans l'âme : d'où, par une contraire raison, il s'ensuit que le païen n'ayant pas en lui ce principe de charité habituelle ni rien qui l'unisse à Dieu, par la règle de M. de Cambrai, quoi qu'il fasse, il pèche toujours mortellement.

17. Ainsi les nouvelles explications étant de nouveaux détours pour s'éloigner de plus en plus de la vérité, y entrer, c'était se jeter dans un labyrinthe d'erreurs qui n'est pas encore fini. L'auteur ne fait point de livres qu'il ne produise quelque nouveauté contre la saine théologie : il semblait avoir rejeté *l'involontaire* qu'il avait admis dans le trouble de la sainte âme de Jésus-Christ, mais il est plus clair que le jour, que dans ses derniers écrits il rétablit ce dogme impie : j'en ai fait la démonstration[3], que je ne répète pas : c'est-à-dire qu'il marche sans route et sans principes, selon que le pousse le besoin présent.

18. Il est évident par ces faits, que nous ne pouvions recevoir les explications : il est donc d'une pareille évidence, que nous ne pouvions pas ne pas rejeter le livre, ni nous empêcher de désavouer publiquement l'auteur, qui publiquement nous en avait attribué la doctrine. Car que faire, et que nous pourrait conseiller M. de Cambrai lui-même? de nous taire? c'est consentir; c'est manquer à l'essentiel de l'épiscopat, dont toute la grâce consiste principalement à dire la vérité : c'est contrevenir à la sentence du pape saint Hormisdas[1] : « *Ipse impellit in errorem qui non instruit* » *ignorantes :* c'est pousser les simples dans l'er- » reur que de ne les pas instruire : » surtout dans le cas où l'on vous prend à témoin, et qu'on se sert de votre nom pour les tromper. Quoi donc? de parler? c'est ce que nous avons fait en toute simplicité dans notre Déclaration. Mais, dit-on, c'est une censure anticipée : point du tout; c'est une déclaration nécessaire de nos sentiments, quand on nous force à les dire. Qui obligeait M. de Cambrai à expliquer nos Articles sans notre aveu? à nous citer en notre propre nom; et enfin à nous faire accroire que son livre, où nous trouvions tant d'erreurs, n'est qu'une plus ample explication de notre doctrine? Lui est-il permis de tout entreprendre, et n'avons-nous qu'à nous taire quoi qu'il avance contre nous? Ce ne sont pas là des prétextes : ce sont des raisons plus claires que le soleil. M. de Cambrai n'est pas moins injuste quand il dit que nous l'avons dénoncé : la bonne foi l'obligeait à reconnaître que c'est lui-même qui s'est dénoncé par sa lettre au Pape, lorsqu'il le prie de juger son livre : personne ne l'avait accusé : c'est lui-même qui se fait honneur d'avoir porté l'affaire au Pape. Nous approuvons sa soumission, mais nous ne pouvions dissimuler que c'était sans consentir à sa doctrine.

19. « Pourquoi, dit-il, envoyer à Rome votre » Déclaration ? » La réponse vient dans l'esprit à tout le monde. C'est parce que son livre y avait été porté ; qu'il l'y avait envoyé lui-même, et qu'il écrivait au Pape que ce livre ne contenait autre chose que notre doctrine[2] : la sincérité permet-elle de dissimuler des choses si claires? mais c'est qu'on voulait se plaindre, et qu'on n'en trouvait aucun sujet.

20. Ces plaintes sont réfutées par un seul mot : elles aboutissent à dire que nous avons voulu perdre M. de Cambrai : Dieu le sait : mais sans appeler un si grand témoin, la chose parle. Avant que son livre eût paru nous en avons caché les erreurs, jusqu'à souffrir les reproches qu'on a entendus : après que ce livre a paru, il s'était assez perdu lui-même : si nous l'avons voulu perdre il était de concert avec nous, en soulevant tout le monde contre lui par ses ambitieuses décisions, et en remplissant ce même livre d'erreurs si palpables, et de tant d'inexcusables excès.

21. Lorsqu'il nous reproche, et à moi en particulier, qu'il nous a fait proposer de supplier le Pape, par une lettre commune, de faire juger nos questions sans bruit par ses théologiens, et en attendant de demeurer dans le silence : premièrement il dit une chose dont je n'ai jamais entendu parler, et si fausse, qu'il en supprime lui-même les principales circonstances, comme il a paru dès le commencement de cette déclaration[3]. Aussi est-il vrai, secondement, que la proposition était impossible : l'imputation qu'il nous avait faite de sa doctrine était publique dans son Avertissement du livre des *Maximes des Saints*. Il l'avait réitérée, sans notre participation, dans sa lettre au Pape, qui était publique, comme il l'avoue; et il y répé-

1. 2. 1, *q.* 88, *a.* 1 ; *resp. ad* 2. — 2. *Resp. ad* Summa, *p.* 50; *Lett. IIe à M. de Meaux*, *p.* 13. — 3. *Rép. à quatre Lett.*, *n.* 20.

1. *Ep. ad Poss.* — 2. *Lett. au Pape*, *p.* 51, 58. — 3. Ci-dessus, *Ire sect.*, *n.* 1.

tait une ou deux fois que sa doctrine était conforme à la nôtre : par conséquent notre conscience nous obligeait à le désavouer aussi publiquement qu'il nous avait appelés en témoignage. En troisième lieu, nous ne mettions point en question la fausseté de sa doctrine; nous la tenions déterminément mauvaise et insoutenable ; ce n'était pas là une affaire particulière entre M. de Cambrai et nous : c'était la cause de la vérité, et l'affaire de l'Eglise, dont nous ne pouvions ni nous charger seuls, ni la traiter comme une querelle privée, qui est tout ce que voulait M. de Cambrai. Ainsi supposé qu'il persistât invinciblement, comme il a fait, à nous imputer ses pensées, et qu'il ne voulût jamais se dédire, il n'y avait point de salut pour nous qu'à déclarer notre sentiment à toute la terre. Cette Déclaration demeurait naturellement soumise au Pape, comme tout ce qu'on fait en particulier sur les matières de la foi; c'était même la lui soumettre que de la lui présenter : mais cependant nous déchargions notre conscience, et autant qu'il était en nous, nous rejetions des erreurs que notre silence aurait confirmées.

VIIIe SECTION.

Sur les voies de douceur, et de conférences amiables.

1. Que si l'on dit qu'il fallait tenter toutes voies de douceur, avant que d'en venir à une déclaration solennelle : c'est aussi ce que nous avons fait. M. l'archevêque de Paris l'a démontré si clairement pour lui et pour nous, que je n'aurais rien à ajouter sur ce fait, sans les accusations particulières par où l'on m'attaque.

2. Mais si l'on veut se convaincre par ses yeux de la netteté de ma conduite, il n'y a qu'à lire l'écrit que j'adressai à M. de Cambrai lui-même trois semaines avant l'envoi de notre Déclaration. Si le lecteur, peut-être un peu trop pressé, n'aime pas à être renvoyé à d'autres écrits, et veut tout trouver dans celui qu'il tient en sa main, voici en abrégé ce que je disais[1] : « qu'après tant d'écrits, » il fallait prendre une voie plus courte, et où » aussi on s'explique plus précisément, qui est » celle de la conférence de vive voix; que cette » voie toujours pratiquée, » et même par les apôtres, comme la plus efficace, et la plus douce, pour convenir de quelque chose, « lui ayant déjà » été souvent proposée, » je la proposais encore moi-même par cet écrit, « à condition d'en éloi- » gner toutes manières contentieuses, et au péril » d'être déclaré ennemi de la paix, si elle n'était » de ma part amiable et respectueuse. » Sur ce qu'il faisait semblant de craindre ma vivacité, comme il l'appelait, je lui alléguais l'expérience, non-seulement de mes conférences « avec les mi- » nistres, mais encore de celles que nous avions » eues quelquefois ensemble à cette occasion, sans » que j'y eusse élevé la voix d'un demi-ton seule- » ment. »

3. S'il y avait quelques expédients à trouver, il ne pouvait naître que de pareilles conférences : mais j'espérais autre chose; j'espérais, dis-je, de la force de la vérité, et d'une entière connaissance des manières de M. de Cambrai, que je le ramènerais aux principes, Dieu par ma voix, « claire- » ment, amiablement, je l'osais dire, certainement » et sans réplique : en très-peu de conférences, en » une seule peut-être, et peut-être en moins de » deux heures[1]. »

4. Tout ce qu'objectait M. de Cambrai, c'est que je m'étais engagé à répondre par écrit à vingt demandes; ce que je trouvai ensuite à propos de différer, à cause, disais-je, « des équivoques de » ces vingt demandes qu'on serait longtemps à » démêler, et à cause du temps trop long qu'il » faudrait donner à écrire les réfutations et les » preuves[2] : » en ajoutant toutefois, que « j'écri- » rais sans peine toutes les propositions que j'au- » rais avancées dans la conférence, si on le de- » mandait; mais qu'il fallait commencer par ce » qu'il y a de plus court, de plus décisif, de plus » précis; » j'ajoutais encore, « de plus charitable; » rien ne pouvant suppléer ce que fait la vive voix » et le discours animé, mais simple, ni la présence » de Jésus-Christ au milieu de nous, lorsque nous » serions assemblés en son nom pour convenir de » la vérité. »

5. Tout le monde était étonné de l'inflexible refus de M. de Cambrai pendant six semaines; nous en avons des témoins qu'on ne dément pas, et on s'empressait à l'envi de nous faire conférer ensemble. Je ne refusais aucune condition. Un religieux de distinction, touché, comme tout le monde, de ce désir charitable de rallier les évêques, tira parole de moi, pour lier une conférence où il serait. S'il n'avait dit qu'à moi seul la réponse qu'il me rapporta, il faudrait peut-être la lui laisser raconter à lui-même : ce fut en un mot, que M. de Cambrai ne voulut pas qu'on pût dire qu'il changeât rien par l'avis de M. de Meaux. Si ce prélat ne veut pas convenir de cette réponse, qu'il la fasse telle qu'il voudra : on voit bien qu'il n'en saurait faire qui ne soit mauvaise. Quoi qu'il en soit, je lui envoyai moi-même l'écrit dont on vient d'entendre les extraits : il n'est pas long; on pourra le lire en moins d'un quart-d'heure, parmi ceux que j'ai ramassés : M. de Cambrai ne disconvient pas de l'avoir reçu. Voilà cinq grandes lettres qu'il m'adresse, où il me reprend seulement d'avoir dit dans cet écrit, que je *le portais dans mes entrailles*[3] : il ne croit pas *qu'on puisse porter dans ses entrailles* ceux qu'on reprend pour l'amour de la vérité, ni les pleurer que par des larmes artificieuses pour les déchirer davantage. Que ne venait-il à la conférence éprouver lui-même la force de ces larmes fraternelles, et des discours que la charité, j'ose le croire, et la vérité, nous auraient inspirés? Nous attendîmes trois semaines l'effet de cette nouvelle invitation; et ce ne fut qu'à l'extrémité, et après avoir épuisé toutes les voies de douceur, qu'on envoya la Déclaration dont il faut dire encore un mot.

IXe SECTION.

Sur la Déclaration des trois Evêques, et sur le Summa doctrinæ.

1. On se plaint qu'elle est trop rude : mais M. l'archevêque de Paris a assuré avec vérité, que

1. *Premier écrit, art.* 2.

1. *Premier écrit, art.* 5. — 2. *Idem.* — 3. *Ibid.*

M. l'archevêque de Cambrai y avait été beaucoup épargné. Nous y avions tû *ces tentations d'un genre particulier* auxquelles il faut succomber[1], et dont on n'a pu s'empêcher de parler ailleurs[2] : nous y avions tû ces docilités des *âmes ingénues sur les choses humiliantes* indéfiniment, *qu'on leur pourrait commander*[3] *:* ce dénuement non-seulement *de toute consolation*, mais encore de *toute liberté; ce détachement de tout, et même de la voie qui leur apprend ce détachement; cette disposition*, sans limites, *à toutes les pratiques qu'on voudra leur imposer*, et cet oubli universel de *leurs expériences*, *de leurs lectures, et des personnes qu'elles ont consultées autrefois avec confiance :* enfin nous y avions tû *les possessions*, *les obsessions*, *et autres choses extraordinaires*, que l'auteur nous avait données comme *appartenantes aux voies intérieures*[4] *:* on sait à quoi les faux spirituels les font servir, aussi bien que les autres choses qu'on vient d'entendre. M. de Cambrai l'insinue lui-même ; et nous sommes peu consolés de lui entendre dire, que la voie *de pur amour et de pure foi* qu'il enseigne, est celle *où l'on en verra moins* que dans les autres : comme s'il n'y allait ici que du plus ou du moins, et qu'il n'eût pas fallu s'expliquer plus précisément contre ces abominations.

2. L'auteur objecte sans cesse qu'on n'a point eu d'égard à ses correctifs, dont il veut que son livre soit plus rempli que quelque autre livre que ce soit. C'est de quoi nous nous plaignions : nous avons trouvé malheureux, pour un livre de cette nature, d'avoir besoin de tant de correctifs, comme il l'est à une règle, d'avoir besoin de trop d'exceptions : la vérité est plus simple ; et ce qui doit si souvent être modifié, marque naturellement un mauvais fond : il n'y avait qu'à s'expliquer simplement, ainsi qu'on l'avait promis. Tout ce qu'on a dit sur le sacrifice absolu, n'a causé que de l'embarras dans l'article des suppositions impossibles, et on eût dû se passer de ces correctifs, qui ne font qu'augmenter le mal : témoin le dangereux correctif de la persuasion non *intime*, *mais apparente*, qui ne sert qu'à excuser le langage de Molinos, comme il a été démontré ailleurs[5]. Tous les lecteurs désintéressés reconnaissent que ces correctifs ne sont que de vrais entortillements capables de tourner les têtes, et on en a vu assez pour faire sentir les lacets que trouvent les simples dans l'obscurité de ce livre, qui promettait tant de précision, et de trancher si nettement sur les équivoques.

3. Une des choses qu'on vante le plus comme un excellent correctif, ce sont les *articles faux*, où il est vrai que M. de Cambrai condamne les faux mystiques. M. l'archevêque de Paris en a découvert l'artifice ; on s'embarrasse naturellement quand on ne veut pas condamner ce qu'on n'ose défendre à pleine bouche. On outre ailleurs le quiétisme pour passer par-dessus le vrai mal. Quel quiétiste a jamais « consenti de haïr Dieu éternel» lement, ni de se haïr soi-même d'une haine » réelle, en sorte que nous cessions d'aimer en » nous pour Dieu son œuvre et son image[6] ? » Qui jamais « a consenti à se haïr soi-même d'une haine » absolue, comme supposant que l'ouvrage du » Créateur n'est pas bon : à porter jusque-là le re» noncement de soi-même, par une haine impie » de notre âme qui la suppose mauvaise par sa » nature, suivant le principe des manichéens[1]. » Quand on tire de tels coups, on tire en l'air : on passe par-dessus le corps, et à la manière des poètes on contente la juste aversion des fidèles contre le quiétisme, en leur donnant à déchirer un fantôme.

1. *Max. des Saints*, p. 77, 91, 92. — 2. *Trois. Ecrit*, n. 17. — 3. *Max.*, p. 76, 77. — 4. *Idem*, p. 123, 124. — 5. *Trois. Ecrit*, n. 23. — 6. *Max.*, *art.* II *faux*, p. 31, 32.

Xe SECTION.

Procédés à Rome : soumission de M. de Cambrai.

1. La relation serait imparfaite si l'on omettait les écrits italiens et latins qu'on a mis à Rome, au nom de M. de Cambrai, entre les mains de tant de gens, qu'il en est venu des exemplaires jusqu'à nous. Un de ces écrits latins que j'ai en main, sous le titre d'*Observations d'un docteur de Sorbonne*, dit que « les jansénistes se sont liés avec » l'évêque de Meaux contre M. de Cambrai, et » que les autres évêques se sont unis contre lui » comme contre une autre Susanne, à cause qu'il » n'a pas voulu entrer dans leur cabale et dans » leurs mauvais desseins. » Le même écrit fait valoir M. de Cambrai « comme nécessaire pour sou» tenir l'autorité du Saint-Siége contre les évêques, » par lesquels il est important de ne pas laisser » opprimer un si habile défenseur. » Nous sommes, dans d'autres endroits, les ennemis des religieux dont il est le protecteur. On voit par là toutes les machines qu'il a voulu remuer. Mais le Pape qui gouverne l'Eglise de Dieu ne souffrira pas que rien affaiblisse la gloire du clergé de France toujours si obéissant au Saint-Siége. La vérité ne se soutient pas par des mensonges : et pour ce qui est des religieux, dans quel diocèse de la chrétienté sont-ils traités plus paternellement que dans les nôtres? M. de Cambrai répondra peut-être que tout cela se dit sans son ordre : mais je laisse à juger au sage lecteur, si dans une accusation aussi visiblement fausse, où il s'agit également de la religion et de l'Etat, et de la réputation des évêques de France, qui font une partie considérable de l'épiscopat, ce serait assez de désavouer en l'air, quand on l'aurait fait, des calomnies manifestes, après qu'elles auront eu leur effet sur certaines gens : et si la justice et la vérité ne demandent pas une déclaration plus expresse et plus authentique.

2. On vante, dans les mêmes écrits, le grand nombre d'évêques et de docteurs qui favorisent les sentiments de M. l'archevêque de Cambrai, et que la seule crainte empêche de se déclarer. Il faudrait du moins en nommer un seul : on n'ose : l'épiscopat n'a pas été entamé, et M. l'archevêque de Cambrai ne peut citer pour son sentiment, aucun docteur qui ait un nom.

3. Un des reproches les plus apparents que me fait cet archevêque, c'est qu'il ne méritait pas d'être traité, étant soumis, à la manière dont on traite les pélagiens : comme si l'on ne savait pas que ces hérétiques ont joué longtemps le personnage de gens soumis, même au Saint-Siége. Je ne

1. *Art.* XII *faux.*

souhaite que de voir M. de Cambrai parfaitement séparé d'avec ceux dont la soumission est ambiguë ; mais de bonne foi et en conscience, peut-on être content de la demande, que, malgré ses soumissions précédentes, ce prélat voulait faire au Pape pour déterminer la manière dont il devait prononcer, comme il le déclare dans sa lettre du 3 d'août 1697. Il est vrai que par une lettre suivante il dit ces mots : « A Dieu ne plaise, que je fasse la loi » à mon supérieur : ma promesse de souscrire, » et de faire un mandement en conformité, est » absolue et sans restriction. » Que voulaient donc dire ces mots de la lettre du 3 d'août? « Je de» manderai seulement au Pape qu'il ait la bonté » de marquer précisément les erreurs qu'il con» damne, et les sens sur lesquels il porte sa con» damnation, afin que ma souscription soit sans » restriction? » Sans cela donc, la restriction est inévitable : mais c'est pousser le Pape et l'Eglise à l'impossible. Il n'y aurait jamais eu de décision s'il avait fallu prévoir tous les sens que la mauvaise fertilité des esprits subtils aurait produits : à cette condition nous n'aurions eu ni l'*homousion* de Nicée, ni le *theotocos* d'Ephèse. On voit donc qu'il s'en faut tenir à cette *sagesse modérée* de saint Paul[1] : autrement on tombe dans *les questions désordonnées et interminables* proscrites par cet apôtre[2].

4. On dira que M. de Cambrai se rétracte de cette absurde proposition dans sa seconde lettre : mais non; puisqu'il continue à demander, que le Pape « ait la bonté de marquer chaque proposition » digne de censure, avec le sens précis sur lequel » la censure doit tomber : » c'est là encore se replonger dans l'impossibilité où toutes les décisions ecclésiastiques sont éludées. Si M. de Cambrai déclare qu'il sera soumis, et « qu'on ne le verra » jamais, quoi qu'il arrive, écrire ni parler, pour » éluder la condamnation de son ouvrage : » c'est en déclarant « en même temps qu'il se bornera à » demander au Pape une instruction particulière » sur les erreurs dont il devra se corriger. » A cette condition, il proteste d'être tranquille, *tant sur le droit que sur le fait :* mais c'est après avoir auparavant dénoncé à tout l'univers, que bien éloigné d'être en repos au dedans, il ne cessera de questionner le Pape pour lui faire dire autre chose que ce qu'il aura décidé.

5. Le monde complaisant dira encore que c'est pousser trop loin le soupçon : mais je ne fais cependant que répéter les paroles de deux lettres imprimées, que M. de Cambrai ne rétracte pas. Je prie Dieu, au reste, qu'il s'en tienne aux termes généraux de sa soumission; et quoique la vérité me force de remarquer ce qu'il publie de mauvais, *j'espérerai toujours* avec saint Paul, *ce qu'il y aura de meilleur : Confidimus meliora, tametsi ita loquimur*[3].

XI[e] SECTION.

Conclusion.

1. Il a donc enfin fallu révéler le faux mystère de nos jours : le voici en abrégé tel qu'il a paru dans le discours précédent : une nouvelle prophétesse a entrepris de ressusciter *la Guide* de Molinos, et l'oraison qu'il y enseigne : c'est de cet esprit qu'elle est pleine : mystérieuse femme de l'Apocalypse, c'est de cet enfant qu'elle est enceinte : l'ouvrage de cette femme n'est pas achevé; nous sommes dans les temps qu'elle appelle de persécution, où les martyrs qu'elle nomme du Saint-Esprit auront à souffrir. Viendra le temps, et selon elle nous y touchons, où le règne du Saint-Esprit et de l'oraison, par où elle entend la sienne qui est celle de Molinos, sera établi avec une suite de merveilles dont l'univers sera surpris. De là cette communication de grâces; de là dans une femme, la puissance de lier et de délier. Il est certain par preuves qu'elle a oublié ce qu'elle a souscrit entre mes mains et en d'autres plus considérables, sur la condamnation et de ses livres et de la doctrine qui y était contenue. Chaque évêque doit rendre compte, dans le temps convenable, de ce que la disposition de la divine Providence lui a mis en main : c'est pourquoi j'ai été contraint d'expliquer que M. l'archevêque de Cambrai, un homme de cette élévation, est entré dans ce malheureux mystère, et s'est rendu le défenseur, quoique souvent par voies détournées, de cette femme et de ses livres.

2. Il ne dira pas qu'il ait ignoré cette prodigieuse et insensée communication de grâces, ni tant de prétendues prophéties, ni le prétendu état apostolique de cette femme, lorsqu'il l'a, de son aveu propre, *laissé estimer à tant d'illustres personnes qui se fiaient en lui* pour leur conscience. Il a donc laissé estimer une femme qui prophétisait les illusions de son cœur. Sa liaison intime avec cette femme était fondée *sur sa spiritualité*, et il n'y a point d'autre *lien* de tout ce *commerce :* c'est ce qu'on a vu écrit de sa main ; après quoi on ne doit point s'étonner qu'il ait entrepris la défense de ses livres.

3. C'est pour les défendre qu'il écrivait tant de mémoires devant les arbitres choisis ; et il n'a pas été nécessaire que j'en représentasse les longs extraits que j'ai encore, puisque la substance s'en trouve dans le livre des *Maximes des Saints.*

4. Pour avoir lieu de défendre ces livres pernicieux, dont le texte lui paraissait à lui-même si insoutenable, il a fallu avoir recours à un sens caché que cette femme lui a découvert; il a fallu dire qu'il a mieux expliqué ces livres que ces livres ne s'expliquent eux-mêmes ; le sens qui se présente naturellement n'est pas le vrai sens : ce n'est qu'un sens rigoureux, *auquel il répond qu'elle n'a jamais pensé :* ainsi, pour les bien entendre, il faut lire dans la pensée de leur auteur; deviner ce qui n'est connu que du seul M. de Cambrai ; juger des paroles par les sentiments, et non pas des sentiments par les paroles *:* tout ce qu'il y a de plus égaré dans les livres de cette femme, c'est un langage mystique dont ce prélat nous est garant : ses erreurs sont de simples équivoques; ses excès sont d'innocentes exagérations, semblables à celles des Pères et des mystiques approuvés.

5. Voilà ce que pense un si grand prélat des livres de madame Guyon, après avoir, si nous l'en croyons, poussé l'examen jusqu'à la dernière rigueur : c'est ce qu'il a écrit de sa main quelque

1. *I. Tim.*, I, 4. — 2. *II. Tim.*, II, 23. — 3. *Heb.*, VI, 9.

temps devant la publication de son livre ; et après tant de censures, on n'a pu encore lui arracher une vraie condamnation de ces mauvais livres : au contraire, c'est pour les sauver qu'il a épargné *la Guide* de Molinos, qui en est l'original.

6. Cependant, malgré toutes les mitigations du livre des *Maximes des Saints*, on y voit encore et madame Guyon et Molinos trop faiblement déguisés pour être méconnus ; et si je dis après cela, que l'ouvrage d'une femme ignorante et visionnaire, et celui de M. de Cambrai, manifestement sont d'un seul et même dessein, je ne dirai, après tout, que ce qui paraît de soi-même.

7. Je ne le dirai qu'après que la douceur et la charité ont fait leurs derniers efforts. On n'a point chicané madame Guyon sur ses soumissions : on les a reçues bonnement, j'emploierai ce mot, et en présumant toujours pour la sincérité et l'obéissance : on a ménagé son nom, sa famille, ses amis, sa personne autant qu'on a pu : on n'a rien oublié pour la convertir ; et il n'y a que l'erreur et les mauvais livres qui n'ont point été épargnés.

8. A l'égard de M. l'archevêque de Cambrai, nous ne sommes que trop justifiés par les faits incontestables de cette Relation ; je le suis en particulier plus que je ne voudrais. Mais, pour faire tomber tous les injustes reproches de ce prélat, il fallait voir non pas seulement les parties du fait, mais le tout jusqu'à la source : c'est par là, si je l'ose dire, qu'il paraît que dès l'origine, on a tâché de suivre les mouvements de cette charité *douce*, *patiente*, qui ne *soupçonne ni ne présume le mal*[1]. Le silence est impénétrable jusqu'à ce que M. de Cambrai se déclare lui-même par son livre : on l'attend jusqu'à la fin, quelque dureté qu'il témoigne à refuser toute conférence : on ne se déclare qu'à l'extrémité. Où placera-t-on cette jalousie qu'on nous impute sans preuve ; et s'il faut se justifier sur une si basse passion, de quoi était-on jaloux dans le nouveau livre de cet archevêque ? Lui enviait-on l'honneur de défendre et de peindre de belles couleurs madame Guyon et Molinos ? portait-on envie au style d'un livre ambigu, ou au crédit qu'il donnait à son auteur, dont au contraire il ensevelissait toute la gloire ? J'ai honte pour les amis de M. de Cambrai qui font profession de piété, et cependant qui ne laissent pas sans fondement d'avoir répandu partout et jusqu'à Rome, qu'un certain intérêt m'a fait agir. Quelque fortes que soient les raisons que je pourrais alléguer pour ma défense, Dieu ne me met point d'autre réponse dans le cœur, sinon que les défenseurs de la vérité, s'ils doivent être purs de tout intérêt, ne doivent pas moins être au-dessus de la crainte qu'on leur impute d'être intéressés. Au reste, je veux bien qu'on croie que l'intérêt m'a poussé contre ce livre, s'il n'y a rien de répréhensible dans sa doctrine, ni rien qui soit favorable à la femme dont il fallait que l'illusion fût révélée. Dieu a voulu qu'on me mît malgré moi entre les mains, les livres qui en font foi. Dieu a voulu que l'Eglise eût dans la personne d'un évêque, un témoin vivant de ce prodige de séduction : ce n'est qu'à l'extrémité que je la découvre, quand l'erreur s'aveugle elle-même jusqu'au point de me forcer à déclarer tout : quand non contente de paraître vouloir triompher, elle insulte : quand Dieu découvre d'ailleurs tant de choses qu'on tenait cachées. Je me garde bien d'imputer à M. l'archevêque de Cambrai autre dessein que celui qui est découvert par des écrits de sa main, par son livre, par ses réponses, et par la suite des faits avérés : c'en est assez et trop, d'être un protecteur si déclaré de celle qui prédit et qui se propose la séduction de tout l'univers. Si l'on dit que c'est trop parler contre une femme dont l'égarement semble aller jusqu'à la folie : je le veux, si cette folie n'est pas un pur fanatisme ; si l'esprit de séduction n'agit pas dans cette femme ; si cette Priscille n'a pas trouvé son Montan pour la défendre.

9. Si cependant les faibles se scandalisent ; si les libertins s'élèvent ; si l'on dit, sans examiner quelle est la source du mal, que les querelles des évêques sont implacables : il est vrai, si on sait l'entendre, qu'elles le sont en effet sur le point de la doctrine révélée. C'est la preuve de la vérité de notre religion et de la divine révélation qui nous guide, que les questions sur la foi soient toujours inaccommodables. Nous pouvons tout souffrir ; mais nous ne pouvons souffrir qu'on biaise, pour peu que ce soit, sur les principes de la religion. Que si ces disputes sont indifférentes, comme le voudraient les gens du monde, il n'y aurait qu'à dire avec Gallion, proconsul d'Achaïe, qui était le caractère le plus relevé de l'empire romain dans les provinces : « O Juifs, s'il s'agissait de quelque » injustice ou de quelque mauvaise action, ou de » quelque affaire importante, je me croirais obligé » de vous écouter avec patience : mais s'il ne s'agit » que des points de votre doctrine, et des disputes » de mots et de votre loi, démêlez-vous-en comme » vous pourrez[1] : » comme s'il eût dit : Battez-vous sur ces matières tant qu'il vous plaira, « je » ne veux point en être le juge[2]. » Et en effet, les Juifs *battaient* Sosthènes jusque *devant le tribunal, sans que Gallion s'en mît en peine*. Voilà l'image des politiques et des gens du monde sur les disputes de religion ; et les tenant pour indifférentes, ils se contentent de décider que les évêques ont trop de chaleur : mais il n'en est pas ainsi. Si bien différent en toutes matières de Gallion, un grand roi plein de piété ne veut point se rendre juge de ces matières, ce n'est point par mépris ; c'est par respect pour l'Eglise à qui Dieu en a donné le jugement : cependant qu'y a-t-il de nouveau, et que n'aient pas toujours pratiqué avec tous les princes chrétiens ses augustes prédécesseurs, à protéger les évêques qui marchent dans la voie battue et dans la solidité de l'ancienne règle ?

10. Nous souhaitons et nous espérons de voir bientôt M. l'archevêque de Cambrai reconnaître du moins l'inutilité de ses spéculations. Il n'était pas digne de lui, du caractère qu'il porte, du personnage qu'il faisait dans le monde, de sa réputation, de son esprit, de défendre les livres et les dogmes d'une femme de cette sorte. Pour les interprétations qu'il a inventées, il n'a qu'à se souvenir d'être demeuré d'accord qu'il n'en trouve rien dans l'Ecriture : il n'en cite aucun passage pour ses nouveaux dogmes : il nomme les Pères

1. *I. Cor.*, XIII.

1. *Act.*, XVIII, 14. — 2. *Idem*, 17.

et quelques auteurs ecclésiastiques qu'il tâche de traîner à lui par des conséquences, mais où il ne trouve ni son sacrifice absolu, ni ses simples acquiescements; ni ses contemplations d'où Jésus-Christ est absent par état; ni ses tentations extraordinaires auxquelles il faut succomber; ni sa grâce actuelle, qui nous fait connaître la volonté de bon plaisir en toutes occasions et dans tous les événements; ni sa charité naturelle, qui n'est pas la vertu théologale; ni sa cupidité, qui, sans être vicieuse, est la racine de tous les vices; ni sa pure concupiscence, qui est, quoique sacrilége, la préparation à la justice; ni sa dangereuse séparation des deux parties de l'âme, à l'exemple de Jésus-Christ involontairement troublé; ni son malheureux retour à ce trouble involontaire; ni son amour naturel qu'il réforme tous les jours, au lieu de le rejeter une bonne fois tout entier comme également inutile et dangereux dans l'usage qu'il en fait; ni ses autres propositions que nous avons relevées : elles sont les fruits d'une vaine dialectique, d'une métaphysique outrée, de la fausse philosophie que saint Paul a condamnée[1]. Tous les jours nous entendons ses meilleurs amis le plaindre d'avoir étalé son érudition, et exercé son éloquence sur des sujets si peu solides. Avec ses abstractions ne voit-il pas que, bien éloigné de mieux faire aimer Dieu, il ne fait que dessécher les cœurs, en affaiblissant les motifs capables de les attendrir ou de les enflammer? Les vaines subtilités dont il éblouit le monde ont toujours été le sujet des gémissements de l'Eglise. Je ne lui raconterai pas tous ceux que leur bel esprit a déçus; je lui nommerai seulement au neuvième siècle un Jean Scot Erigène, à qui les saints de son temps ont reproché[1], dans un autre sujet à la vérité, mais toujours par le même esprit, sa vaine philosophie, où il voulait faire consister la religion et la piété. C'est par où il faisait dire aux Pères du concile de Valence, que *dans des temps malheureux il mettait le comble à leurs travaux*[2]; et que lui et ses sectateurs, en remuant *de frivoles questions : ineptas quæstiunculas :* en autorisant de creuses visions : *aniles fabulas :* en raffinant sur la spiritualité; et pour parler avec ces Pères, en composant *des ragoûts de dévotion qui étaient à charge à la pureté de la foi : pultes puritati fidei nauseam inferentes :* ils devaient craindre *d'être importuns* aux *gémissements de l'Eglise* qui avait déjà trop d'autres choses à déplorer : *Superfluis cœtum piè dolentium et gementium non oneret.* Nous exhortons M. de Cambrai à occuper sa plume éloquente et son esprit inventif à des sujets plus dignes de lui : qu'il prévienne, il est temps encore, le jugement de l'Eglise : l'Eglise romaine aime à être prévenue de cette sorte; et comme, dans les sentences qu'elle prononce, elle veut toujours être précédée par la tradition, on peut en un certain sens l'écouter avant qu'elle parle.

1. *Col.*, II, 8.

1. *Prud. de Præd. adv. Scot. Erig., cap.* I, *etc.* — 2. *Conc. Val.*, III, *Can.* 6.

REMARQUES

SUR LA RÉPONSE DE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI,

A LA *RELATION SUR LE QUIÉTISME.*

AVANT-PROPOS.

Raisons de cet ouvrage.

Les conseils des sages sont partagés sur l'obligation où je suis de répondre à M. l'archevêque de Cambrai. Les uns disent que la matière est suffisamment éclaircie; que les faits importants demeurent établis : par exemple, qu'il est constant que ce prélat s'est désuni d'avec ses confrères pour avoir voulu excuser les livres condamnés de madame Guyon; que les tours d'esprit ne sauvent pas des faits avérés; que séparer, comme on fait encore, l'intention d'un auteur d'avec le sens naturel, véritable, unique et perpétuel de son livre, c'est une illusion sans exemple, qui donne lieu à défendre tout ce qu'on voudra, et à éluder toutes les censures de l'Eglise : qu'on peut bien éblouir le monde pour un temps, par des détours spécieux; mais qu'enfin l'illusion s'évanouit d'elle-même; et qu'après tout ce fait du dessein formé de justifier madame Guyon et sa mauvaise doctrine, est essentiel à cette matière contre M. de Cambrai, puisque c'est celui qui démontre qu'il est coupable lui seul de tout le trouble de l'Eglise, et qui détermine le vrai sens et le vrai dessein du livre de ce prélat, quand d'ailleurs il serait douteux, ce qui n'est pas : ainsi, qu'après avoir satisfait au devoir de développer la matière en toutes les manières possibles, et par les dogmes et par les faits, je n'ai qu'à attendre en paix la victoire qui ne peut manquer à la vérité, et le sentiment des sages qui prend toujours le dessus.

En effet, on sent, dans le monde, qu'ils sont rebutés par cette incroyable hardiesse de nier tout jusqu'aux faits les plus innocents, et d'assurer sans preuve tout ce qu'on veut, jusqu'à m'accuser deux et trois fois d'avoir révélé une confession générale qui ne m'a jamais été faite. Qui peut croire que M. de Paris, que M. de Chartres, des prélats,

pour taire ici leurs autres louanges, d'une piété et d'une candeur si connues, avec qui je suis uni comme on voit dans tous les actes publics, me fussent contraires en secret, jusqu'à détourner M. de Cambrai d'approuver mon livre, qu'ils ont eux-mêmes approuvé, et jusqu'à s'unir pour sauver le sien qu'ils rejetaient avec moi comme plein d'erreurs? Quand nous n'aurions que l'avantage d'être trois irréprochables témoins d'une même vérité, et des juges qu'il a choisis, dont selon les canons il est obligé de suivre la foi, devons-nous craindre que les gens désintéressés nous refusent leur croyance? Pour dire un mot de moi en particulier, et sur un fait dans le fond très-indifférent, étais-je indigne d'être invité par M. de Cambrai à faire son sacre : moi qu'il appelait, quoiqu'indigne, son père et son maître; moi à qui il avait soumis et soumettait sa doctrine comme à un homme en qui il regardait non pas un *très-grand docteur*, car c'est ainsi qu'il daignait parler, mais *Dieu* même? Cependant il se récrie contre ce fait, comme s'il était au-dessous de lui d'être sacré de mes mains : et au lieu que les évêques ont accoutumé de se tenir honorés par le ministère d'un consécrateur, et qu'on croit en recevoir une grâce, celui-ci ne cesse de me reprocher un *empressement* ridicule[1] : de quoi? de faire une cérémonie? de m'autoriser davantage contre M. de Cambrai? car que peut-on imaginer dans cette occasion, qui m'ait pu faire briguer comme une faveur, l'honneur de le sacrer? Mais, après tout, je n'ai pas dessein de m'arrêter davantage à un fait de nulle importance, et je laisse à M. de Cambrai le plaisir d'en dire tout ce qu'il voudra. Ce qu'il y a d'important, c'est de bien connaître l'affectation de tout nier, et de faire finesse des moindres choses.

Ceux qui prendront les tours d'esprit pour des faits, et toutes les belles paroles pour des vérités, n'ont qu'à se livrer à M. de Cambrai : il saura les mener loin. Pour passer à un autre exemple, le monde approuvera-t-il le semblant de ne pas connaître *ce religieux de distinction* qui voulut avec amitié lier entre nous une conférence[2], comme je l'ai raconté dans ma Relation[3]? Personne ici n'a méconnu ce religieux, et ce n'est que pour ceux qui sont éloignés que je nommerai avec honneur le Père confesseur du roi. Il a lui-même raconté le fait à vingt personnes illustres, et avec sa noble franchise il dit encore aujourd'hui à quiconque le veut entendre, que sur la proposition de la conférence la réponse de M. de Cambrai fut beaucoup plus dure que je ne l'ai rapportée. Assurément je ne ferai pas dépendre la cause de ce fait particulier, après avoir établi les faits essentiels, par des preuves littérales et incontestables. Prendra-t-on sérieusement sur une simple allégation, sans preuves et sans témoins, tout ce qu'imagine M. de Cambrai de mes hauteurs, de mes vanteries, de mes confidences, de mes perpétuels emportements, de mes larmes feintes, et des autres faits de cette nature avancés en l'air par un homme qui est fâché de voir à la fin toutes ses finesses découvertes, et ne sait quelle raison en rendre au public? Je ne le crois pas; et plusieurs amis me conseillent de me

1. *Rép. à la Relat.*, ch. IV, VII, p. 92, 93, 130. — 2. *Idem*, ch. VII, p. 135. — 3. *Relat.*, VIII[e] *sect.*, n. 5.

fier à la solidité de mes preuves. D'autres disent qu'il faudrait en effet s'en tenir là, s'il n'y avait que les âmes fortes qui se mêlassent de juger de ce différend; si une cabale irritée, dont les ressorts se découvrent dans tout le royaume, ne s'appliquait pas à surprendre les infirmes, et qu'il ne fallût pas leur donner des précautions salutaires contre les piéges les plus fins qu'on ait jamais tendus aux âmes simples. Puisque ce dernier parti est visiblement celui de la charité, j'y donne les mains, Pour éluder les faits convaincants, M. de Cambrai a fait les derniers efforts, et a déployé toutes les adresses de son esprit. Dieu l'a permis pour me forcer à mettre aujourd'hui en évidence le caractère de cet auteur; afin que la vérité, s'il se peut, n'ait plus rien à craindre de son éloquence. Je ne pourrai éviter un peu de longueur dans le dessein que je me propose d'insérer ses propres paroles et de longs passages dans ce discours. Je voudrais, malgré ses redites continuelles, pouvoir ici rapporter toute sa réponse et le suivre page à page : l'étendue démesurée d'un tel ouvrage m'en a seule détourné : mais je choisirai tous les endroits importants; et le livre de M. de Cambrai étant entre les mains de tout le monde, je ferai si bien, que tout équitable lecteur me rendra le témoignage d'avoir rapporté au long ce qu'il contient de plus fort.

On verra, dans les articles suivants, qu'il m'insulte perpétuellement sur des faits sans preuve, pendant que je prouve le contraire par lui-même et par actes; que sa réponse se dément partout; qu'il défend plus que jamais madame Guyon; qu'il change l'état de la question et me fait dire à chaque page tout le contraire de ce que je dis. Commençons : et dès l'Avertissement, voyons ses vains avantages et ses vains triomphes.

ARTICLE PREMIER.

Sur l'Avertissement.

§ I. Du recours aux procédés, et s'il est vrai que je n'aie point répondu aux dogmes.

M. DE CAMBRAI.

1. « Avant que d'éclaircir à fond l'histoire de » madame Guyon, dont on m'accuse sans fondement de ne condamner pas les livres, je ne demande au lecteur qu'un moment de patience, » pour lui faire remarquer quel était l'état de notre » dispute, quand M. de Meaux a passé de la doctrine aux faits[1]. » C'est ainsi que commence l'Avertissement de M. de Cambrai, et il suppose ces faits comme constants : « J'ai prouvé à ce prélat, dans ma Réponse à la Déclaration, et dans » mes dernières lettres, qu'il avait altéré mes principaux passages pour m'imputer des sentiments » impies, et il n'a vérifié aucun de ces passages » suivant ses citations. J'ai montré des paralogismes qu'il a employés pour me mettre des » blasphèmes dans la bouche, et il n'y répond » rien. » C'est là qu'il rapporte au long toutes ses demandes et toutes ses objections; et il suppose, comme si c'était un fait avéré, que je n'y ai fait aucune réponse. Après quatre pages de cette sorte, où il allègue sans aucune preuve tout ce qu'il lui

1. *Rép. à la Relat.*, *Avert.*, p. 3.

plaît sur mon impuissance à répondre, il conclut en cette sorte : « Dans cet embarras, l'histoire de » madame Guyon paraît à M. de Meaux un spec- » tacle propre à faire oublier tout à coup tant de » mécomptes sur la doctrine[1]. » Et un peu après : « Mais est-il juste de croire qu'il parle sans pré- » vention sur des choses secrètes, et qu'il n'allègue » que quand il manque de preuves pour les publi- » ques? Avant que d'être reçu à alléguer des faits » secrets, il doit commencer par vérifier toutes les » citations de mon texte, que je soutiens dans mes » réponses qu'il a altérées[2]. » Et enfin : « Voilà, » conclut-il, le point de vue, d'où le lecteur doit » regarder cette nouvelle accusation[3]. »

RÉPONSE.

2. J'arrête dès ce premier pas un sérieux lecteur, pour lui demander s'il croit que cette dispute soit un jeu d'esprit, où il soit permis de dire tout ce qu'on veut, pourvu qu'on ait de belles paroles. On dirait, à ces beaux discours, que M. l'archevêque de Cambrai n'a jamais parlé des procédés : qu'il n'a pas dit, que le nôtre était si étrange et si odieux, que le récit n'en trouverait aucune créance parmi les hommes[4] : que ce n'est pas lui qui nous a pressé le premier, par cent reproches amers, à répondre aux faits qu'il nous objecte. Mais encore que je doive bientôt relever cette circonstance[5]; pour commencer maintenant par quelque chose de plus décisif, s'il est vrai, comme on le suppose, que je sois passé aux faits et aux procédés, avant que d'avoir satisfait aux dogmes, je veux bien que l'on accorde à M. de Cambrai tout l'avantage qu'il demande : mais si au contraire il est évident que je ne suis venu aux procédés, qu'après avoir établi les dogmes par mes écrits précédents; si ma *Relation sur le quiétisme* n'est qu'une suite de la Réponse à quatre lettres de ce prélat; réponse qu'il a vue, qu'il a citée, que j'ai finie, en lui déclarant qu'après avoir traité tout le dogme par principes démonstratifs; « je n'avais plus à le satisfaire que, sur les faits et les procédés, puis- » qu'il le demandait avec tant d'instance[6] : » peut-on dire avec la moindre couleur, que je ne viens aux procédés que par impuissance de répondre aux dogmes?

§ II. Sur les altérations du texte, etc.

M. DE CAMBRAI.

3. « J'ai prouvé à M. de Meaux, qu'il avait al- » téré mes principaux passages, pour m'imputer » des sentiments impies : il n'a vérifié aucun de » ces passages. J'ai montré des paralogismes qu'il » a employés pour me mettre des blasphêmes dans » la bouche, et il n'y répond rien. Je l'ai pressé, » mais inutilement, de répondre sur des questions » essentielles et décisives pour mon système. Il » s'agit, si Dieu par les promesses gratuites a été » libre, ou non, de nous donner la béatitude sur- » naturelle[7]. Si Dieu ne l'eût pas donnée, n'au- » rait-il pas été aimable pour sa créature? Quand » je le presse de me répondre sur les dogmes fon- » damentaux de la religion, il se plaint de mes » questions, et ne veut point s'expliquer. Ce n'est » point que ces questions lui aient échappé : au » contraire, il les rapporte presque toutes, et prend » soin de n'en expliquer aucune[1]. »

4. Cet argument est répété à toutes les pages[2]. M. de Cambrai suppose partout, que depuis longtemps « je cite mal son texte, et que j'explique » mal toutes ses paroles. Il ne sert de rien, dit-il[3], » de montrer à M. de Meaux les altérations les » plus évidentes; M. de Meaux compte pour rien » ce que j'ai vérifié, et il commence du ton le » plus assuré comme si je n'avais osé rien ré- » pondre. »

RÉPONSE.

5. C'est lui-même qu'il a dépeint dans ces dernières paroles. Il est sans doute bien aisé de s'adjuger la victoire, et de feindre que son adversaire est abattu à ses pieds, désarmé et sans réplique : mais au fond, parmi tant d'endroits de sa réponse, où ce prélat m'objecte des altérations de son texte, il n'en rapporte pas une seule. Il me renverra sans doute à ses livres, où il prétend les avoir prouvées : mais il doit donc me permettre aussi de le renvoyer aux endroits des miens où je les ai éclaircies.

6. C'en serait assez pour fermer la bouche à un accusateur. Mais s'il en veut davantage, dira-t-il que je n'aie pas répondu à ses explications sur l'intérêt propre éternel; sur le sacrifice absolu; sur la persuasion et conviction invincible et réfléchie, et néanmoins apparente, et non pas intime; sur le simple acquiescement à sa juste condamnation; sur la séparation des parties de l'âme, jusqu'à mettre les vertus dans l'une, et les vices dans l'autre, pour les unir par ce moyen dans le même sujet[4]? C'est là pourtant le fond des explications par où M. de Cambrai tâche de couvrir l'impiété de son système. J'ai donc déjà satisfait de ce coté-là à celles des prétendues altérations qui sont le plus essentielles. Si l'on ne veut pas lire un livre aussi court que ma Réponse à quatre lettres, qu'on lise du moins les titres des questions qui sont à la tête; on verra que j'ai tout traité. Sur ces questions tant vantées, où l'on ne cesse de me rappeler à tous les états possibles ou impossibles, où Dieu peut mettre ou ne mettre pas la nature humaine; que doit-on chercher davantage, que d'éclaircir précisément ce qui est utile, et d'éloigner tout le reste comme étranger à la question? C'est ce que j'ai fait[5] : et on m'avouera que j'ai du moins autant de raison de supposer la solidité de mes réponses, qu'en a M. de Cambrai à me supposer vaincu, et à s'attribuer la victoire.

7. Pendant qu'on me reproche des altérations dont je n'ai jamais été capable, j'ai démontré, au contraire, qu'on m'imputait faussement des doctrines que je rejette en termes formels; qu'on attaquait sous mon nom les sentiments et les propres termes de saint Thomas[6]; qu'on prenait positivement pour ma réponse, une objection que je me faisais à moi-même[7] : ce dernier fait est positif et ne consiste que dans une simple lecture. M. de Cambrai ne devait-il pas le nier ou le confesser de bonne foi ? mais j'ai vu trois lettres contre ma Ré-

1. *Rép. à la Relat.*, *Avert.*, *p.* 6. — 2. *Idem*, *p.* 8. — 3. *Ibid.*, *p.* 10. — 4. *Rép. à la Déclar.*, *p.* 6. — 5. Ci-dessous. — 6. *Rép. à quatre Lett.* — 7. *Rép. à la Relat.*, *p.* 3.

1. *Rép. à la Relat.*, *p.* 5. — 2. *Idem*, *ch.* V, VII, *p.* 111, 132, *etc.* — 3. *Ibid.*, *ch.* VII, *p.* 149. — 4. *Rép. à quatre Lett.*, *n.* 2, 3, 4, 5, 6, 7, 12, 13. — 5. *Idem*, *n.* 12, *etc.* — 6. *Ibid.*, *n.* 10, 16, 17, 22, 23. — 7. *Ibid.*, *n.* 21.

ponse à quatre des siennes : il semble vouloir finir par la troisième ; puisqu'il annonce d'abord qu'elle contient *le reste de ses plaintes.* Il ne dit pas un seul mot, dans ses trois lettres, d'une altération de mon texte si clairement démontrée. Je pourrais dire que dans tout le reste il ne touche, à son ordinaire, aucune des principales difficultés : je pourrais sans doute, comme M. de Cambrai, chanter cent fois mes victoires, si j'étais d'humeur à prendre de tels avantages : mais je me réduis au fait. C'est assez que je montre à M. l'archevêque de Cambrai, que la gloire qu'il se donne est vaine : nous n'avons pas droit de supposer, lui que mes réponses soient faibles, ni moi que ses preuves soient nulles : c'est le fond dont il ne s'agit point ici : la question consiste à savoir, si dans la dispute sur les procédés, il doit prononcer d'autorité, que je suis vaincu, qu'il m'a ôté la parole, que ce n'est que par impuissance que je passe aux faits, *parce que la doctrine me réussit mal.* C'est là ce qui s'appelle discourir en l'air, et faire illusion aux yeux par de vains tours de souplesse.

8. J'en dis autant des reproches sur les souhaits de Moïse et de saint Paul : « Ce sont, dit-il[1], pays » inconnus pour M. de Meaux : » Je n'y ai fait aucune réponse : je n'ai non plus répondu aux pieux excès, aux amoureuses extravagances, dont l'accusation est recommencée cent et cent fois dans la Réponse à ma Relation : mais je ne demande au sage lecteur, qu'un demi-quart-d'heure pour lire huit pages de la Réponse à quatre lettres[2], et reconnaître que j'ai satisfait à tout. Et pour les pieux excès, les saintes folies, les amoureuses extravagances, je les ai montrées dans les paroles formelles des saints, en explication des souhaits de Moïse et de saint Paul. J'ai démontré que ces deux saints n'ont pas perdu un moment le désir de leur salut éternel, dans le temps qu'ils paraissaient le sacrifier le plus : cependant M. de Cambrai répète sans fin, non pas que j'ai mal répondu, car c'est le point de la dispute ; mais que je n'ai pas dit un seul mot : tant il présume qu'un tour éloquent et le ton affirmatif peut tout sur les hommes.

§ III. Sur le secret, et en particulier sur celui de confession.

M. DE CAMBRAI.

9. « Alors il a recours (M. de Meaux) à tout ce » qui est le plus odieux dans la société humaine. » Le secret des lettres missives, qui, dans les » choses d'une confiance si religieuse et si intime, » est le plus sacré après celui de la confession, » n'a plus rien d'inviolable pour lui. Il produit » mes lettres à Rome ; il les fait imprimer pour » tourner à ma diffamation les gages de la con- » fiance sans bornes que j'ai eue en lui : mais on » verra qu'il fait inutilement ce qu'il n'est jamais » permis de faire contre son prochain[3].

10. » Il va jusqu'à parler d'une confession géné- » rale que je lui confiai, et où j'exposais, comme » un enfant à son père, toutes les grâces de Dieu » et toutes les infidélités de ma vie[4]. *On a vu*[5], dit- » il, *dans une de ses lettres qu'il s'était offert à* » *me faire une confession générale : il sait bien* » *que je n'ai jamais accepté cette offre.* Pour moi, » je déclare qu'il l'a acceptée, et qu'il a gardé » quelque temps mon écrit : il en parle même plus » qu'il ne faudrait, en ajoutant tout de suite : » *Tout ce qui pourrait regarder des secrets de cette* » *nature, sur ses dispositions intérieures, est ou-* » *blié, et il n'en sera jamais question.* La voilà » cette confession sur laquelle il promet d'oublier » tout, et de garder fidèlement le secret. Mais » est-ce le garder fidèlement, que de faire entendre » qu'il en pourrait parler, et de se faire un mérite » de n'en parler pas quand il s'agit du quiétisme ? » Qu'il en parle : j'y consens : ce silence, dont il » se vante, est cent fois pire qu'une révélation de » mon secret ; qu'il parle selon Dieu : je suis si » assuré qu'il manque de preuves, que je lui per- » mets d'en aller chercher jusque dans le secret » inviolable de ma confession. » Il insiste en un autre endroit sur cette même accusation[1], et il me reproche de « m'être fait un mérite de me taire » par rapport au quiétisme sur sa confession gé- » nérale. » Me voilà donc par deux fois positivement accusé sur le secret violé d'une confession générale, et il n'y a rien de plus sérieux que cette plainte.

RÉPONSE SUR LA CONFESSION.

11. Nous dirons un mot sur le secret des lettres missives ; mais voici une accusation bien plus grave, et qu'on ne peut point passer si légèrement, « de n'avoir pas gardé fidèlement le secret » d'une confession générale : j'ai fait entendre » que je pouvais parler de quelque chose dont il » s'est confessé à moi sur le quiétisme, dont je me » fais un mérite de ne parler pas ; et ce silence, » dont je me vante, dit-il, est cent fois pire qu'une » révélation de son secret, » de ce secret de confession qu'il m'a confié. Je suis donc coupable d'infidélité dans un secret de confession : ce que j'ai fait est cent fois pire que de l'avoir révélé ; et j'en conviens, si ce qu'il avance est véritable.

12. Tout le monde demeure d'accord qu'en quelque manière qu'un prêtre révèle un secret de confession, soit par la parole, soit par quelque autre signe, c'est un des crimes des plus qualifiés qu'il puisse commettre. Il n'est pas même permis de faire connaître par le moindre indice, qu'un pénitent soit coupable. Pierre de Blois, dans son *Traité de la Pénitence*, accuse un abbé de déshonorer son pénitent, quand il prend pour lui *un air de dédain qui soit remarquable :* et que par là il le rend suspect même en général : « et, dit-il, il » importe peu que ce soit ou par la parole ou par » quelque signe, ou par un air de dédain sur le » visage : *quodam vultuoso contemptu :* » ou par quelque autre manière que ce soit, qu'*on divulgue le secret de la conscience d'autrui.* En tous ces cas, poursuit-il, « on est déposé par une censure cano- » nique : et après être déchu de son ordre, on est » condamné à de perpétuels et ignominieux pèle- » rinages : *tales canonica censura deponit, etc.* » Les peines sont augmentées depuis ce temps-là : la justice séculière met la main sur ces indignes violateurs du plus religieux de tous les secrets, et

1. *Rép. à la Relat. Avert.*, p. 3, 4. — 2. *Depuis le n.* 8 *jusqu'au n.* 10. — 3. *Rép. à la Relat. Avert.*, p. 10. — 4. *Idem, ch.* II, 2[e] *obj.*, p. 51. — 5. *Relat., etc., III[e] sect., n.* 13.

1. *Rép. à la Relat. Concl.*, p. 165.

je n'ai pas besoin de rapporter à quelle peine elle les condamne.

13. Après ces règles sévères, si M. de Cambrai ne prouve pas le crime digne du feu dont il m'accuse, il voit à quoi il s'oblige devant Dieu et devant les hommes. L'accusation est expresse : une de ses lettres portait[1] : « Quand vous le voudrez, » je vous dirai comme à un confesseur tout ce qui » peut être compris dans une confession générale » de toute ma vie, et de tout ce qui regarde mon » intérieur : » dire tout cela comme à un confesseur, c'eût été en effet se confesser, et je l'avais naturellement pris de cette sorte : sur ce fondement, ma Relation porte ces mots : « M. de Cam» brai sait bien que je n'ai jamais accepté cette » offre : et moi, dit-il, je déclare qu'il l'a acceptée. » Voilà un démenti bien formel : je le mérite, s'il dit la vérité. Il ajoute que j'ai été infidèle à l'inviolable secret d'une confession générale : puis, frappé d'une accusation aussi visiblement fausse, (car il faut bien que je m'explique en termes précis) il biaise à son ordinaire, et il parle ainsi : « M. de » Meaux a gardé quelque temps mon écrit. » On ne confesse point par écrit : mais on pourra croire qu'il m'a laissé en se confessant ou l'écrit de sa confession, ou du moins quelque écrit d'un pareil secret : il n'ose le dire, quoiqu'il tâche de le faire entendre. Est-il permis de donner de telles idées et d'articuler de tels faits?

14. Quand il avouerait à présent qu'en effet je ne l'ai jamais confessé, en disant qu'il m'a confié comme à un confesseur un écrit qu'il appelle une confession générale, la vérité s'y oppose : je n'ai reçu de lui en particulier aucun écrit quel qu'il soit : tous les écrits qu'il m'a donnés m'ont été communs avec ceux qu'il avait mis dans l'affaire : à une allégation sans preuves j'oppose un simple déni, et la gravité de la chose m'oblige à le confirmer par serment : Dieu est mon témoin, c'est tout dire.

15. S'il veut après cela nous avoir donné à tous un écrit de même secret qu'une confession générale, je n'ai rien à dire, sinon ce qui est porté dans ma Relation, que, s'il y a quelque chose de cette nature, « il est oublié, et il n'en sera jamais » question. »

16. M. de Cambrai soutient que parler ainsi, *c'est trop parler d'une confession :* cela est visiblement outré. Quand ce prélat se serait confessé à moi, et que je l'aurais avoué, ce qui n'est pas : c'est autre chose d'avouer une confession, autre chose d'en violer le secret.

17. Mais pourquoi ai-je parlé de confession? je l'ai dit dans la Relation[2] : je le répète : c'est qu'on répandait dans le monde, et les témoins que j'en puis donner sont irréprochables, que la manière dont nos articles ont été signés, était un secret que nous nous étions donné les uns aux autres sous le sceau de la confession. Je voulais aller audevant d'un tel discours, et de toute autre semblable idée ; et l'accusation sérieuse qu'on me fait encore aujourd'hui sur le secret de la confession, montre trop que ma précaution était nécessaire.

18. *Je promets*, dit-on, *d'oublier tout :* non je ne dis pas ce qu'on me fait dire, *j'oublierai*, comme si dans le temps présent j'en avais quelque souvenir : je dis, sans rien assurer, que s'il y a eu dans nos conversations ou dans nos écrits quelque chose qu'on se soit donné les uns aux autres sous le sceau de la confession, *il est oublié de ma part :* est-ce trop parler, et peut-on fonder sur ces paroles une accusation capitale?

19. Mais je laisse entendre que j'avais quelque chose à dire qui m'avait été confessé *sur le quiétisme*, matière si importante et si compliquée; on ose ajouter, *que je me fais un mérite de n'en parler pas.* Non, encore un coup : je n'ai pas dit un seul mot du quiétisme; je parle à l'occasion *du petit mystère*, sur la façon dont les articles d'Issy furent signés entre nous, et il ne s'agit ni directement ni indirectement du quiétisme.

20. Mais je parle, dit-on, de ce qui pouvait regarder les *dispositions intérieures* de M. de Cambrai comme de chose oubliée : c'est que ce prélat avait dit, dans la lettre que j'ai rapportée pour d'autres fins, qu'il offrait de me confesser *tout ce qui regardait son intérieur*[1] *:* mais d'étendre jusqu'au quiétisme, à des crimes, ou à des erreurs, une expression aussi vague et aussi générale que celle de *dispositions*, qui comprend indifféremment tout le bien et tout le mal, et sur laquelle encore je n'assure rien; c'est empoisonner les paroles les plus innocentes, et proprement me rendre coupable sur un sujet capital sans le moindre indice.

21. En un mot, j'ai voulu qu'on sût, que s'il se trouvait quelqu'un assez injuste pour me soupçonner de me servir contre M. de Cambrai de la confession qu'il disait qu'il me voulait faire, et que j'avais refusée; c'est à quoi je ne songeais pas : à Dieu ne plaise : on voit d'où j'ai tiré mes preuves, et qu'on tenterait en vain de me les ôter sous prétexte d'une confession générale qu'on prétendrait m'avoir faite.

22. Quand après cela M. de Cambrai me fait rompre le sceau sacré de la confession par un sacrilége punissable; s'il l'a prouvé, qu'on me châtie; s'il avance témérairement un tel fait contre son évêque consécrateur, qu'il s'humilie une fois; c'est tout ce que je lui demande : qu'il avoue qu'il est entraîné par la rapidité de son éloquence : qu'il ne vante plus sa modération et sa douceur : « on » n'a guère de peine, dit-il[2], à être doux, quand » on sait qu'on ne défend que la vérité. » C'est ce qui nous force à lui répliquer, que ce n'est donc pas la vérité qu'il défend, puisqu'il se laisse emporter sans le moindre fondement, et avec les exagérations les plus injustes, aux accusations les plus atroces.

§ IV. Sur les procédés : qui a commencé?

M. DE CAMBRAI.

23. Tout le monde est étonné de voir M. de Cambrai nous faire les agresseurs sur le récit des procédés : voici les paroles de son Avertissement : « Qui est-ce qui force M. de Meaux à déclarer » tout? J'ai toujours borné la dispute aux points » dogmatiques; et malgré mon innocence, j'ai » toujours craint des contestations de faits, qui ne

1. *Relat.*, *IIIe sect.*, *n.* 4. — 2. *Idem*, *n.* 13.

1. *Lett. de M. de Cambrai*; *Relat.*, *IIIe sect.*, *n.* 4. — 2. *IIIe Lett. à M. de Meaux*, *p.* 46.

» peuvent arriver entre des évêques sans un scan- » dale irrémédiable[1]. »

RÉPONSE.

24. Nous lui montrerons bientôt que son procédé concernant madame Guyon, que nous sommes enfin contraints de découvrir à toute l'Eglise, influe dans le fond : mais en attendant, peut-il dire qu'il a toujours évité de former par les procédés entre les évêques, des contestations scandaleuses? C'était sans doute un procédé qu'il racontait, quand il reprochait à M. l'archevêque de Paris l'examen et l'approbation du livre qu'il a condamné, et il savait bien que ce prélat avait nié cent fois les faits qu'il avance. A-t-il évité cette contestation, et ne l'a-t-il pas au contraire poussée à bout dans sa première lettre à cet archevêque[2]? ne finit-il pas cette même lettre par un procédé si faussement allégué, qu'il l'a supprimé lui-même en d'autres de ses écrits[3], comme il en demeure d'accord par deux fois dans sa Réponse[4]? La première lettre qui m'est adressée est conclue par le même fait, dont il sait bien en sa conscience, que nous sommes bien éloignés de pouvoir demeurer d'accord.

25. Il oublie qu'il a déclaré notre procédé si odieux, que l'histoire, si on la faisait, ne trouverait point de créance parmi les hommes, en sorte qu'il valait mieux en ôter la connaissance au public. Qu'il me permette de lui rendre les propres paroles dont il s'est servi contre moi[5] : « Ce si- » lence dont M. de Meaux se vante, est cent fois » pire que la révélation du secret qu'il fait sem- » blant de cacher. » Que n'a-t-il pas dit de mon procédé avec madame Guyon, à qui il m'accuse d'avoir donné les sacrements contre toute règle[6]? N'était-ce pas un procédé bien essentiel? passons : mon hypocrisie, mes larmes trompeuses pour le déchirer plus sûrement, et le reste, que le lecteur pourra voir au commencement de ma Relation : n'était-ce pas un procédé des plus odieux qu'il m'imputait? Ainsi nous ne faisons que répondre : c'est lui qui nous fait les agresseurs, contre la vérité du fait : dans son intérêt il fait valoir « la » réputation si nécessaire à un évêque pour l'exer- » cice de son ministère[7] : » cependant il veut, tant il est injuste, avoir pu impunément attaquer la nôtre, et encore nous ôter les justes défenses qu'il nous a lui-même fournies.

§ V. Sur les lettres.

M. DE CAMBRAI.

26. « M. de Meaux a recours à tout ce qu'il y a » de plus odieux..... Le secret des lettres missives » n'a plus rien d'inviolable pour lui..... Il fait inu- » tilement ce qu'il n'est jamais permis de faire » contre son prochain[8]. » C'est ce qui revient à toutes les pages, et on allègue partout « la loi in- » violable des lettres missives et des mémoires se- » crets[9]. »

RÉPONSE.

27. Je lui réponds : Le Mémoire que j'ai imprimé n'a jamais été donné comme un secret. C'est la plus fine apologie que M. de Cambrai ait jamais pu faire à son avantage : si elle se tourne contre lui, c'est, par la règle commune, que tout ce qu'inventent pour leur défense ceux qui s'opposent à la vérité, leur tourne à condamnation. Il n'y a donc pas la moindre ombre de violation du secret dans l'impression de ce Mémoire, qui décide tout.

28. Au surplus, dans une histoire suivie, telle qu'est celle de nos examens et de tous nos procédés, il fallait aller à la source, et faire connaître notre accusateur; convaincre de faux ce qu'il a dit étant fâché, par ce qu'il a reconnu avant que de l'être : c'est ce qui nous a fait opposer ses lettres à ses livres, dès le commencement de cette dispute. Afin de remuer en sa faveur le ressort de la compassion, il s'est donné pour persécuté, et ses confrères pour persécuteurs : pendant qu'ils ne faisaient autre chose que de déclarer leur pensée sur un livre dont on les faisait garants : et il ne veut pas qu'il leur soit permis de montrer par son propre aveu, qu'ils n'ont eu ni l'esprit ni le procédé de persécuteurs de leur frère? Mais lui-même, qui veut paraître si scrupuleux sur le secret des lettres missives, m'a-t-il demandé ma permission pour publier celle où je lui dis : « Je vous suis uni dans » le fond avec le respect et l'inclination que Dieu » sait : je crois pourtant ressentir encore je ne sais » quoi qui nous sépare encore un peu, et cela m'est » insupportable[1]. » Cette lettre est de confiance comme les autres, sur la matière de nos examens : visiblement elle est écrite après la signature des Articles, et on voit que je lui insinue le plus doucement que je puis la peine qui me restait sur le cœur : il est aisé de la deviner : mais quoi qu'il en soit, c'est là une lettre sur mes sentiments secrets qu'il a révélée, pour en tirer avantage contre moi-même. Il ne sert de rien de répondre que j'ai commencé : mon exemple, s'il était mauvais, ne l'autorisait pas à faillir : mais c'est qu'il sait en sa conscience que le secret de lettres missives comme celui de certains discours, est sujet aux lois de la discrétion. Il a produit d'autres lettres que les miennes : veut-il qu'on lui demande en vertu de quoi? Il fait encore paraître une de mes lettres sur le sujet important, s'il m'a prié de faire son sacre[2]; et il s'en sert mal à-propos pour établir le ridicule empressement qu'il m'impute : par où il montre bien, que s'il en avait d'autres dont il pût tirer avantage, il ne s'en tairait pas. Celle-ci se trouve accompagnée d'une de M. de Paris[3]. Une autre du même prélat, également révélée dans la Réponse à la Relation, assurait M. de Cambrai, « que M. » Pirot était charmé de l'examen de son livre[4] : » M. de Paris lui a-t-il permis de se servir de sa lettre contre un homme qu'il a mis en place, et que cependant M. de Cambrai veut convaincre de variation par cette lettre? C'est la seule preuve qu'il ait de la prétendue approbation dont il se vante : il se fait dire par ce docteur, que son livre *est tout d'or :* ne fallait-il pas distinguer des honnêtetés générales, sur un livre dont on entend la lecture en courant, sans jamais l'avoir entre ses mains, d'avec une approbation sérieuse? Mais il

1. *Rép. à la Relat. Avert.*, p. 7. — 2. *Ire Lett. à M. de Paris*, p. 41. — 3. *Relat.*, *Ire sect.*, n. 1. — 4. *Rép. à la Relat.*, ch. VII, p. 138. — 5. *Rép.*, ch. II, p. 51. — 6. *Mém. de M. de Cambrai*, *Relat.*, *Ire sect.*, n. 3. — 7. *Ire Lett. à M. de Paris*, p. 55. — 8. *Rép. à la Relat. Avert.*, p. 10; *Voy. ci-dessus*, § 3. — 9. *Rép.*, ch. II, 3e *obj.*, n. 6, p. 70.

1. *Rép. à la Relat.*, ch. II, 2e *obj.*, p. 54. — 2. *Idem*, ch. IV, p. 92. — 3. *Ibid.* — 4. *Ibid.*, ch. VI, p. 124.

n'a tenu, dit-il, qu'à M. Pirot d'avoir le livre en sa possession tant qu'il eût voulu. M. Pirot le nie. M. de Cambrai l'assure seul, et le lecteur équitable doit du moins aussi peu déférer à son rapport, quand il est seul, que lui-même M. de Cambrai défère à celui des autres en cas pareil. Se moque-t-il de tant appuyer sur des faits particuliers avancés en l'air? Nous verrons les autres lettres missives qu'il a imprimées sans l'aveu et contre l'intention de leurs auteurs.

29. Mais encore n'y a-t-il que les lettres qui obligent au secret? Si je lui ai avoué, ce qu'il outre, que dans le temps qu'on me remettait cette affaire, « je n'avais pas lu saint François de Sales, » ni le B. Jean de la Croix[1], » ni quelques autres mystiques; d'où il conclut contre moi dans sa Réponse latine à M. l'archevêque de Paris, *que j'étais ignorant de la voie mystique;* et dans sa Réponse à la Relation, *que je ne connaissais point les mystiques*[2], en sorte que *je voulus qu'il m'en donnât des recueils*[3] : lui ai-je permis de profiter de nos secrètes conversations pour affaiblir le jugement que j'ai porté sur les matières qu'on m'avait remises, en m'accusant par mon aveu, à ce qu'il prétend, de les ignorer?

30. Mais cela n'est pas un secret? Pourquoi n'en est-ce pas un, de me tourner en reproche un aveu particulier qu'on me croit désavantageux? Mais pourquoi les lettres missives de M. de Cambrai sont-elles plus secrètes? qu'on les relise : on verra qu'il n'y est fait aucune mention de secret : dans le fond elles n'ont rien de mauvais; elles ne font que représenter une soumission qui était louable, et ne tournerait qu'à honneur au prélat qui les a écrites, si sa conduite suivante ne démentait pas ses bons sentiments : sa faute n'est pas de les avoir eus, mais de les avoir changés. Tout est permis à M. de Cambrai : il imprime toutes ses lettres et tous les secrets qu'il veut : tout est défendu aux autres, et lui seul peut faire passer tout ce qu'il lui plaît.

M. DE CAMBRAI.

31. « Si elles voient maintenant le jour, dit M. » de Meaux, parlant de mes lettres secrètes, c'est » au moins à l'extrémité, lorsqu'on me force à » parler, et toujours plutôt que je ne voudrais. » Qu'est-ce qui l'y force? qu'ai-je fait, que dé» fendre le texte de mon livre depuis un an et » demi en le soumettant au Pape[4]. »

RÉPONSE.

32. — 1° Ce prélat suppose toujours le fait, qu'il n'a point parlé le premier sur les procédés, sur quoi il vient d'être convaincu.

2° Il suppose que son procédé, que j'ai raconté[5], n'influe pas dans le fond de cette matière; encore qu'il soit constant qu'il détermine son livre à un mauvais sens, et au dessein manifestement condamnable, de défendre madame Guyon et sa doctrine, ainsi qu'il a été dit, et que la suite achèvera de le démontrer.

3° Il suppose que c'est ici un fait particulier, pendant qu'il s'agit ou de laisser établir, ou d'étouffer dans sa naissance, une secte toujours renaissante, que l'on pare de belles couleurs, comme il a été remarqué dans la Relation.

4° Il suppose enfin, que ce n'est pas une nouvelle raison de faire connaître son injuste procédé, qu'il nous ait voulu réduire à passer pour des hypocrites et des persécuteurs, si nous ne le convainquions par des preuves incontestables et par son propre témoignage.

§ VI. Réflexions sur les faits rapportés en cet article; et comment on les doit qualifier.

33. Le sage lecteur décidera comment on doit appeler les suppositions dans le fait, qu'on vient de marquer dans cet article.

34. — 1° Que l'auteur n'a fait dans ses livres que soutenir son texte et les dogmes, sans en venir aux procédés, et sans y venir le premier[1].

2° Que je n'ai point répondu aux dogmes; et que c'est faute d'y pouvoir répondre, que j'en suis venu aux procédés[2].

3° Il ne s'agit pas de savoir si j'y ai bien répondu ou non, mais si l'on peut supposer comme certain, dans le fait, que je n'y ai point répondu ni pu répondre.

4° Que j'ai révélé un secret de confession, et fait pis que le révéler dans toute son étendue[3].

5° Comment ces suppositions dans le fait peuvent être qualifiées : et si l'on n'en peut pas conclure que cette Réponse n'a rien de grave ni de sérieux, puisque l'auteur n'y fait qu'éblouir le monde, et suivre sa plume échauffée, ou le désir de me contredire : ce qui paraît principalement dans l'accusation de la confession révélée, et dans la supposition comme constante, que je n'en puis plus.

ARTICLE II.

Sur le Chapitre Ier de la réponse de M. de Cambrai, où il justifie son estime pour madame Guyon.

§ I. Quelle était l'estime de ce prélat.

M. DE CAMBRAI.

1. Il faut voir, avant toutes choses, quelle était l'estime que M. de Cambrai avait conçue de madame Guyon, et considérer ensuite, si les témoignages sur lesquels il se fonde y sont proportionnés.

2. « Cette personne, il est vrai, me parut fort » pieuse. Je l'estimais beaucoup : je la crus fort » expérimentée et éclairée sur les voies intérieures; » quoiqu'elle fût fort ignorante, je crus apprendre » plus sur la pratique de ces voies en examinant » avec elle ses expériences, que je n'eusse pu faire » en consultant des personnes plus savantes, mais » sans expérience pour la pratique. On peut ap» prendre tous les jours en étudiant les voies de » Dieu sur les ignorants expérimentés : n'aurait» on pas pu apprendre pour la pratique, en con» versant par exemple avec le bon frère Laurent? » Voilà ce que je puis avoir dit à M. l'archevêque » de Paris, et à M. de Meaux, en présence de M. » Tronson[4]. »

RÉPONSE.

3. Encore qu'il affaiblisse ce qu'il nous a dit de cette femme, il nous suffit qu'il l'ait regardée

1. *Rép.*, ch. II, Ire *obj.*, *pag.* 35, 36. — 2. *Idem*, *pag.* 33. — 3. *Ibid.*, *pag.* 34. — 4. *Ibid.*, *Avert.*, *pag.* 7. — 5. *Ibid.*, *IIIe sect.*, *pag.* 15, 16, 17.

1. *Voy.* ci-dess., § 4. — 2. *Idem*, § 1 *et* 2. — 3. *Ibid.*, § 3. — 4. *Rép. à la Relat.*, ch. 1, *p.* 19.

comme une personne dans laquelle les voies parfaites étaient pour ainsi dire si réalisées, qu'on les y voyait comme en celles qui sont enseignées de Dieu par l'onction de son esprit, telles que sont les personnes saintes. Son estime a encore deux caractères ; l'un qu'il la fait passer à ceux qui le croient : l'autre, qu'elle s'étend jusqu'à ses livres, à la manière qui a paru dans son Mémoire[1], et que la suite fera mieux connaître.

4. Ce fondement supposé, il faut maintenant considérer si les témoignages qu'il rapporte, sur le sujet de cette femme, sont proportionnés à l'estime qu'il avait pour elle : voici le premier.

§ II. Premier témoignage de feu M. de Genève.

5. « Je l'ai connue (madame Guyon) au com-» mencement de l'année 1689, quelques mois après » qu'elle fut sortie de la Visitation de la rue Saint-» Antoine, et quelques mois avant que j'allasse à » la Cour. J'étais alors prévenu contre elle, sur ce » que j'avais ouï dire de ses voyages : voici ce qui » contribua à effacer mes impressions. Je lus une » lettre de feu M. de Genève, datée du 29 juin 1683, » où sont ces paroles sur cette personne : *Je l'estime » infiniment; mais je ne puis approuver qu'elle » veuille rendre son esprit universel, et qu'elle » veuille l'introduire dans tous nos monastères au » préjudice de celui de leur institut. Cela divise et » brouille les communautés les plus saintes..... A » cela près je l'estime, et je l'honore au delà de » l'imaginable*[2]. »

RÉPONSE.

6. Il faut avoir bien envie d'estimer madame Guyon, et d'effacer les mauvaises impressions de ses voyages, du moins indiscrets avec le Père Lacombe, pour s'appuyer de cette lettre. Voici comme en parle M. de Cambrai : « Je voyais, dit-il[3], que » le seul grief de ce prélat était le zèle indiscret » d'une femme, qui voulait trop communiquer ce » qu'elle croyait bon. » Il se contente d'appeler *un zèle indiscret*, d'avoir voulu introduire partout son esprit particulier, et même « dans les monastères, » au préjudice de celui de leurs instituts. »

7. M. de Cambrai compte pour rien cette dernière parole, qui, loin de permettre qu'on approchât madame Guyon des maisons religieuses, l'en devait exclure à jamais comme une femme qui y brouillait tout : n'est-ce pas de dessein formé vouloir excuser madame Guyon, que de réduire à une simple indiscrétion la témérité de contredire l'esprit des communautés? Mais celle que ce saint prélat éloignait des monastères bien réglés, croirat-on qu'il l'eût laissée approcher aisément des autres personnes pieuses, et acquérir leur estime? A cela près tout allait bien, et M. de Cambrai, facile à contenter sur le sujet de cette femme, se payait des compliments de civilité que lui faisait un prélat, à condition de lui fermer toute approche de ses monastères.

§ III. Second témoignage de feu M. de Genève.

M. DE CAMBRAI.

8. « Quoique ce prélat ait défendu, l'an 1688, » les livres de madame Guyon, il paraît avoir per-» sisté, jusqu'au 8 février de l'an 1695, à estimer » la vertu de cette personne[1]; » ce qu'il prouve par les paroles de cette lettre, où il écrit à un ami : *Je ne vous ai jamais ouï parler d'elle qu'avec beaucoup d'estime et de respect, etc.* Il assure qu'il en a usé de même : et il conclut en disant : *Si elle a eu quelques chagrins à Paris, elle ne les doit imputer qu'aux liaisons qu'elle a eues avec le Père Lacombe : Et l'on ajoute, qu'elle s'est fait des affaires par des conférences et par des communications qu'elles a eues dans Paris avec quelques personnes du parti du quiétisme outré. Quelque éloignement que je lui aie toujours témoigné pour cette doctrine et pour les livres du Père Lacombe, j'ai toujours parlé de la piété et des mœurs de cette dame avec éloge.*

RÉPONSE.

9. Enfin M. de Cambrai n'a rien pour autoriser l'estime dont il honorait madame Guyon, que le témoignage d'un prélat qui en avait déjà condamné les livres; qui avait cru lui devoir parler si fortement contre *le Père Lacombe*, son directeur, et contre *les quiétistes outrés* qu'elle fréquentait. Voilà les beaux témoignages qui ont mérité à cette femme l'estime d'un archevêque; ce lui est assez, qu'on parle en général honnêtement de ses mœurs, comme on a coutume de faire, quand on ne veut pas s'en enquérir davantage. En effet, depuis que ce saint évêque s'est senti obligé à entrer plus avant dans cet examen, il a chassé de son diocèse madame Guyon avec le Père Lacombe, non-seulement pour leurs mauvais livres, mais encore pour leur conduite scandaleuse. S'il a parlé plus doucement de la conduite de madame Guyon avant que d'être bien informé, il ne s'ensuit pas qu'il faille produire des paroles générales comme des attestations authentiques, ni que ce prélat ait eu intention de recommander sa vertu, et de la rendre estimable. Il serait bien étonné, s'il revivait, de se voir citer comme défenseur de madame Guyon; et après ce qui s'est passé depuis, il ne fallait pas remuer ses cendres contre sa pensée. Au reste, il est évident que les lettres de ce prélat ne font pas voir dans madame Guyon la moindre teinture de cette haute spiritualité, qui la pût faire regarder par M. de Cambrai *comme si expérimentée et si éclairée dans les voies intérieures*, qu'il en fît son amie spirituelle, et qu'il étudiât ses expériences. Mais voici quelque chose de plus fort.

§ IV. Sur mon témoignage de moi-même.

10. « Eh bien, citons à M. de Meaux un témoin « qui ait lu et examiné à fond tous les manuscrits » de madame Guyon : je n'en veux point d'autre » que lui-même[2]..... Voici ce qu'il fit, quand elle » fut dans son diocèse : il lui continua dès le pre-» mier jour l'usage des sacrements, sans lui faire » rétracter ni avouer aucune erreur; dans la suite, » après avoir vu tous les manuscrits, et examiné » soigneusement la personne, il lui dicta un acte » de soumission sur les XXXIV Articles, daté du » 15 avril 1695, où après avoir condamné toutes » les erreurs qu'on lui imputait, il lui fit ajouter » ces paroles : *Je déclare néanmoins, que je n'ai » jamais eu intention de rien avancer qui fût con-*

1. *Mém. de M. de Cambrai : Relat., IVe sect., n. 9, 11, 22, 23; Ve sect., n. 9, 10, 11.* — 2. *Rép. à la Relat., ch. I, p. 11.* — 3. *Ibid.*

1. *Rép. à la Relat., ch. I, p. 12.* — 2. *Idem, p. 14.*

» *traire à l'esprit de l'Eglise catholique, apostoli-* » *que, et romaine*, etc. »

RÉPONSE.

11. Ceux qui se sont laissé éblouir par un acte qui ne dit rien, doivent apprendre à n'être plus surpris par de telles choses. Il faut distinguer deux temps : celui qui a précédé l'acte qu'on rapporte, et celui où il fut signé.

12. Avant que de signer l'acte où madame Guyon commençait à souscrire ses soumissions particulières, j'ai dit, dans la Relation[1], que comme elle les témoignait en tout et partout dans toutes ses paroles et dans toutes ses lettres, je ne crus pas la devoir priver des sacrements, où feu M. de Paris l'avait conservée. Je la traitais avec toute sorte de douceur, n'ayant pas encore bien déterminé en mon esprit, si ses visions venaient de présomption, de malice, ou de quelque débilité de son cerveau. On ne connaît l'indocilité et l'opiniâtreté, que par les désobéissances, ou par les rechutes et les manquements de paroles. Ainsi, la voyant docile en tout à l'extérieur, je la laissais entre les mains de son confesseur, homme habile, docteur de Sorbonne, et ancien chanoine de l'Eglise de Meaux, sans m'informer du particulier; et je la traitai en infirme avec toute sorte de condescendance, selon le précepte de saint Paul : *Recevez celui qui est infirme dans la foi, sans dispute ni contention*[2]. C'est une insigne témérité de condamner cette conduite, qui au contraire me donne lieu de dire à M. de Cambrai, avec l'Apôtre, dans une affaire de pure police ecclésiastique : *Qui êtes-vous pour juger votre frère*[3]*?*

13. A la signature, je ne fis que rédiger par écrit ce qu'elle m'exposait de ses sentiments. Ainsi je lui laissai dire comme à une personne ignorante, mais docile, telle que je la croyais alors, « qu'elle » n'avait eu aucune intention de rien enseigner » contre la foi de l'Eglise. » Est-ce là un crime qui méritât d'être relevé par un archevêque, qui de dessein prémédité ne voudrait pas tourner tout contre un confrère innocent? Eh bien, madame Guyon n'avait pas un dessein formé d'écrire contre l'Eglise : c'était faiblesse : c'était ignorance : si l'on veut, je lui aidais quelquefois à s'expliquer dans les termes les plus conformes à ce qui me paraissait être de son intention. M. de Cambrai appelle cela, *dicter un acte;* et il en conclut que j'autorise le sentiment que cette femme avait d'elle-même. Mais un prélat exercé dans les procédures de cette sorte, devait savoir le contraire, puisqu'après avoir écrit ce qu'elle voulait, je ne fis que lui donner acte de sa déclaration, comme j'y étais obligé, et lui enjoindre en peu de mots ce qu'elle devait croire et pratiquer. C'est ce qui paraîtrait par l'expédition de l'acte, si M. de Cambrai l'avait produite : pour moi je n'ai pas besoin de grossir un livre en transcrivant de longs actes, qu'on rapportera peut-être plus commodément ailleurs : quoi qu'il en soit, M. de Cambrai qui s'en veut servir contre moi, doit l'avoir, ou reconnaître qu'il m'accuse à tort.

14. En passant, on voit que cet archevêque éclairait de près madame Guyon, pendant qu'elle était entre mes mains, et qu'elle lui rendait bon compte de mes procédures; mais on va voir néanmoins qu'elle le trompait, et qu'il voulait se laisser tromper.

§ V. Autre témoignage tiré de moi-même.

M. DE CAMBRAI.

15. « M. de Meaux lui dicta encore ces paroles » dans sa souscription à l'Ordonnance où il censu- » rait les livres de cette personne : *Je n'ai eu au-* » *cune des erreurs expliquées dans ladite lettre* » *pastorale, ayant toujours intention d'écrire dans* » *un sens très-catholique, etc. Je suis dans la der-* » *nière douleur que mon ignorance, et le peu de* » *connaissance des termes, m'en ait fait mettre de* » *condamnables*[1]. »

RÉPONSE.

16. Tout cet endroit rapporté par M. de Cambrai, comme composant la déclaration de madame Guyon, est inventé d'un bout à l'autre. Ce prélat en devait produire l'expédition, s'il l'a en main, ou supprimer tout ceci s'il ne l'a pas, et ne pas faire dire à cette femme ce qu'elle ne dit point; ni insérer dans mon procès-verbal ce qui n'y fut jamais. M. de Cambrai demeure d'accord de la souscription de madame Guyon à l'*Ordonnance où je censurais les livres de cette personne.* Cette censure est publique : et si, avant que d'en parler, M. de Cambrai avait daigné la relire, il y aurait trouvé le *Moyen court*, la *Règle des associés*, et l'*Interprétation du Cantique des cantiques*, expressément condamnés avec la *Guide spirituelle* de Molinos en ces termes : « lesquels livres, déjà notés par diverses censures, » nous condamnons d'abondant comme contenant » une mauvaise doctrine, et toutes ou les princi- » pales propositions ci-dessus par nous condam- » nées dans les articles susdits[2], » qui sont les XXXIV d'Issy. De cette sorte, M. de Cambrai étant convenu que madame Guyon avait souscrit à la condamnation de ses livres, portée par cette censure, ne peut nier, sans une insigne infidélité, qu'elle ne les ait condamnés comme contenant « une mauvaise doctrine, et toutes ou les princi- » pales propositions condamnées dans les articles » d'Issy, » qui aussi étaient insérés dans la censure, comme en faisant le fondement principal. J'ai rapporté en substance, avec cette censure, l'acte où madame Guyon y souscrivit[3]. Je l'aurais rapporté entier, s'il eût été nécessaire, et si l'on n'eût pas évité de grossir un livre, en y insérant de longs actes qui n'étaient pas contestés. Si à présent M. de Cambrai y ajoute ce qu'il lui plaît, ou il l'a vu dans l'acte même, et dans quelque expédition authentique; ou il ne l'a pas vu, et il le raconte à sa fantaisie sur la foi de madame Guyon ou de quelque autre. S'il l'avait vu, il en aurait fait mention; il aurait produit la pièce dont il se sert : s'il n'a rien vu, comme il est certain, puisqu'il ne peut pas avoir vu ce qui n'est pas, il doit avouer que son amie ou quelque autre sur sa parole lui a menti, et qu'il adhère trop facilement à un mensonge évident, en alléguant un acte faux.

17. Par ce moyen, plus de la moitié de la Réponse tombe, puisqu'elle est fondée dans sa plus

1. *Relat., Ire sect., n.* 3, 4; *IIe sect., n.* 1, 2, 3, 20, 21; *IIIe sect., n.* 18, *etc.* — 2. *Rom.*, XIV, 1. — 3. *Idem*, 4, 10.

1. *Rép. à la Relat., ch.* I, *p.* 15. — 2. *Ordonnance du* 16 *avril* 1695. *V. plus haut.* — 3. *Relat.*, IIIe *sect.*, *n.* 18.

grande partie sur un acte inventé. Toutes les fois qu'on trouvera dans la Réponse de M. de Cambrai cet acte, où madame Guyon dit d'elle-même de si belles choses, c'est-à-dire cent et cent fois (car les redites ne sont pas épargnées), qu'on se souvienne qu'il est faux d'un bout à l'autre. Si l'on en doute, je le produirai avec tous les autres, mais en attendant et pour abréger, il suffit qu'on n'ait osé ni produire ni pas même mentionner, ni l'acte ni l'expédition, comme on a fait celle de l'attestation qu'on a tant vantée.

§ VI. Sur mon attestation, et sur celle de M. de Paris.

M. DE CAMBRAI.

18. « C'est sur ces déclarations de ses intentions » faites devant Dieu, et dictées par ce prélat, qu'il » lui donna l'attestation suivante : *Nous*, *évêque* » *de Meaux*, *etc.*[1]. »

19. » M. l'archevêque de Paris a suivi la même » conduite, etc.[2]. »

RÉPONSE.

20. Je défendrai donc tout ensemble par une seule et même raison la conduite de ce prélat et la mienne. Pour la mienne, elle consiste en deux choses : dont l'une est ce que je condamne dans madame Guyon; et l'autre est ce que j'y excuse : ce que j'y condamne est encore subdivisé en deux points, dont l'un regarde ses erreurs, et l'autre regarde sa conduite.

21. Pour les erreurs, l'attestation porte : « que » je l'ai reçue aux sacrements au moyen des actes » qu'elle a signés devant moi. » Or ce qu'elle y avait signé, c'était, comme l'avoue M. de Cambrai[3], la formelle condamnation de ses livres comme contenant « une mauvaise doctrine, et » toutes ou les principales propositions réprouvées » dans les articles d'Issy. »

22. S'il y avait quelque erreur singulièrement pernicieuse dans la doctrine, c'était la suppression des demandes et des actions de grâces. Or j'avais pourvu à ce point en lui prescrivant dans l'acte qu'elle souscrivait, « de faire au temps convenable » les demandes, et autres actes de cette sorte, » comme essentiels à la piété, et expressément » commandés de Dieu, sans que personne s'en » puisse dispenser, sous prétexte d'autres actes » prétendus plus parfaits ou éminents, ni autres » prétextes quels qu'ils soient. » Ainsi signé dans l'original : † J. BÉNIGNE, évêque de Meaux, J. M. B. DE LA MOTHE-GUYON : en date du 1er juillet 1695.

23. Quiconque saura comprendre où consiste le quiétisme, verra que non-seulement il était condamné en général, mais encore en particulier expressément proscrit par ces paroles : par où aussi se justifie clairement ce qui est porté dans la Relation[4], qu'on a fait en particulier condamner par actes à madame Guyon, les principales propositions du quiétisme auxquelles aboutissaient toutes les autres. La plus sévère critique peut-elle rien opposer à cette condamnation des erreurs?

24. Pour les conduites particulières de madame Guyon, qu'y avait-il de plus efficace pour la réprimer, « que les défenses par elle acceptées avec » soumission, d'écrire, enseigner et dogmatiser » dans l'Eglise, ou de répandre ses écrits imprimés ou manuscrits, ou de conduire les âmes » dans les voies de l'oraison ou autrement? » Qu'y a-t-il à craindre de ses visions, de ses prophéties, ni en général de ses livres imprimés ou manuscrits, quand on les défend tous également? Et en général qu'y a-t-il à craindre de la direction d'une personne, à qui « on défend d'écrire, enseigner, » dogmatiser, diriger ou conduire sous quelque » prétexte que ce soit? » Que M. l'archevêque de Cambrai, qui n'aspire plus qu'à se justifier en m'accusant, pousse sa critique où il voudra, il ne trouvera rien d'omis dans cette attestation qu'il a rapportée[1]; et si madame Guyon avait été fidèle à des soumissions si expresses, l'affaire était finie de son côté. Je suis donc autant irrépréhensible à réprimer sa conduite qu'à condamner ses erreurs.

25. Il y a un point où je lui ai laissé déclarer ce qu'elle a voulu pour sa justification et son excuse, et c'est celui des abominables pratiques de Molinos, où mon attestation porte que je ne l'ai « point » trouvée impliquée, ni entendu la comprendre » dans la mention que j'en avais faite dans mon » ordonnance du 16 avril 1695. » C'est qu'en effet je ne voulais pas entamer cette matière, pour des raisons bonnes alors, mais qui pouvaient changer dans la suite : ce qui après tout n'était pas tant justifier madame Guyon, que suspendre l'examen de ce côté de l'affaire. Ainsi j'ai tâché, selon la parole et l'exemple de Jésus-Christ, à garder toute justice, et à satisfaire également à tout ce que la charité et la vérité me demandaient.

26. De cette sorte mon attestation, que M. l'archevêque de Cambrai a produite pour me convaincre, a démontré mon entière justification; puisque ce prélat n'accuse M. de Paris que de la même conduite, il faut qu'il se taise à son égard comme au mien. J'ajouterai seulement que M. l'archevêque de Paris a plus fait que moi, et que les expresses contraventions à des paroles souscrites, dont madame Guyon a depuis été convaincue, ont obligé ce prélat à de plus grandes précautions envers cette femme : en sorte que, s'il faut jamais produire les actes entiers, au lieu que M. de Cambrai les a donnés par lambeaux, et avec des additions supposées, ils le couvriront encore plus de confusion qu'il ne l'est par l'évidence de ce que j'ai dit, et par l'impossibilité de prouver la moindre chose de ce qu'il avance.

§ VII. S'il est vrai que je n'ai rien répondu sur le sujet de madame Guyon.

M. DE CAMBRAI.

27. Tout l'artifice de M. de Cambrai est de me représenter toujours comme un homme *qui ne répond rien*[2]; à qui ensuite il compose des réponses à sa fantaisie, en supprimant les miennes qui sont sans réplique. En voici un exemple[3] : « Pourquoi » M. de Meaux se vante-t-il de me convaincre de » faux? En avouant le fait que j'avance, c'est-à- » dire, la communion de Paris qu'il lui donna de » sa propre main, il ne répond rien (remarquez ce » mot) aux fréquentes communions qu'il lui a per- » mises à Meaux pendant six mois, sans lui avoir

1. *Rép. à la Relat.*, *ch.* I, *p.* 16. — 2. *Idem*, *p.* 17. — 3. *Rép.*, *p.* 15. — 4. *Relat.*, *Ire sect.*, *n.* 4; *IIIe sect.*, *n.* 18.

1. *Rép. à la Relat*, *ch.* I, *pag.* 16. — 2. *Idem*, *p.* 32. — 2. *Ibid.*, *pag.* 33.

» jamais fait avouer ni rétracter ce fanatisme, où » elle se croyait la femme de l'Apocalypse, et l'é» pouse au-dessus de la mère. »

RÉPONSE.

26. *Je ne réponds rien*, dit-il, *je n'ai rien fait avouer à madame Guyon?* N'est-ce rien répondre, que de dire qu'on lui a laissé les sacrements, à cause de sa soumission absolue, et réitérée par tant de déclarations de vive voix, et par tant d'actes souscrits de sa main? Pour venir au particulier, M. de Cambrai oserait-il dire que je n'ai rien déclaré à madame Guyon de mes sentiments contre ses erreurs, que le public connaissait, après ce qui est écrit dans les *Etats d'oraison* sur la signature des Articles[1]; et sur sa souscription aux censures du 16 et du 25 avril 1695, contre ses livres comme contenant une mauvaise doctrine? Veut-on venir aux conduites particulières de cette femme? n'ai-je pas dit que je commençai par *défendre ces absurdes communications de grâces;* et que madame Guyon répondit qu'elle obéirait à cette défense aussi bien qu'au commandement « donné exprès » pour l'empêcher de se mêler de direction, comme » elle faisait avec une autorité étonnante[2]? » M. de Cambrai ne lit pas le livre qu'il réfute; il ne lit que ce qui convient à sa prévention, et à l'avantage qu'il veut prendre, en disant qu'on ne lui répond jamais rien.

29. Pour peu qu'il eût consulté mon livre, il y aurait lu, que le 4 mars 1694, j'écrivis une grande lettre à madame Guyon, où je lui marquais tous mes sentiments « sur ces prodigieuses communi» cations, sur l'autorité de lier et délier, sur les » visions de l'Apocalypse, et les autres choses que » j'ai racontées[3]. » Voilà donc une réponse précise sur les chefs où l'on assure que je ne réponds rien. J'ajoute que la réponse de madame Guyon, qui suivit de près cette grande lettre, était très-soumise; et s'il en faut dire les termes pour contenter M. de Cambrai, madame Guyon y répète à chaque ligne : « Je me suis trompée : j'accuse mon or» gueil, ma témérité, ma folie; et remercie Dieu » qui vous a inspiré la charité de me retirer de » mon égarement : je renonce de tout mon cœur à » cela : je consens tout de nouveau qu'on brûle » mes écrits, et qu'on censure mes livres, n'y » prenant aucune part. » Il s'agissait donc tant de la doctrine, que de la conduite : car ma lettre du 4 de mars lui représentait également ses excès, ses égarements, ses erreurs insupportables et insoutenables dans les termes, dans les choses mêmes, et sur le fond; dans les expressions, dans les sentiments; contre la raison, contre l'Evangile, contre l'esprit de l'Eglise : elle répond à tout cela en avouant, en se soumettant sans réserve : n'est-ce rien lui faire avouer, que de lui faire avouer toutes ces choses? On nous la représente comme une personne qui nous soutenait qu'elle n'avait jamais eu aucune erreur de celles qu'on lui faisait condamner; cette lettre montre un esprit tout contraire : ajoutez toutes les défenses portées dans les actes, et dans la propre attestation que M. de Cambrai produit. Il ose dire, après cela, que je n'ai rien répondu, lui qui sait, qui voit de ses yeux toutes mes précises réponses, dans ma Relation, dans un livre qu'il a en main, et sur lequel il travaille. Non-seulement j'ai répondu, mais encore ma réponse est irréprochable. J'ai les deux lettres dont il s'agit : la mienne dans une copie que j'en retins alors, et celle de madame Guyon en original : la seule crainte d'embarrasser le lecteur d'une longue et inutile lecture m'empêcha de les produire. Mais enfin M. de Cambrai veut-il n'avoir jamais vu ces lettres mentionnées dans ma Relation; ou veut-il les avoir vues? Ce qu'il lui plaira; car il lui faut laisser le champ libre, pour dire ce qu'il veut avoir vu ou non : s'il les a vues, et que madame Guyon, qui lui rendait compte de tout, les lui ait communiquées, il m'accuse à tort de n'avoir satisfait à rien, puisqu'il paraît par ces lettres que j'ai satisfait à tout. Mais s'il veut n'avoir rien vu de tout cela, et qu'il m'accuse cependant au hasard, et sans en rien savoir, d'avoir manqué à tous mes devoirs, il est le plus injuste de tous les accusateurs, et il dit tout à sa fantaisie.

30. Il répond peut-être, dans l'humeur contredisante qui le tient, qu'il fallait rendre ces lettres publiques : quoi? dans le temps qu'on espérait de ramener une ignorante soumise? quel prodige d'inhumanité! Il faut noter publiquement les erreurs publiques : il faut même découvrir les plaies cachées, quand elles paraissent irrémédiables et contagieuses : voilà les règles de l'Evangile, que j'ai suivies : le contraire est outré ou faible.

§ VIII. Réflexions sur l'article second.

31. On voit d'abord qu'il n'y a rien de sérieux dans le discours de M. de Cambrai : ce ne sont que jeux d'esprit, que tours d'imagination. Tout ce qui lui fait si fort estimer madame Guyon, dans tout autre aurait produit un effet contraire : il ne garde pas même l'ordre des temps. Pour fonder l'estime qu'il fait commencer environ en 1689, il allègue des lettres et des actes de 1694 et de 1695. C'est vouloir montrer qu'il l'estime encore, depuis même qu'elle est condamnée par les prélats qu'il appelle en témoignage. Il n'y a que la lettre de 1683 de feu M. de Genève, qui précède la date que M. de Cambrai a donnée au commencement de son estime. Mais cette lettre éloigne madame Guyon comme la peste des communautés. M. de Cambrai demeure d'accord, que l'autre lettre du même prélat avait suivi la condamnation qu'il avait faite de ses mauvais livres avec ceux de Molinos, comme contenant la doctrine des quiétistes. On peut juger combien cet évêque estimait madame Guyon, infectée de ces sentiments. Il semble que M. de Cambrai veuille se moquer quand il se fonde encore sur mon témoignage : mais pour cela il me suppose des actes faux : il hasarde tout ce qui lui plaît, sur la foi de madame Guyon : il avance, contre la vérité du fait, que je ne réponds rien à ses objections, que je ne fais rien avouer ni rétracter à madame Guyon, pendant qu'il voit le contraire; pendant que, dans le fait, il est constant que je réponds amplement à tout; et qu'il est certain, dans le droit, que mes réponses sont sans réplique. Comment veut-il qu'on appelle ces expresses oppositions à la vérité, et

1. *Inst. sur les états d'or., liv.* X, *n.* 21. — 2. *Relat.*, IIe *sect.*, *n.* 3, 4, 9. — 3. *Idem*, *n.* 21.

après cela, de quelle croyance veut-il être digne dans ses récits?

32. Quand il dit pour autoriser son estime : « Je vois marcher devant moi les lettres de feu M. » de Genève : Je vois marcher après moi l'attes- » tation de M. de Meaux[1] : » ne lui peut-on pas répondre avec vérité : Non, vous ne voyez point marcher devant vous les lettres du feu évêque de Genève : et pour ne m'arrêter pas à la date postérieure d'une de ces lettres, quand vous avez commencé d'estimer madame Guyon en l'an 1689, vous voyiez marcher devant vous, en 1683, une lettre qui convainquait cette femme de renverser l'esprit des communautés les plus saintes : vous voyiez marcher devant vous un ordre du même prélat, qui, conformément à sa lettre, l'éloignait avec le Père Lacombe, de son diocèse, où elle brouillait les communautés. Vous voyiez encore marcher devant vous la censure du même évêque de 1688, où les livres de cette femme si estimable sont condamnés avec ceux de Molinos, *comme contenant les maximes artificieuses du quiétisme.* Vous voyiez marcher devant vous tout ce que fit ce prélat pour faire rappeler à Paris les filles des Nouvelles Catholiques dont vous étiez alors supérieur, et vous n'avez pu ignorer ce qui se passa sur ce sujet environ en l'an 1686. Vous voyiez marcher devant vous les censures de Rome de 1688 et 1689, contre les livres du Père Lacombe et de madame Guyon[2] : les ordres du Roi pour enfermer ce religieux aussitôt qu'il fut revenu en France avec madame Guyon, après leurs voyages, et les perpétuels soupçons que l'on eut de leur mauvaise doctrine et de leur mauvaise conduite encore cachée alors, mais qui n'a que trop éclaté depuis. La conduite du directeur faisait-elle beaucoup d'honneur à la dirigée? Voilà ce qui précédait le choix que vous avez fait de cette femme pour *être votre amie dans ce commerce spirituel* que vous racontez.

33. Ici toute votre ressource est de m'impliquer, si vous pouviez, dans votre erreur. Vous avez vu, dites-vous, marcher après vous *l'attestation de M. de Meaux*[3] : où madame Guyon est si estimée, « qu'on lui défend d'écrire, d'enseigner et dogma- » tiser dans l'Eglise, ou de répandre ses livres » imprimés ou manuscrits, ni de conduire les » âmes dans la voie de l'oraison ou autrement. » Vous faites encore marcher après vous un acte qui ne fut jamais, comme je viens de le montrer, et je perdrais trop de temps, si je voulais raconter ici tout ce qui a véritablement marché après vous contre cette femme, que vous estimez tant, et que vous avez *laissé* tant *estimer*.

ARTICLE III.

Sur ma condescendance envers madame Guyon et envers M. de Cambrai.

§ I. Mes paroles, d'où M. de Cambrai tire avantage.

1. Je trouve deux choses qui ont grand rapport dans la Réponse de M. de Cambrai : l'une est l'avantage qu'il tire de ma condescendance envers madame Guyon : l'autre est celui qu'il tire aussi de ma douceur envers lui-même.

1. *Rép., ch.* I, *p.* 19. — 2. Voyez *Actes contre les Quiét.* — 3. *Attest. de M. de Meaux, Rép. de M. de Cambrai, ch.* I, *p.* 16, 17.

2. J'avais raconté, dans ma Relation[1], la prière que m'avait faite M. de Cambrai, *de garder du moins quelques-uns de ses écrits en témoignage contre lui, s'il s'écartait de mes sentiments :* et la réponse que je lui fis sur cette proposition : *Non, Monsieur, je ne veux jamais d'autre précaution avec vous, que votre foi.* Par ce motif obligeant je rendis tous les *papiers* que l'on m'avait confiés : et ce procédé de confiance m'a attiré le reproche qu'on va entendre.

§ II.

M. DE CAMBRAI.

3. « Mais encore d'où vient que M. de Meaux » n'a gardé aucun de ces manuscrits impies que je » le priais de garder, comme il le reconnaît dans » sa Relation? Puisqu'il ne m'avait pas encore » désabusé de tant d'erreurs capitales, ne devait-il » pas garder mes écrits pour me montrer, papier » sur table, en quoi je m'étais égaré? Qu'y avait-il » de plus propre pour cette discussion, que de » garder selon mon offre, dans l'attente d'un cha- » ritable éclaircissement, ces manuscrits, où mes » illusions étaient si marquées[2]? »

4. Voici encore la réflexion de cet archevêque sur ce que je dis de ses lettres qui pouvaient peut-être servir *à lui rappeler ses saintes soumissions en cas qu'il fût tenté de les oublier*[3]. « Il » croyait donc, répond-il[4], que je pouvais être » tenté d'oublier mes soumissions. Pour s'assurer » contre ce cas, n'était-il pas encore plus impor- » tant de garder des preuves de mes erreurs que » celles de mes soumissions? »

5. Il fait un autre raisonnement[5] : « On peut » juger de ce que M. de Meaux pensait alors de » mes égarements par les choses qu'il en dit en- » core aujourd'hui. *Je crus*, dit-il[6], *l'instruction* » *des Princes de France en trop bonne main, pour* » *ne pas faire en cette occasion tout ce qui servait à* » *y conserver un dépôt si important.* Quelque sou- » mission et quelque sincérité que j'eusse, pou- » vait-il croire ce dépôt important en bonne main, » supposé que je crusse que la perfection consiste » dans le désespoir, dans l'oubli de Jésus-Christ, » dans l'extinction de tout culte intérieur, dans un » fanatisme au-dessus de toute loi? Ces erreurs » monstrueuses sont-elles de telle nature, qu'un » homme tant soit peu éclairé ait pu de bonne foi » ignorer qu'elles renversent le christianisme et » les bonnes mœurs? Est-ce un fanatique admira- » teur d'une femme, qui se dit plus parfaite que » la sainte Vierge, et destinée à enfanter une nou- » velle Eglise? Est-ce le Montan de la nouvelle » Priscille, dont la main est si bonne pour le dépôt » important de l'instruction des Princes? Devait-il » me croire propre à une instruction si importante » avec des erreurs si palpables, avec un cerveau si » affaibli, avec un cœur si égaré..... Ma soumission » seule, si j'eusse eu tant d'erreurs impies, ne pou- » vait justifier ce prélat. Ou il a trop peu fait en » ce temps-là, où il fait beaucoup trop mainte- » nant. » M. de Cambrai répète cent fois les mêmes raisonnements sur ma douceur envers madame Guyon et envers lui-même. Je ne raconterai pas

1. *Relat., IIIe sect., n.* 14. — 2. *Rép., ch.* II, *p.* 45. — 3. *Relat., IIIe sect., n.* 15. — 4. *Rép., ch.* II, *p.* 53. — 5. *Rép. à la Relat., ch.* II, *p.* 51, 53. — 6. *Relat., IIIe sect., n.* 9.

ces vaines redites, puisque je suis assuré qu'on me rendra témoignage d'avoir mis ici tout le fort.

RÉPONSE.

Premier point : raisons de ménager M. de Cambrai.

6. Je réponds : Mes motifs pour ne pas pousser M. l'abbé de Fénelon, étaient justes, malgré ses erreurs qui m'étaient connues.

1° C'était lui qui nous les découvrait avec une si apparente ingénuité, que nous ne pouvions douter de sa confiance, ni connaître sa confiance sans espérer son retour.

2° Il promettait une entière soumission avec les termes les plus efficaces qu'on eût pu choisir, « jusqu'à promettre dès le premier mot sans dis- » cussion, comme un petit écolier, de se rétracter, » de quitter tout, sa charge même, et se retirer » pour faire pénitence. » On n'a qu'à relire ses lettres, et on jugera si jamais on a exprimé sa soumission en termes plus forts, et avec un plus grand air de sincérité.

3° Ses erreurs n'étaient pas connues : il y avait bien des bruits répandus de son étroite liaison avec madame Guyon : mais personne, qui nous fût connu, ne savait qu'il fût son approbateur, ni qu'il en voulût soutenir ni pallier la doctrine. Il y avait de l'inconvénient à faire paraître de la division dans l'Eglise sur cette matière ; à donner de l'autorité à l'erreur par une approbation si considérable ; à pousser un homme important, et à le jeter peut-être dans une invincible opiniâtreté.

4° Si ses erreurs étaient excessives, leur excès même nous persuadait qu'il n'y pouvait pas persister longtemps, surtout dans une matière qui n'était pas encore si bien éclaircie, qu'elle ne pût donner lieu à quelque surprise passagère.

5° Ce n'était pas lui seulement que nous croyions ramener, mais encore ses amis qu'il tenait absolument en sa main ; et nous espérions, en les ramenant avec lui, sauver de dignes sujets.

6° A la vérité, nous déplorions son entêtement sur le sujet de madame Guyon : mais nous la voyions elle-même à l'extérieur si disposée à la soumission, et à renoncer tant à sa mauvaise doctrine qu'à ses autres illusions, que nous ne pouvions nous persuader qu'il dût arriver à M. l'abbé de Fénelon de la soutenir plus qu'elle ne faisait elle-même. Nous croyions même que l'honneur du monde nous aiderait en cela, et qu'un homme de cette conséquence ne voudrait pas commettre sa réputation à protéger cette femme, et à se déclarer son disciple et son sectateur. Qui pouvait imaginer tous les tours qu'il donnerait à son esprit pour la défendre, pour l'abandonner, pour la sauver, pour la condamner en même temps ? Le monde n'avait jamais vu d'exemple d'une souplesse, d'une illusion et d'un jeu de cette nature.

7° Je n'étais pas seul de cet avis : j'étais appuyé par les sentiments d'un prélat aussi sage que M. de Châlons, et d'un prêtre aussi vénérable que M. Tronson, qui avait élevé M. l'abbé de Fénelon ; et que cet abbé avait toujours regardé comme son père. Nous ne désavouerons pas que l'amitié ne soit entrée dans nos sentiments : on est bien aise de la concilier avec la raison, et cette disposition n'est pas malhonnête.

Second point : avantages que tire M. de Cambrai de ma condescendance.

7. Après toutes ces raisons, nous avons l'événement contre nous : et c'est pourquoi je me tais, et je me laisse juger comme on voudra. Mais quant à M. l'abbé de Fénelon, pour me condamner comme il fait sur mon énoncé, il faut qu'il ait dépouillé tout sentiment humain, et qu'il parle contre lui-même plus que contre moi. Il faut qu'il dise : Vous avez tort de m'avoir cru sur mes soumissions : vous deviez sentir que j'en savais plus que vous, et que mieux et plus finement qu'aucun autre homme du monde, je savais donner de belles paroles à un homme simple. Que M. de Meaux était innocent de s'amuser à mes promesses ! Comment n'avait-il pas l'esprit de songer que le temps les demandait alors ; que je saurais bien en un autre temps reprendre mes avantages, et me relever, après être venu à mon but ? Non, il ne faut rien donner à l'amitié, à la confiance, à la réputation où était un homme : vous deviez me pousser à bout, et n'attendre pas que je vous fisse un crime de votre douceur.

8. Voilà, dans le fond, le raisonnement qu'il faut faire pour nous condamner : mais en même temps, voilà de quoi rendre les hommes défiants à toute outrance, et leur procédé le plus dur, le plus inhumain, le plus odieux. Pour moi je n'en sais pas tant, je le confesse : je ne suis pas politique : je ne connais pas les raffinements qui font les esprits que les gens du monde veulent nommer supérieurs. Simple et innocent théologien, je crus avoir assez fait pour la vérité, en liant M. de Cambrai par des articles théologiques ; mais j'ignorais que certains esprits se mettent au-dessus de tout ; qu'ils introduisent un nouveau langage qui fait dire tout ce qu'on veut ; et que, pleins de distinctions et de défaites, en trompant visiblement le monde, ils savent encore se donner des approbateurs.

9. Tournons néanmoins la médaille : faisons que j'aie suivi ces nobles conseils : que sans égard à promesses, soumissions, inconvénients, j'aie dénoncé M. de Cambrai, brûlé madame Guyon de mes propres mains, toute renonçante qu'elle était à ses visions et à ses erreurs ; que ne dirait pas M. de Cambrai contre un procédé si inique ? Je vois donc bien ce que c'est : j'ai affaire à un homme enflé de cette fine éloquence qui a des couleurs pour tout ; à qui même les mauvaises causes sont meilleures que les bonnes, parce qu'elles donnent lieu à des tours subtils que le monde admire ; à des inventions délicates, qui ne subsistent sur rien, et dont on est l'artisan et le créateur. Que lui dirai-je, sinon avec l'Evangile[1] : *Nous avons chanté d'un ton agréable, et vous n'avez point dansé : nous avons entonné des chants lugubres, et vous n'avez point pleuré. Jean est venu, ne mangeant ni ne buvant*, avec une austérité et un jeûne effroyable : *et ils disent : Il est possédé du malin esprit ; le Fils de l'homme est venu* dans une vie plus commune *buvant et mangeant* avec les hommes, et ne dédaignant pas leurs festins, *et ils ont dit : C'est un homme de bonne chère.* Ils sont prêts à tout contredire. Quoi ! vous aviez peur de madame Guyon ?

1. *Matth.*, XI, 17, 88 *et seq.*

cette pauvre femme affligée, captive, que personne ne soutenait[1]? Mais quoi, d'autre part, vous ne la brûliez pas avec ses livres[2]? Quoi! vous m'avez épargné moi-même pendant que j'étais entre vos mains? vous n'avez point publié mes erreurs cachées? Quoi! vous ne voulez pas m'aider à les couvrir de subtiles excuses, après que je les ai déclarées? Quoi que vous fassiez, vous aurez tort. Mais malgré la subtilité et l'esprit de contradiction qui anime les sages du monde, il n'y aura que la paille qui soit emportée, *et la véritable sagesse sera justifiée par ses enfants*[3].

10. Quel est le vrai caractère de cet homme contentieux, dont l'apôtre a dit : *Nous n'avons pas cette coutume, ni l'Eglise de Dieu*[4]? Et n'en est-ce pas un trait trop visible, de faire un crime à un ami, d'avoir voulu vous gagner le cœur, et le prendre par la confiance? C'est ce que j'avais espéré, en refusant l'offre que reconnaît M. de Cambrai, de me laisser quelques-uns de ses manuscrits, pour le convaincre en cas qu'il vînt à changer. Il est vrai naturellement que je fus touché de ce moyen qu'il trouva d'assurer sa sincérité, en me laissant contre lui de telles preuves. Mais moi, tant j'étais simple, plein de candeur et de confiance; moi, dis-je, qui ne voulais mettre ma sûreté que dans son bon cœur, je refusai toute autre assurance; et après que, pour gage de sa bonne foi, je n'ai voulu qu'elle-même, il me vient dire aujourd'hui : Vous sortez de la vraisemblance, quand vous vous vantez de vous être fié à mon bon cœur, et le mien n'était pas tel que vous le pensiez.

Troisième point : sur les papiers que j'ai rendus.

11. Il me reproche qu'en lui rendant ses papiers, j'ai gardé ses lettres, sans vouloir comprendre ma juste réponse[5] : que la différence est extrême entre les lettres, qu'on ne vous écrit que pour être à vous; et des papiers qu'on dépose entre vos mains pour les rendre après la lecture. On n'a au reste à rendre aucune raison, pourquoi on garde des lettres : M. de Cambrai en a gardé des miennes, dont il produit des extraits, sans que je lui en demande aucune raison. Mais supposé même qu'il m'ait peut-être, et sans l'assurer, passé dans l'esprit une pensée, un soupçon qu'il lui pouvait arriver d'être tenté sur ses soumissions, j'ai bien voulu dire sans façon, que ses lettres auraient pu servir à lui en rappeler le souvenir : et il me fait un procès sur cette parole. C'est pourtant autre chose d'être tenté, ce qui peut arriver au plus vertueux; autre chose de succomber à la tentation : et quoi qu'il en soit, j'ai voulu marquer à M. de Cambrai, que si j'ai été capable de garder entre mes mains des moyens pour le rappeler en secret à ses soumissions, positivement j'ai voulu m'ôter le moyen de le convaincre en public de ses erreurs. Que peut-il trouver mauvais dans ce procédé, si ce n'est trop d'honnêteté et de confiance? « N'était-il pas, » dit-il[6], plus important, de garder les preuves » de mes erreurs, que celles de mes soumissions? » Oui sans doute, si j'avais songé à le convaincre d'erreur dans le public. « Ma soumission, pour- » suit-il, ne prouve que ma docilité, peut-être » excessive. Pourquoi était-il (M. de Meaux) si » précautionné et si défiant sur les soumissions » qui ne prouvent rien contre moi, pendant qu'il » l'était si peu sur la preuve des erreurs qui étaient » le point capital? » La raison est évidente : quand sur ce point capital on ne songe à rien; et que loin de désirer d'en avoir la preuve, on consent par une absolue confiance à s'en priver, on ne veut point qu'un ami sente de la défiance. On rend les hommes défiants en l'étant soi-même : tout mon but était de gagner M. l'abbé de Fénelon : ainsi ce qu'il me reproche avec tant d'amertume, c'est sur le sujet de ses erreurs d'avoir autant que j'ai pu tout remis à sa bonne foi : content d'avoir satisfait à la vérité par les Articles, je n'en voulais pas davantage. L'événement m'a trompé : si mon procédé sincère avait eu un meilleur succès, ma joie aurait peut-être été trop humaine : quoi qu'il en soit, voilà mon crime envers ce prélat : comme s'il voulait avouer qu'il fallait le connaître mieux que je n'ai fait; et qu'y a-t-il qui ressente plus l'esprit de contention, qu'une chicane aussi malhonnête que celle de m'accuser de trop de crédulité en sa faveur.

Quatrième point.

12. Pendant que nous parlons tant des écrits que M. de Cambrai nous avait confiés, et que nous lui avons rendus par les motifs qu'on vient de voir, il est impossible que le lecteur ne soit curieux de savoir quels ils étaient. Mais pour abréger cette discussion, M. de Cambrai va nous l'apprendre lui-même. Car encore que ces Mémoires fussent écrits avec tout le soin et avec toute la finesse dont il est capable, comme le peuvent témoigner ceux qui les ont lus, et comme aussi il serait aisé de le justifier par mes extraits; ce prélat les appelle partout, et dès l'abord quatre fois de suite, « des » recueils informes, écrits à la hâte et sans pré- » caution : dictés avec précipitation et sans ordre » à un domestique, et qui passaient, sans avoir » été relus, dans les mains de M. de Meaux[1]. » Il devait du moins ajouter, qu'il les confiait également à M. de Châlons et à M. Tronson, qui, comme moi, peuvent témoigner que quelques-uns étaient de sa main et digérés à loisir, et tous les autres d'un caractère aussi bien que d'un style élégant, correct, où rien ne sentait la négligence. M. Tronson nous en fit d'abord des extraits qu'on ne lisait point sans frayeur, tant les propositions en étaient étranges et inouïes. Sans doute il en a parlé à M. de Cambrai à qui il aura laissé quelque forte impression contre ces Mémoires étonnants, surtout contre celui où l'auteur traitait de saint Clément d'Alexandrie : c'est donc pour en excuser les erreurs palpables, qu'il les traite d'ouvrages informes, mal digérés et précipités. Et il sent si bien que c'était le fond même de la doctrine qui y était à reprendre, qu'il ne les sauve qu'en disant que « ce n'était que des recueils secrets et informes » tant des preuves du vrai, que des objections » qu'on pourrait faire pour le faux[2]. » C'est ainsi qu'en use ce prélat. Quand il parle comme Mo-

1. *Mém. de M. de Cambrai. Relat.*, *IV*e *sect.*, *n.* 19. — 2. *Rép.*, *ch.* II, *p.* 36. — 3. *Matth.*, XI, 19. — 4. *I. Cor.*, XI, 16. — 5. *Relat.*, *III*e *sect.*, *n.* 15. — 6. *Rép.*, *ch.* II, *p.* 53.

1. *Rép. à la Relat.*, *ch.* II, *p.* 40, 41, 42, 43, 48, *etc.* — 2. *Idem. Conclus.*, *p.* 167.

linos, ce n'est qu'une objection : quand M. l'évêque de Chartres le convainc par son propre écrit, d'avoir avoué le mauvais sens de son livre sur l'extinction du motif de l'espérance, c'est un argument *ad hominem :* quand il pousse les choses trop loin, c'est qu'il exagère. Quand est-ce donc qu'il aura parlé naturellement? Il est vrai que dans ces mémoires manuscrits il propose des sentiments si outrés, qu'il est contraint d'avouer qu'il y a de certains endroits d'exagération[1], principalement sur saint Clément d'Alexandrie : mais il ne saurait nier qu'ordinairement les plus grands excès ne soient ses dogmes : et nous savons positivement, que sa *gnose*, comme il l'appelait, en traduisant le grec de saint Clément d'Alexandrie, quoique pleine des sentiments les plus outrés, est encore aujourd'hui la règle secrète du parti.

13. Dans sa Réponse latine à M. l'archevêque de Paris qu'il voudrait bien nous cacher, quoiqu'à Rome il la distribue imprimée à ceux qu'il croit affidés, il ne cesse de répéter, que ses « Mémoires » manuscrits étaient indigestes ; imprudemment, » mal à-propos et précipitamment dictés ; *indigesta,* » *incomposita*, *properè, præposterè*, *incautè et* » *inconditè dictata :* » et qu'ils contenaient une matière informe et mal digérée : *rudem indigestamque materiam.* Dieu est juste : j'avais voulu de bonne foi m'ôter la preuve que me fournissaient les manuscrits de M. de Cambrai ; mais sa conscience le trahit, et ce qu'il en dit justifie assez tout ce que j'en ai raconté dans ma Relation.

14. Bien plus : contre sa pensée et contre la mienne, je l'avoue, ses propres lettres servent encore à le convaincre. Une bonne et sûre doctrine ; une conscience assurée et ferme, n'oblige jamais à consulter avec tant d'angoisse : à proposer « de » tout quitter, et même sa place : de s'aller cacher » pour faire pénitence le reste de ses jours, après » avoir abjuré et rétracté publiquement la doctrine » égarée qui l'aura séduit[2]. » C'est ainsi que parle un homme qui sent qu'il innove, et à qui, malgré qu'il en ait, sa conscience reproche ses innovations. C'est ce que je vois, maintenant qu'il a égalé son obstination à son erreur : c'est ce que je ne voyais pas dans le temps que la soumission qui m'a trompé lui cachait peut-être à lui-même son propre fond. Quoi qu'il en soit, s'il a voulu me surprendre par les plus fortes expressions, et avec le plus grand air de sincérité ; n'est-il point peiné en lui-même du succès d'un tel dessein? Que s'il me parlait sincèrement, et qu'il eût véritablement dans le cœur tout ce qu'il montrait par de si vives expressions, pourquoi, dans l'opinion que j'avais de lui, trouve-t-il si étonnant que je l'aie cru? ne puis-je pas lui rendre ses propres paroles, et lui répondre ce qu'il dit lui-même touchant madame Guyon? « Il me parut que je voyais en elle ces » marques d'ingénuité, après lesquelles les per- » sonnes droites ont tant de peine à se défier de » la dissimulation d'autrui[3]. » Pourquoi ne voudrait-il pas que j'aie cru voir en lui les mêmes marques? Veut-il dire qu'il était visible qu'il ne les avait pas? N'est-ce pas là s'accuser lui-même en me voulant faire mon procès? Mais il sait bien

1. *Rép. à la Relat., ch.* II, *p.* 47, *etc.* — 2. *Mém. de M. de Cambrai. Relat.*, *III*e *sect.*, *n.* 4. — 3. *Rép.*, *ch.* I, *p.* 21.

d'autres détours, et il est temps de découvrir plus à fond encore toutes ses adresses.

ARTICLE IV.

Détours sur l'approbation des livres imprimés de madame Guyon, et de sa doctrine.

1. Ceux qui ne veulent pas croire toutes les souplesses de M. l'archevêque de Cambrai, en vont découvrir une preuve surprenante : car on lui va voir à la fois condamner et absoudre madame Guyon, l'accuser tout ensemble, et s'en déclarer le protecteur : et l'Eglise n'a point d'exemple de semblables subtilités.

§ I. Ambiguïtés.

M. DE CAMBRAI.

2. » Je supposais qu'on pouvait excuser une » femme ignorante sur des expressions irrégu- » lières et contraires à sa pensée, pourvu qu'on » fût bien assuré de sa sincérité. De là vient que » j'ai parlé ainsi dans le Mémoire que l'on a pro- » duit contre moi : *Je n'ai pu ni dû ignorer ses* » *écrits : quoique je ne les aie pas examinés tous à* » *fond dans le temps, du moins j'en ai su assez* » *pour devoir me défier d'elle, et pour l'examiner* » *en toute rigueur*[1]. Ainsi je l'excusais sur ses » écrits par ses intentions, sans vouloir néanmoins » approuver les livres : quoique je les eusse lus » assez négligemment, ils m'avaient paru fort éloi- » gnés d'être corrects.

3. » Pour l'examen rigoureux de ces deux ou- » vrages : (du *Moyen court*, et du *Cantique*) par » rapport au public, c'était son évêque qui devait » y veiller : n'étant que prêtre, je croyais assez » faire en tâchant de connaître ses vrais senti- » ments.

4. » Il ne s'agissait que des livres imprimés : » jusqu'alors je ne les avais jamais lus dans une » rigueur théologique, une simple lecture m'avait » déjà fait penser qu'ils étaient censurables. Je ne » les excusais ni ne les défendais, comme mon » Mémoire le dit expressément : mais la bonne » opinion que j'avais de cette personne ignorante, » me faisait excuser ses intentions dans les expres- » sions les plus défectueuses[2]. »

RÉPONSE.

5. On ne sait si M. de Cambrai veut approuver ou improuver les livres de madame Guyon. D'un côté, c'est les improuver, que de les croire *fort éloignés d'être corrects ; que de les trouver censurables par une simple lecture :* de l'autre, c'est les approuver, que de chercher *dans l'intention* secrète d'un auteur, une excuse à ses *expressions les plus défectueuses*, après un *examen à toute rigueur* que ce prélat convient d'avoir fait.

6. Cependant il nous échappera bientôt : car malgré cet examen rigoureux, vous trouverez trois lignes après, qu'*il y a un examen rigoureux par rapport au public*, que M. de Cambrai ne veut point avoir fait ; et il ajoute qu'il n'avait jamais lu les livres de madame Guyon dans *une certaine rigueur théologique*[3]. Il y a donc une rigueur théologique et par rapport au public, où M. de Cam-

1. *Mém. de M. de Cambrai. Relat.*, *IV*e *sect.*, *n.* 9, 15. — 2. *Rép. à la Relat.*, *ch.* I, *p.* 21, 25. — 3. *Idem*, *p.* 20.

brai n'est pas entré : et il y a pourtant outre cela un *examen à toute rigueur*, auquel il avoue qu'il se croyait obligé.

7. S'il s'agissait de faits personnels, j'avoue que l'on pourrait distinguer l'examen d'un livre d'avec l'examen rigoureux de la personne : mais que dans l'examen d'un livre il y en ait un d'une *rigueur théologique* et par rapport au public, et un autre qui soit *rigoureux* sans être théologique, et sans aucun rapport avec le public, c'est ce que la théologie avait ignoré. Mais cette réflexion va paraître encore dans une plus grande évidence.

§ II. Sur l'approbation des livres de madame Guyon.

M. DE CAMBRAI.

8. « M. de Meaux assure, du ton le plus affir- » matif, que j'ai donné ces livres à tant de gens : » mais si je les ai donnés à tant de gens, il n'aura » pas de peine à les nommer : qu'il le fasse donc, » s'il lui plaît[1]. »

RÉPONSE.

9. M. de Cambrai me regarde comme si j'avais entrepris de lui prouver la distribution manuelle des écrits de madame Guyon. Mais ce n'est pas là de quoi il s'agit : un docteur met un livre en main à ceux qu'il dirige quand il l'estime et l'approuve : c'est ce qu'a fait M. de Cambrai. Car que veulent dire ces paroles de son Mémoire : « J'ai vu souvent » madame Guyon : je l'ai estimée : je l'ai laissé » estimer par des personnes illustres dont la répu- » tation est chère à l'Eglise, et qui avaient con- » fiance en moi[2]. » Il donne assez à entendre ce que c'est *que de laisser estimer madame Guyon par ces personnes qui avaient confiance en lui*, en ajoutant tout de suite : « Je n'ai pu ni dû ignorer ses » écrits : » un peu après : « Je l'ai connue : je n'ai » pu ignorer ses écrits : moi prêtre, moi précep- » teur des princes, moi appliqué depuis ma jeu- » nesse à une étude continuelle de la doctrine, j'ai » dû voir ce qui était évident[3]. » En entendant ces paroles naturellement, tout le monde en a tiré avec moi cette conséquence : que c'était avec ses *écrits* qu'il *l'avait laissé estimer : ces personnes qui se fiaient en lui* visiblement, étaient des personnes qu'il dirige, sur qui il a tout pouvoir, qui règlent leur estime par la sienne : il leur *a laissé estimer* madame Guyon avec ses écrits : pouvant les en détourner par un seul mot, il ne l'a pas voulu faire. Voilà le sens naturel et inévitable du Mémoire de M. de Cambrai. Mais qu'est-ce à un docteur, à un directeur de mettre en main un livre à ses pénitents, à ceux qu'il conduit, si ce n'est l'approuver? En l'approuvant on le met entre les mains de mille personnes beaucoup plus que si actuellement on en faisait la distribution. Car faudra-t-il croire que ceux à qui on laissait estimer madame Guyon comme une personne si spirituelle, et d'une si haute oraison[4], ne lisaient point ses livres, où toute sa spiritualité était renfermée? M. de Cambrai avoue qu'il les connaissait. C'était donc délibérément et en connaissance de cause qu'il les laissait lire et estimer par ceux à qui une de ses paroles les aurait ôtés pour jamais. Ils disaient : M. l'abbé de Fénelon *n'a pu ni dû ignorer ces livres : lui prêtre, lui précepteur des princes, lui qui a dû savoir ce qui était évident*, n'a dû ni pu ignorer s'ils étaient évidemment estimables. Il nous les laisse lire dans cette pensée : ils sont donc évidemment bons : nous pouvons régler sur ces livres notre conscience. Où est le zèle, où est la prudence, où est l'autorité d'un directeur si ces conséquences sont douteuses? Sans doute, il fallait deviner qu'il avait examiné madame Guyon avec ses livres *en toute rigueur;* mais non pas en toute rigueur *théologique*, ni *par rapport au public :* se moque-t-on quand on pense éblouir le monde par ces vaines distinctions?

1. *Rép.*, *p.* 21. — 2. *Mém. de M. de Cambrai. Relat.*, *IVe sect.*, *n.* 9. — 3. *Idem*, *n.* 15. — 4. Ci-dessus, *art.* II, § I.

§ III. Illusion sur l'intention et sur la question de fait.

M. DE CAMBRAI.

10. « Le sens d'un livre n'est pas toujours le » sens ou l'intention de l'auteur. Le sens du livre » est celui qui se présente naturellement en exa- » minant tout le texte : quelle que puisse avoir » été l'intention ou le sens de l'auteur, un livre » demeure en rigueur censurable par lui-même » sans sortir de son texte, si son vrai et propre » sens, qui est celui du texte, est mauvais : alors » le sens ou intention de la personne ne fait ex- » cuser que la personne même, surtout quand » elle est ignorante. En posant cette règle reçue » de toute l'Eglise, je ne fais que dire ce que » M. de Meaux ne peut éviter de dire autant que » moi : d'un côté il a condamné les livres de ma- » dame Guyon : de l'autre, il lui fait dire qu'elle » n'avait aucune des erreurs portées par sa con- » damnation[1]. »

RÉPONSE.

11. J'arrête ici le lecteur, pour le faire souvenir que ce qu'on fait dire ici à M. de Meaux est inventé d'un bout de l'autre, comme il a déjà été dit[2] : après cela, reprenons la suite de la réponse.

M. DE CAMBRAI.

12. « Cette distinction est très-différente de » celle du fait et du droit qui a fait tant de bruit » en ce siècle. Le sens qui se présente naturel- » lement, et que j'ai nommé SENSUS OBVIUS, en y » ajoutant NATURALIS, est, selon moi, le sens vé- » ritable, propre, naturel et unique des livres » pris dans toute la suite du texte, et dans la » juste valeur des termes : ce sens étant mauvais, » les livres sont censurables en eux-mêmes et dans » leur propre sens : il ne s'agit donc d'aucune » question de fait sur les livres[3]. »

RÉPONSE.

13. Veut-il introduire dans l'Eglise une nouvelle question de fait? Non, dit-il, *et il ne s'agit d'aucune question de fait sur les livres* de madame Guyon. Il y a pourtant une nouvelle question de fait, puisqu'en avouant que ces livres sont condamnables en leur propre sens, il veut trouver un moyen de les sauver au sens de l'auteur : car écoutons ses paroles : « Ces livres sont condamna- » bles au sens véritable, propre, naturel et unique » pris dans toute la suite du texte, et dans la juste » valeur des termes. » Et en même temps il saura trouver le moyen de disculper son amie, et de dire que ce sens non-seulement « véritable, pro-

1. *Rép.*, *ch.* II, 3e *obj.*, *p.* 55. — 2. *Voyez* ci-dessus, *art.* 2, *n.* 15, 16, *etc.* — 3. *Rép.*, *ibid.*, *p.* 56.

» pre, naturel, qui se présente d'abord, mais encore unique, pris dans toute la suite du texte, » et dans la juste valeur des termes, » n'est pas le sien.

14. S'il s'agissait de quelques paroles, de quelques propositions détachées, il serait peut-être permis de soupçonner de la surprise ou de l'ignorance en quelques endroits; mais que dans des livres de système, comme on parle, et pleins de principes, on ait trouvé le moyen de répandre » dans toute la suite du texte et dans la juste valeur des termes un sens propre, naturel et unique » qui soit contraire au sens de l'auteur, ce ne serait pas, comme le suppose M. de Cambrai, l'ouvrage d'une personne ignorante, mais l'effet du plus profond artifice.

§ IV. Sur le refus de l'approbation de mon livre.

M. DE CAMBRAI.

15. « Je n'ai pas voulu justifier les livres de » madame Guyon par les sentiments de l'auteur; » mais seulement ne les condamner pas jusqu'au » point où M. de Meaux les condamnait, parce » que cette condamnation terrible retombait sur » les intentions de la personne même[1]. »

RÉPONSE.

16. Je ne sais ce qu'il veut m'imputer avec cette *terrible condamnation qui retombait*, *non point sur le livre de madame Guyon*, *mais sur les intentions de la personne.* Dans la condamnation d'un livre, ni moi ni qui que ce soit ne nous sommes jamais avisés de condamner le sens et l'intention d'un auteur, d'une autre manière, qu'en *prenant la suite de son texte*, *et la juste valeur de ses termes.* Cette finesse qu'on me fait tourner contre la personne, m'est inconnue comme aux autres hommes. M. de Cambrai peut-il dire de bonne foi que mon livre, qu'il n'a retenu qu'une seule nuit[2], et dont il a seulement parcouru les titres, lui ait fait paraître un autre dessein? En tout cas, il aurait pu se désabuser en lisant le livre, où je n'ai pas seulement songé à connaître les intentions de madame Guyon, autrement que par la juste valeur de ses termes, et par la suite de son texte et de ses principes. Fallait-il m'imputer un chimérique dessein, pour prétexter le refus d'une approbation? Mais voyons comme il s'embarrasse en soutenant ce vain prétexte.

M. DE CAMBRAI.

17. « Le silence que je voulais POUSSER JUSQU'AU BOUT, n'était que pour n'imputer pas, » avec M. de Meaux, un système évidemment » abominable à madame Guyon. S'il n'eût fait que » condamner le livre de cette personne, en disant » qu'on pouvait conclure de son texte des erreurs » qu'elle n'avait pas eu intention d'enseigner, il » aurait parlé sans se contredire; et conformément » à l'acte qu'il avait dicté[3]. » On le voit : M. de Cambrai ne saurait que dire sans le recours continuel à l'acte inventé qu'il allègue à chaque ligne[4]. Suivons : « mais lui imputer (à madame Guyon) » un système toujours soutenu et évidemment » abominable, c'était se contredire pour attaquer » les intentions de la personne, et c'est ce que je » ne croyais pas devoir approuver.

RÉPONSE.

18. Laissons à part la contradiction qu'il ne cesse de m'imputer contre la vérité des actes : celle où il tombe est visible. « M. de Meaux devait dire » qu'on pouvait conclure du texte de madame » Guyon des erreurs qu'elle n'avait pas eu intention d'enseigner. » Ainsi, dans le sentiment de M. de Cambrai, je ne pouvais condamner madame Guyon que par des conséquences. Il oublie ce qu'il vient de dire, que son livre était censurable « en » lui-même, dans son sens naturel, propre, unique, qui se présente d'abord, et qui de plus est » vrai selon la suite du discours, et la juste valeur des termes[1]. » Mais un sens pris de cette sorte n'est pas un sens tiré par conséquences. C'est donc plus que par conséquence; c'est immédiatement et dans son sens, non-seulement naturel et propre, mais encore unique, qu'il fallait condamner ces livres.

19. C'était dans ce sens *unique* que se trouvaient *ces abominations :* car le texte visiblement ne peut être censurable que par là : donc *ces abominations* ne se tiraient point par conséquences, mais se trouvent dans le texte même « en son » sens propre et unique, selon toute la suite du » discours et la juste valeur des termes. »

20. Après cela, vouloir faire dire à M. de Meaux que ce sens *unique* du livre, dans toute la suite, est contraire à l'intention de l'auteur, c'est, contre la supposition, vouloir me rendre complice de la plus pernicieuse de toutes les illusions.

21. C'est donc M. de Cambrai qui se contredit, et non pas moi, puisqu'il assure d'un côté, que ces livres favoris sont censurables par eux-mêmes dans leur sens propre, naturel, unique, qui se présente d'abord : et de l'autre, qu'ils ne le sont que par conséquence.

22. C'est encore se contredire, que d'enseigner d'un côté, comme fait M. de Cambrai, qu'il *a déjà condamné* ces livres chéris, *dans leur vrai*, *propre et unique sens*[2] : et de l'autre, de n'y trouver pour toute matière de condamnation *que des équivoques*, *des exagérations qui leur sont communes avec les saints*, *et un langage mystique* dont le sens est bon, et auquel aussi on n'oppose *qu'un sens rigoureux où l'auteur n'a jamais pensé*[3].

23. Mais encore est-il véritable qu'avec toutes ces finesses, M. de Cambrai ne sort point d'affaire. Ceux à qui *il a laissé estimer les livres de madame Guyon* ne devinaient pas ce sens de l'auteur contraire au sens *propre*, *naturel*, *unique*, qu'inspirait la suite du texte. Quand il dit, qu'il a laissé estimer la personne et non pas les livres[4], nous avons vu le contraire par ses propres paroles[5]. Quand il ajoute : « Ne puis-je pas l'avoir » laissé estimer comme je l'estimais moi-même, » c'est-à-dire, sans estimer ses livres, » il se condamne lui-même, puisqu'il ne peut pas ne point estimer des livres pour la défense desquels on lui voit faire de si grands efforts.

24. Enfin, quand il écrit ces mots : « Je n'ai

1. *Rép.*, *ibid.*, *p.* 57. — 2. *Idem*, *ch.* V, *p.* 108. — 3. *Ibid.*, *ch.* II, 3[e] *object.*, *p.* 69. — 4. *Voy.* ci-dessus, *n.* 11.

1. *Voy.* ci-dessus, *n.* 10, 12. — 2. *Rép.*, *ch.* VII, *p.* 156. — 3. *Mém. de M. de Cambrai. Relat.*, IV[e] *sect.*, *n.* 9, 13, 14, 15, 20, 22; V[e] *sect.*, *n.* 11; VI[e] *sect.*, *n.* 10; XI[e] *sect.*, *n.* 1. — 4. *Rép.*, *ch.* VII, *p.* 154. — 5. *Voy.* ci-dessus, *n.* 9.

» point voulu justifier les livres par les sentiments » de l'auteur, mais seulement ne les condamner » pas[1] : » que fera-t-il, le cas arrivant, car il est sans doute qu'il peut arriver, où il faudra condamner un méchant livre? Sera-t-il reçu à répondre qu'on lui veut faire condamner des intentions personnelles? Qui jamais a pu avoir un tel dessein, qui jamais a imaginé une telle excuse? On se contredit nécessairement dans une réponse de cette nature; car il faut dire d'un côté, comme a fait M. de Cambrai dans son Mémoire[2], que c'était en pesant *la valeur de chacun des termes*, qu'il excuse madame Guyon, et de l'autre dans sa Réponse, que c'est par *la suite de ce discours* et par la *juste valeur des termes* que ses livres sont condamnables. Ainsi, quoi que puisse dire M. de Cambrai, il introduit une nouvelle question de fait dans la condamnation des livres de madame Guyon, mais une question de fait entièrement sans exemple. Dans la question de fait qu'il prétend avoir évitée, tout est plein d'exemples bien ou mal allégués; on entend retentir de tous côtés, les trois chapitres et Honorius, le quatrième, le cinquième et le sixième concile, etc. La question de fait que M. de Cambrai met le premier sur le tapis n'est précédée d'aucun exemple, et tout est singulier dans ce prélat. D'ailleurs la question de fait qu'il introduit n'a point d'issue ni de fin, et ne peut jamais être résolue, puisque dans celle de ce dernier siècle qu'il rejette si loin, on oppose textes à textes, et paroles à paroles, ce qui peut être la matière d'une discussion : au lieu que dans la question de M. l'archevêque de Cambrai, il n'oppose *à la suite et à la valeur des paroles* et au sens unique qui en résulte, qu'une intention qu'on ne peut jamais pénétrer : d'où il s'ensuit qu'on ne peut plus pousser à bout ni Pélage, ni Arius, ni Nestorius, ni aucun autre hérétique, ni leurs défenseurs. Voilà ce qu'a entrepris M. de Cambrai pour justifier la malheureuse conduite qui lui a fait laisser estimer les livres de madame Guyon, et refuser son approbation à la juste condamnation qu'on en voulait faire.

ARTICLE V.

Sur les entrevues avec madame Guyon, et sur le titre d'amie.

1. Voici sur ce sujet ce que j'ai trouvé imprimé dans la première édition de la Réponse de M. de Cambrai que j'ai en main. L'on y verra ce qu'il disait naturellement.

M. DE CAMBRAI.

2. « Au reste il faut expliquer ces paroles de » mon Mémoire : *Je l'ai vue souvent; tout le » monde le sait.* Le monde savait en effet que je » l'avais vue assez souvent pour l'estimer et pour » avoir dû prendre connaissance de sa spiritualité. » Voilà ce que signifie ce souvent. Mais il ne veut » pas dire des entrevues fréquentes. Mon extrême » assiduité à Versailles faisait que j'allais rarement » à Paris. Il est vrai qu'elle passait de temps en » temps à Versailles allant voir une de ses pa» rents : mais quoique je l'aie vue un assez grand » nombre de fois pendant plus de quatre ans, il » est vrai néanmoins que ces entrevues, par rap» port à cet espace de temps, n'étaient pas fré» quentes[1]. »

RÉPONSE.

3. Quel entortillement dans tout ce discours? Il ne sait s'il veut avouer qu'il ait vu souvent madame Guyon? Il distingue subtilement comme sur un point de théologie. Cependant il est véritable qu'il s'est toujours excusé d'avoir vu souvent cette femme; tant il croyait peu avantageuses ses liaisons avec une fausse prophétesse remplie d'erreurs et de visions : et le monde est plein de gens irréprochables, qui racontent sans difficulté qu'il leur a toujours soutenu, qu'à peine l'avait-il vue deux ou trois fois. Quoi qu'il en soit, sans examiner combien ont été fréquentes des entrevues qu'il voudrait bien diminuer, il suffit qu'il l'ait vue assez pour l'appeler son amie, et une amie d'une si étroite correspondance, d'une si grande distinction, qu'il ait dit partout dans son Mémoire et dans sa Réponse[2], que la réputation de cette femme était inséparable de la sienne propre.

M. DE CAMBRAI.

4. « On savait que j'avais vu et estimé cette » personne; ceux qui me pressaient de la condam» ner l'appelaient mon amie. C'était en leur répon» dant que je parlais leur langage, et que je don» nais le nom d'amie à une personne que j'avais » fort estimée[3]. »

RÉPONSE.

5. M. de Cambrai ne sait non plus s'il doit nommer madame Guyon son amie, que s'il doit reconnaître qu'il l'a vue souvent. Ce n'était pas lui qui l'appelait son amie; et s'il lui donne maintenant ce titre si répandu dans son Mémoire[4], ce n'est que par complaisance, par imitation, et à cause que ceux qui le pressaient de la condamner la nommaient ainsi : il donne tel tour qu'il veut à ses paroles, autant sur les moindres choses que sur la doctrine : on ne sait jamais si c'est lui qui parle de son propre fonds, ou s'il parle dans l'esprit des autres, par une impression du dehors, *ad hominem* si l'on veut. Qu'on est malheureux et incertain de soi-même, lorsqu'il faut toujours échapper par quelque finesse. Puisque tout *son commerce n'a roulé que sur la spiritualité* de madame Guyon, il ne s'en excuserait pas tant, s'il ne sentait en sa conscience, que cette spiritualité qu'il trouvait si belle, était dans l'esprit de tout le monde, non-seulement odieuse, mais encore, pour me servir de ses termes, *abominable*[5].

ARTICLE VI.

Sur l'approbation des livres manuscrits de madame Guyon.

§ I. Que M. de Cambrai a su toutes les visions de cette femme.

M DE CAMBRAI.

1. « VENONS maintenant au fait que M. de Meaux » raconte. Il assure qu'il me montra sur les livres » de madame Guyon, toutes les erreurs et tous » les excès qu'on vient d'entendre. Veut-il dire » par là qu'il m'apporta les livres, et qu'il m'y fit

1. *Rép., ch. II, 3e obj., p. 57.* — 2. *Mém. de M. de Cambrai. Relat., IVe sect., n. 9.*

1. *Rép., Ire édit., p. 17.* — 2. *Mém. de M. de Cambrai. Relat., IVe sect., n. 23, etc. Rép. à la Relat., ch. V, p. 99, 104, etc.* — 3. *Rép., Ire édit., p. 88.* — 4. *Relat., IVe sect., n. 15, 19, etc.* — 5. *Idem, n. 15.*

» voir ces erreurs et ces excès, on pourrait croire » qu'il veut le faire entendre : mais il ne le dit » pourtant pas positivement. Sa mémoire, qu'il » dépeint fraîche et sûre, ne lui permet pas d'a- » vancer ce fait[1]. »

RÉPONSE.

2. M. de Cambrai ne voit que ce qu'il veut, et il nie même ce qu'il a sous les yeux. Il n'y a rien de plus clair que ces paroles de ma Relation : « J'entrai dans la conférence (avec M. l'abbé de » Fénelon) plein de confiance, qu'en lui montrant » sur les livres de madame Guyon les excès qu'on » vient d'entendre, il conviendrait qu'elle était » trompée[2]. » On ne *montre pas* des faits *sur des livres* qu'on n'apporte point : aussi venais-je de dire en parlant de cette même matière, que « M. de » Cambrai avait vu ces choses, et plusieurs autres » aussi importantes[3] : » ce n'était point un récit que je lui en faisais : j'assure qu'il les a vues. Je *ramassais* tous ces faits pour les lui *représenter*, et la suite fut en effet de les lui *montrer* sur les livres[4] : pourquoi aussi n'aurais-je pas apporté des livres qu'on avoue que j'avais en main? Mais que sert à M. de Cambrai de nier que je lui en aie fait la lecture, puisqu'il avoue, après tout, par les paroles suivantes, que je lui en ai fait le récit?

M. DE CAMBRAI.

3. « Il est vrai seulement que dans une assez » courte conversation, qu'il nomme une confé- » rence, il me raconta ces visions[5]. »

RÉPONSE.

4. Je ne sais encore quelle finesse peut trouver M. de Cambrai à nous avouer ce récit, plutôt sous le nom de conversation que sous celui de conférence. Quoi qu'il en soit, il ne niera pas qu'elle se fit chez lui, à heure marquée, et ses amis appelés durant une après-dînée et tant qu'il voulut, puisque j'étais venu pour cela. Ce que je lui récitai est étendu plus au long dans la première édition de sa Réponse. « Il me raconta, dit-il[6], » (M. de Meaux), que madame Guyon s'imaginait » crever par une plénitude de grâces, et la répandre » sur les personnes qui étaient en silence auprès » d'elle. Il ajouta qu'elle avait prédit qu'il vien- » drait bientôt un temps où l'oraison se répandrait » abondamment dans l'Eglise ; qu'elle était la » femme de l'Apocalypse, et l'épouse au-dessus de » la mère du Fils de Dieu. » Qu'il ne s'avise donc plus de nier que je lui ai raconté ces faits importants. Des visions qu'il avoue lui-même avoir été suffisantes à faire condamner madame Guyon, « ou comme folle ou comme impie, si elle avait » parlé ainsi d'elle-même sérieusement[7], » méritaient d'être approfondies.

§ II. Que M. de Cambrai affaiblit et excuse tout.

M. DE CAMBRAI.

5. « Je répondis 1° qu'elle était folle et impie » si elle avait parlé ainsi d'elle-même sérieuse- » ment; 2° je remarquai que beaucoup de saintes » âmes avaient raconté par simplicité certaines » grâces particulières, mais dans un genre très- » inférieur aux prodiges insensés dont il s'agissait; » 3° je dis que cette personne m'avait paru d'un » esprit tourné à l'exagération sur ses expériences; » 4° j'ajoutai les paroles de saint Paul : *Eprouvez » les esprits*[1]. »

RÉPONSE.

6. Veut-il avoir dit toutes ces choses? je passe tout, et je conclus 1° que selon M. de Cambrai madame Guyon paraissait *tournée à exagérer ses expériences*, c'est-à-dire celles qui lui paraissaient avantageuses : ce qui est un caractère d'orgueil qu'il est forcé d'avouer; 2° que M. de Cambrai voulait affaiblir la vérité de mon récit par cette conditionnelle, *si elle avait parlé ainsi d'elle-même sérieusement*. C'est ce qu'il fait plus à découvert dans la suite.

M. DE CAMBRAI.

7. « Ces choses que M. de Meaux me racontait » m'étaient nouvelles et presque incroyables. J'a- » voue que je commençai à me défier un peu de » la prévention de ce prélat contre cette personne. » Je ne connaissais en toutes ces choses aucune » trace des sentiments que j'avais toujours cru » voir en madame Guyon[2]. »

RÉPONSE.

8. Quoi? M. de Cambrai ne savait rien de ces prodigieuses communications de grâces? ses amis ne lui en avaient jamais rien dit? ou bien c'est qu'elles n'étaient pas véritables? Veut-on me faire produire les lettres originales qui en font la preuve? j'ai marqué dans ma Relation celles de madame Guyon qui confirment tout ce que j'avance : il faut me croire ou me démentir nettement sur des faits contre lesquels on n'allègue rien, et dont j'ai la preuve en main. Si M. de Cambrai en doutait, il devait approfondir la matière pendant que j'avais, outre les lettres que j'ai encore, les livres que j'ai rendus, et qu'il m'avait fait confier lui-même : mais alors il ne doutait point de la vérité de mes discours, et maintenant même il n'ose les accuser de fausseté, content de se sauver par des subterfuges.

M. DE CAMBRAI.

9. « Madame Guyon m'avait dit plusieurs fois » qu'elle avait de temps en temps de certaines im- » pressions momentanées qui lui paraissaient dans » le moment même, des communications extraor- » dinaires de Dieu, et dont il ne lui restait aucune » trace le moment d'après... Elle ajoutait que, se- » lon la règle, elle demeurait dans la voie obscure » de la pure foi, ne s'arrêtant jamais volontaire- » ment à aucune de ces choses..... Cette règle est » celle du bienheureux Jean de la Croix,... du Père » Surin, approuvé de M. de Meaux. Cet auteur » remarque que de très-saintes âmes peuvent être » trompées par l'artifice de Satan, comme sainte » Catherine de Boulogne le fut durant trois ans » par un diable sous la figure de Jésus-Christ[3]. » Il tourne ce raisonnement durant cinq ou six grandes pages, avec de ces sortes de répétitions, où l'on voit un homme qui, n'étant jamais content de ce qu'il dit, ne fait que le répéter.

RÉPONSE.

10. On voit comme il exténue et comme il excuse les excès de madame Guyon : mais il erre : elle s'arrêtait si bien à ces visions, qu'elle en venait à des pratiques, les inculquait sérieusement,

1. *Rép., ch.* I, *p.* 27. — 2. *Relat., IIe sect., n.* 20. — 3. *Idem, n.* 7. — 4. *Ibid., n.* 17. — 5. *Rép., ch.* I, *p.* 27. — 6. *Rép., Ire édit., p.* 24. — 7. *Rép., p.* 27.

1. *Rép., p.* 27. — 2. *Idem, ch.* I, *p.* 28. — 3. *Ibid., p.* 28, 29.

et avec une certitude étonnante, et les faisait servir de fondement à son état, comme je l'ai fait voir dans la Relation[1]. Elle appuie d'une manière terrible sur le songe que j'ai raconté, et où M. de Cambrai affecte cent fois de ne trouver rien de mauvais que de s'être préférée à la sainte Vierge, en dissimulant l'idée infâme que je ne veux pas rappeler : c'est ce que le Père Surin ni aucun spirituel n'aurait jamais approuvé : cependant M. de Cambrai excuse autant qu'il peut son indigne amie, et voudrait nous la donner comme une autre sainte Catherine de Boulogne.

§ III. Que M. de Cambrai a voulu pouvoir justifier madame Guyon.

M. DE CAMBRAI.

11. « Quand je proteste devant Dieu que je n'ai » point lu les manuscrits, le lecteur ne doit soup- » çonner aucun artifice... S'il était vrai que je les » eusse lus, et si j'étais capable d'artifice, je n'au- » rais garde de faire donner à M. de Meaux, par » madame Guyon, ces manuscrits que j'aurais » connus si capables de le scandaliser... Ce prélat » faisait entendre qu'il était zélé contre l'illusion » et prévenu contre les mystiques[2]. » Il répète et tourne encore ce raisonnement en cent manières différentes.

RÉPONSE.

12. Me veut-il louer ou blâmer quand il fait marcher ensemble ces deux qualités : je me montrais *zélé contre l'illusion et prévenu contre les mystiques?* Pour zélé contre l'illusion, qui ne l'est pas? *pour prévenu contre les mystiques* : c'est un trait qu'on me veut donner, mais sans raison : si ce n'est qu'il veuille appeler prévenus contre les mystiques ceux qui le sont contre Molinos, qui est un mystique d'une étrange espèce, favorisé toutefois par madame Guyon et par M. de Cambrai. Voilà une des raisons qui eussent empêché M. de Cambrai de me communiquer les manuscrits de madame Guyon, s'il les avait lus : quoi qu'il en soit : il me les a mis entre les mains, ces livres remplis d'absurdités de toutes les sortes : quelque précautionné qu'on soit, ou la confiance qu'on a dans un génie élevé qui sait tout tourner comme il lui plaît, ou quelqu'autre semblable raison aveugle des hommes. Dieu se sert de ces dispositions, et c'est visiblement par un conseil de sa sagesse, que contre toute apparence, ces écrits sont venus à moi : Dieu voulait que l'illusion en fût découverte, et M. de Cambrai était trop disposé à les excuser.

13. Que sert maintenant de disputer s'il a lu ou s'il n'a pas lu ces manuscrits qu'il m'a mis en main : laissons-lui dire les choses les plus incroyables. Quoi qu'il en soit, il ne peut nier après son aveu qu'on vient d'entendre[3], qu'il n'en ait ouï de ma bouche, le fond et les circonstances les plus aggravantes. C'est pourtant après ce récit qu'il l'appelle toujours son amie, qu'il croit, comme on a vu, sa réputation inséparable de celle de cette fausse béate; qu'il me refuse son approbation de peur d'être obligé de la condamner. Après le récit de tant d'excès, il n'a rien voulu approfondir avec moi, parce qu'il ne voulait pas être convaincu, ni forcé d'abandonner une amie qui le déshonore par ses fanatiques extravagances autant que par ses erreurs. Après cela, je prends à témoin le ciel et la terre, qu'il est seul, avec cette fausse prophétesse, la cause des troubles de l'Eglise, comme je l'en ai convaincu par ma Relation.

ARTICLE VII.

Diverses remarques avant la publication du livre de M. de Cambrai.

§ I. Sur mon ignorance dans les voies mystiques.

M. DE CAMBRAI.

1. « J'ai écrit : pourquoi écrivais-je?... Le lec- » teur ne doit pas être surpris que j'aie donné » des Mémoires à M. de Meaux sur les voies inté- » rieures, puisque ce prélat me les demanda : il » doit se souvenir que quand on le fit entrer dans » cet examen, il n'avait jamais lu ni saint Fran- » çois de Sales, ni les autres livres mystiques, » tels que Rusbroc, Harphius, Taulère, dont il » dit que ne pouvant rien conclure de précis de » leurs exagérations, on a mieux aimé les aban- » donner, etc.[1]. »

2. C'est ce qui fait conclure à M. de Cambrai, dans sa Réponse latine à M. l'archevêque de Paris, que j'étais ignorant de la voie mystique : *rudis et imperitus hujus doctrinæ.*

3. Il prouve aussi par une de ses lettres, qu'il écrivit des Mémoires, mais par obéissance.

4. Il ajoute un peu après que « la doctrine des » saints mystiques était en péril : M. de Meaux ne » les connaissait point, et voulait condamner l'a- » mour désintéressé, etc. »

RÉPONSE.

5. M. de Cambrai avait donc grand tort de se soumettre si absolument à un homme si ignorant dans la matière dont il était question.

6. C'est sans doute qu'il sent dans sa conscience qu'on peut être instruit dans les principes de la vie intérieure et spirituelle, sans avoir songé à lire ni Rusbroc, ni Harphius, ni même Taulère, auteurs dont je ne vois pas que M. de Cambrai se soit servi : car pour saint François de Sales, sans lire beaucoup, je l'avoue encore, son *Traité de l'Amour de Dieu*, j'avais donné de l'attention, surtout depuis que je suis évêque et chargé de religieuses, à ses Lettres où je trouvais tous ses principes, et à ses Entretiens. Si je n'avais pas jugé nécessaire une profonde lecture du bienheureux Jean de la Croix, j'avais lu sainte Thérèse sa mère. Mais quoi, veut-on m'obliger à vanter ici mes lectures? J'ai assez lu les mystiques pour convaincre M. de Cambrai de les avoir outrés : en parlant sur l'oraison, j'ai fait mon trésor de la parole de Dieu, sans rien donner autant que j'ai pu à mon propre esprit; et attaché aux saints Pères et aux principes de la théologie, dont la mystique est une branche; si d'ailleurs je déférais peu à l'autorité de certains mystiques à cause de leurs exagérations, comme M. de Cambrai me le reproche; il ne devait pas oublier Suarez, que j'avais cité dans les états d'oraison, qui est exprès pour ce sentiment[2].

1. *Relat.*, IIe *sect.*, *n.* 9, 10, 14, 18, 19, *etc.* — 2. *Rép.*, *ch.* I, *p.* 22, 23, 24, *etc.*, *p.* 32, *etc.* — 3. Ci-dessus, *n.* 1, 2, 3, 4.

1. *Rép.*, *ch.* II, *p.* 35, 36. — 2. *Inst. sur les états d'or.*, *liv.* I, *n.* 2, 3.

7. Quant à ce qu'ajoute ici M. de Cambrai, *que je voulais condamner l'amour désintéressé* : qu'on me réponde s'il est permis d'avancer un fait de cette importance sans en apporter la moindre preuve? Si l'on en croit M. de Cambrai, je mets en péril la mystique par mon ignorance, je veux condamner la scholastique : est-il juste, encore un coup, de n'exiger que de moi la preuve en toute rigueur, à laquelle aussi je m'oblige, et d'en croire M. de Cambrai sur sa parole?

8. Qu'importe, au reste, que ce soit moi qui l'aie invité à me donner des Mémoires sur ces auteurs, puisque j'avoue sans façon que je souhaitais qu'il s'ouvrît à moi? Nous verrons bientôt les conséquences qu'il prétend tirer d'un fait si indifférent; mais il faut voir auparavant d'autres vérités.

§ II. Des expédients de M. de Cambrai contre madame Guyon.

M. DE CAMBRAI.

9. « Madame Guyon n'était pas le principal objet de M. de Meaux dans cette affaire. Une femme » ignorante et sans crédit par elle-même, ne pou» vait faire sérieusement peur à personne[1]. »

RÉPONSE.

10. C'est toujours où en veut venir M. de Cambrai, comme je l'ai déjà remarqué dans la Relation[2] : il s'étonne qu'on ait eu peur de « cette pau» vre captive, affligée de douleurs et d'opprobres, » et que personne n'excuse ni ne défend. » Peut-on parler de cette sorte pendant qu'on lui voit tant de zélés partisans? M. de Cambrai, qui la défend plus que personne, veut qu'on soit en repos sur son sujet, et qu'on lui laisse débiter ce qu'elle voudra pour fortifier un parti puissant. Il échappe néanmoins à ce prélat, qu'elle est *sans crédit par elle-même*, pour faire sentir le crédit qu'elle avait par ses amis.

M. DE CAMBRAI.

11. « Il n'y avait qu'à la faire taire, et qu'à » l'obliger de se retirer dans quelque solitude éloi» gnée, où elle ne se mêlât point de diriger : il » n'y avait qu'à supprimer ses livres, et tout était » fini; c'était l'expédient que j'avais d'abord pro» posé[3]. »

RÉPONSE.

12. Quand on ne connaîtrait pas combien M. de Cambrai favorise madame Guyon, on le verrait par les expédients qu'il propose contre elle. Il n'y avait en effet qu'à supprimer cinquante mille volumes qui courent dans tout le royaume avec tous les manuscrits anciens et nouveaux, que cent mains connues et inconnues transcrivent pour les distribuer de tous côtés : *tout était fini* sans faire tant de censures, ni tant de réfutations ou d'instructions contre une pernicieuse et insinuante doctrine. *Il n'y avait qu'à la faire taire*, et permettre cependant à un archevêque de lui prêter sa plume. Voilà comme on établit le quiétisme en faisant semblant de l'éteindre.

M. DE CAMBRAI.

13. « Madame Guyon n'était rien toute seule : » mais c'était moi que M. de Meaux craignait[4]. »

1. *Rép., ch.* II, *p.* 36. — 2. *Relat., IVe sect., n.* 19. — 3. *Rép., ch.* II, *p.* 36. — 4. *Idem, p.* 37.

RÉPONSE.

14. Je le craignais en effet, comme saint Paul disait aux Galates : *Timeo vos*[1]; je vous crains, je crains pour vous : et je remarque de nouveau qu'en effet madame Guyon, *qui n'était rien toute seule*, était redoutable par un défenseur tel que M. de Cambrai.

§ III. L'intelligence entre M. de Cambrai et madame Guyon, comment connue.

M. DE CAMBRAI.

15. Cet article est important par ses conséquences. M. de Cambrai répète ici ma Relation[2], où je raconte franchement que j'étais en inquiétude pour lui sur les bruits qui se répandaient, qu'il favorisait secrètement madame Guyon et l'oraison des nouveaux mystiques. Il lui plaît de dire qu'en un certain temps c'était moi-même et mes confidents qui les répandions ou qui les faisions valoir : il faut montrer le contraire par lui-même.

RÉPONSE.

16. Rappelons en peu de mots les faits contenus dans le Mémoire de ce prélat et dans les deux réponses à ma Relation[3]. Il connaissait madame Guyon dès l'an 1689 : il l'estimait : il *la laissait* estimer : il avait des liaisons avec elle : elle venait à Versailles, où les entrevues étaient assez fréquentes : il l'appelait son amie : tout le commerce roulait sur la spiritualité et sur l'oraison. Il était si étroitement uni avec elle, qu'il se croyait obligé à s'informer de sa conduite[4], par le contre-coup qu'elle portait contre lui-même; et c'est sur ce fondement qu'il a déclaré partout, et dans son Mémoire et dans sa Réponse[5], que sa réputation était inséparable de celle de cette femme. Voilà sans doute une liaison bien étroite et bien connue : les bruits que l'on répandait n'avaient pas besoin d'autres fondements : ceux qui pénétraient davantage, n'ignoraient pas les conférences secrètes qui se faisaient à Versailles, où madame Guyon présidait : les étrangers mêmes savaient que M. l'abbé de Fénelon n'était pas ennemi du quiétisme : pour moi, je n'entrai en rien jusqu'à la fin de l'année 1693, date importante que je ne remarque pas sans nécessité, comme la suite le fera paraître.

17. J'ai semblablement avoué que sur ces bruits, je souhaitais que M. de Cambrai s'ouvrît à moi, « dans l'espérance que j'avais de le ramener à la » vérité, pour peu qu'il s'en écartât[6]. » La conséquence naïve de cet aveu, c'est que je l'aimais beaucoup, et que je craignais pour lui : s'il assure que je pensais bien plus à lui qu'à madame Guyon, je l'avoue encore; et je le devais d'autant plus, que sa personne en toutes façons était plus considérable.

§ IV. Si j'ai accusé M. de Cambrai, comme il l'assure.

M. DE CAMBRAI.

18. « D'où vient que M. de Meaux parle ailleurs » en ces termes : *Ce n'était pas lui qu'on accusait,* » *c'était madame Guyon. Pourquoi se mêlait-il si* » *avant dans cette affaire? qui l'y avait appelé?*

1. *Gal.*, IV, 14. — 2. *Rép., ch.* I, *p.* 37; *Relat., IIe sect., n.* 1. — 3. *Mém., Relat., IVe sect., n.* 15. *Voy.* ci-dessus, *art.* II, *n.* 5; *art.* IV, *n.* 9, *etc.*; *art.* V, *n.* 1, 2, *etc.* — 4. Ci-dess., *art.* IV, *n.* 2. — 5. *Mém. de M. de Cambrai; Relat., IVe sect., n.* 23, *etc.*; *Rép., ch.* V, *p.* 99, 104, *etc.* — 6. *Relat., IIe sect., n* 1.

» C'est M. de Meaux lui-même qui m'y avait appelé; il était inquiet pour moi, pour l'Eglise et » pour les princes..... d'un côté, dit-il, il avait » d'abord de la peine que je n'avais pas assez d'ouverture : d'autre côté, il se récrie : *Pourquoi se* » *mêlait-il dans cette affaire?* Mais enfin il est clair » comme le jour que j'étais le principal accusé[1]. »

19. Je rapporterai à part le faible avantage qu'il tire de notre déclaration pour prouver *les accusations que je préparais contre lui :* et il conclut : « Il est plus clair que le jour, que j'étais le principal accusé. »

RÉPONSE.

20. Mais par qui était-il accusé? par le public, comme l'était madame Guyon? il n'avait point encore écrit. Par moi? pourquoi me prenait-il pour juge avec ces autres Messieurs? mais devant qui l'accusais-je? devant moi-même, ou devant quelque autre? de quoi enfin l'accusais-je? où est mon accusation? quelle en est la preuve? dit-on ce qu'on veut parmi les hommes? Je l'invitais à écrire, à ce qu'il dit : je désirais savoir ses sentiments pour tâcher de le ramener, s'ils étaient mauvais : donc je l'accusais, ou du moins je lui préparais des accusations, et j'avais l'adresse cependant de l'obliger à me prendre pour son juge. Il faut fuir les hommes, renoncer à la société, croire être toujours au milieu des ennemis, si l'on permet de donner sans preuve des tours si malins aux actions les plus innocentes et les plus simples.

21. Mais encore remontons à la source. Sept ou huit mois auparavant, quand madame Guyon se remit à moi pour prononcer sur son oraison : quand M. de Cambrai lui-même m'envoya un ami commun pour me presser d'accepter seul cet arbitrage : était-ce moi qui poussais encore ce prélat, ou qui avais conçu le dessein de tourner contre lui madame Guyon? c'est la première action, dont tout le reste dépend . et comme tout ici est connexe, ce sera moi aussi sans doute qui aurai obligé cette femme à demander M. de Châlons et M. Tronson pour me les associer dans cette affaire[2]. Comment donc M. de Cambrai était-il *le principal accusé,* si c'était madame Guyon qui demandait d'être jugée?

22. Il est public que ce prélat avec ses amis, qui étaient ceux de madame Guyon, vinrent à Issy[3], pour y reconnaître une assemblée qu'ils avaient eux-mêmes formée, ou madame Guyon par leur moyen. C'est ici, (car tous ces faits ne sont point niés,) c'est ici, dis-je, que je demande à M. de Cambrai, qui l'obligeait alors à se mêler si avant dans les affaires de cette femme, s'il n'y avait rien de commun entre eux? Dira-t-il encore, que c'est moi qui l'invitais avec ses amis à cette soumission, comme il prétend que je l'invitais à faire des Mémoires? Quoi, je l'invitais à venir reconnaître pour juge son accusateur? disons mieux, ses accusateurs : car ces deux messieurs le sont comme moi, si je le suis, puisque nous n'avons point d'action qui ne nous soit commune. En vérité, voilà des mystères inouïs et inexplicables, et on y abuse trop visiblement de la foi publique.

23 S'il eût été question d'accuser M. l'abbé de Fénelon, il ne fallait pas tant de détours, tant d'examens, tant de Mémoires; il n'y avait qu'à nommer madame Guyon, comme amie de cet abbé; tout était conclu par ce seul fait, et avec raison : madame Guyon était trop connue : il était vrai qu'elle était son amie : dès 1689, il l'estimait; il avait avec elle des liaisons qu'on n'ignorait pas; on en eût eu aisément la preuve constante : car encore qu'il fît un mystère de cette amitié, qui faisait peu d'honneur à sa capacité et à son esprit, elle n'était pas si cachée, qu'il ne fût obligé de s'informer de la conduite de madame Guyon à la dernière rigueur[1] : et les personnes à qui il avoue qu'il l'a laissé estimer étaient bien connues. En fallait-il davantage pour le priver éternellement de toutes les grâces, si on eût songé à l'accuser : cependant quel témoin veut-il qu'on lui allègue pour montrer qu'on ne l'a jamais accusé de rien? Y en a-t-il un que la vérité, plus encore que le respect, rende plus irréprochable que le prince sous les yeux de qui tout s'est passé, et devant qui nous écrivons? On n'a donc jamais accusé M de Cambrai : disons plus; on l'a laissé être archevêque : et quand il est parvenu à ce faîte des dignités ecclésiastiques, parce qu'on ne l'a pas perdu, il veut perdre de réputation ceux qui l'ont sauvé? Qu'on rendrait le genre humain odieux si l'on y souffrait de tels exemples!

M. DE CAMBRAI.

24. « On peut voir par là sur quel fondement » M. de Meaux a pu dire, au commencement de » la *Déclaration*, que j'avais été le quatrième juge » de madame Guyon ajouté aux trois autres : *Ea* » *consultores tres dari sibi postulavit, quorum ju-* » *dicio staret. His illustrissimus auctor quartus* » *accessit.* M. de Meaux a bien senti dans la suite » que ce fait ne pouvait convenir aux accusations » qu'il préparait contre moi; et dans sa traduction » il a changé son texte, en disant seulement; » *Notre auteur s'est depuis uni à eux :* mais enfin » il est clair comme le jour que j'étais le principal » accusé[2]. »

RÉPONSE.

25. Remarquez que ce qu'on vient d'entendre, est la seule preuve littérale de M. de Cambrai, pour montrer que M. de Meaux, qu'il avait choisi pour son juge, s'était rendu son accusateur; parce que, dans la Déclaration, on a traduit le mot, *quartus accessit; après trois juges donnés, M. de Cambrai s'est uni à eux;* au lieu de mettre; *qu'il fut le quatrième.* Ce prélat veut me faire accroire que *j'ai bien senti que ce fait ne convenait pas aux accusations que je préparais?* Autant que le reproche est atroce, autant la preuve est légère et nulle : je ne comprends pas la finesse que M. de Cambrai veut trouver ici; et après tout je m'en tiens à l'original, sans croire que la version donne contre moi aucun avantage; d'où je conclus que l'envie de me contredire lui fait hasarder les accusations les plus violentes sans les pouvoir soutenir d'aucune raison.

§ V. S'il est vrai qu'on négligea, durant l'examen, d'instruire M. de Cambrai, et d'être instruit de ses raisons.

M. DE CAMBRAI.

26. « M. de Meaux ne conférait point avec moi

1. *Rel., ch.* II, *p.* 37. — 2. *Idem, IIIe sect., n.* 2. — 3. *Ibid., n.* 1.

1. Ci-dessus, *art.* VI, *n.* 7. — 2. *Rép., ch.* II, *p.* 38.

» sur la doctrine, et il expliquait, selon ses pré-» ventions, les termes mystiques dont je m'étais » servi sans précaution dans ces manuscrits in-» formes. *On se rencontrait tous les jours*, dit ce » prélat ; *nous étions si bien au fait, que nous n'a-» vions pas besoin de longs discours*[1]. C'est le moyen » de n'être jamais au fait de ne se voir qu'en se » rencontrant, et de n'avoir ni conférences, ni » longs discours. Il parle encore ainsi : *Nous avions » d'abord pensé à quelques conversations de vive » voix, mais nous craignions qu'en mettant la chose » en dispute, etc.*[2]. Ainsi M. de Meaux lisait seule-» ment, selon sa prévention, ces manuscrits in-» formes sans rien éclaircir avec moi : cette con-» duite ne montre-t-elle pas que j'étais le principal » accusé? En faut-il davantage pour montrer com-» bien j'avais besoin de me justifier[3]? »

RÉPONSE.

27. Il me veut donner l'air d'un homme prévenu qui n'écoute rien, et qui précipite un examen de doctrine sans être informé; mais il oublie précisément le principal. C'est qu'il m'avait pleinement instruit de ses sentiments et de ses raisons, ainsi qu'il le reconnaît par ces paroles d'une de ses lettres : « Vous savez avec quelle confiance je me » suis livré à vous, et appliqué sans relâche à ne » vous laisser rien ignorer de mes sentiments les » plus forts[4]. » Jugez maintenant s'il y a rien de négligé ni de précipité dans une affaire où la partie intéressée reconnaît qu'elle a dit tout ce qu'elle savait, et que de sa part, il ne manque rien pour l'instruction.

28. Il oublie encore un autre fait également important : c'est qu'il pressait par toutes ses lettres une décision, « sans, dit-il, attendre les conversa-» tions que vous me promettiez[5]. » De cette sorte, loin de demander des conversations, qui assurément ne lui auraient jamais été refusées, on voit comme il coupe court sur ce sujet; et quand on fait ce qu'il veut, il se plaint qu'on est prévenu et qu'on précipite les choses.

29. Ainsi, quoi qu'il puisse dire, de son propre aveu nous étions parfaitement au fait : si nous n'avions plus besoin *de longs discours*, c'est que nous avions lu à loisir de longs et amples écrits : c'est enfin, puisqu'il faut tout circonstancier à un homme qui semble vouloir oublier tout; c'est dis-je, que nous avions eu de longs entretiens dans de longues promenades qui nous étaient assez ordinaires.

30. Il se plaint à toutes les lignes, que je lisais ses mémoires avec prévention : mais lui-même encore à présent, les estime aussi peu que moi[6], et il montre qu'il ne les ose soutenir, puisqu'il ne cesse de répéter, et même dans l'endroit qu'on vient d'entendre, qu'ils étaient informes, et qu'il s'y était servi sans précaution des termes mystiques. Si lui-même il en parle ainsi, je puis bien pousser plus loin mes justes reproches.

31. Ma Relation explique souvent comme je craignais les disputes, dans l'appréhension de soulever, « plutôt que d'instruire, un esprit que Dieu faisait » entrer dans une meilleure voie, qui était celle de » la soumission absolue[1]. »

32. J'aurai bientôt un nouveau procès sur la soumission, et l'on incidente sur tout : mais en attendant, vidons celui-ci. M. de Cambrai n'a pas raison de tant mépriser les entretiens très-fréquents qu'on avait avec lui, à la rencontre, comme peu propres à nous mettre au fait. Ces entretiens, quoique courts, ne laissaient pas d'être sérieux, moins ils étaient préparés, moins ils ressentaient la dispute et le dessein formé ; plus ils étaient propres au dessein que je m'étais proposé de regagner sans appareil un esprit délicat : je ne sais ce qu'on veut reprendre dans cette conduite.

§ VI. Sur la voie de la soumission et de l'instruction.

M. DE CAMBRAI.

33. « Fallait-il, de peur de me soulever, ne » m'instruire jamais? la voie de soumission exclut-» elle celle de l'instruction? L'Eglise, en deman-» dant qu'on se soumette, néglige-t-elle d'instruire; » et ne joint-elle pas toujours au contraire l'ins-» truction à l'autorité[2]? »

RÉPONSE.

34. Il y a une instruction sans dispute qu'il ne faut jamais négliger : elle consiste à proposer et insinuer les principes doucement et comme imperceptiblement à la manière que je viens d'expliquer. Quand on croit la matière suffisamment éclaircie, et qu'il ne s'agit plus que de décider ; quand d'ailleurs on trouve un esprit qui pèche en subtilité, et que Dieu met dans la voie de la soumission absolue, j'ai remarqué dans la Relation qu'il en faut user[3]. Faute de vouloir entendre des choses si claires, M. de Cambrai remplit tous ses discours de sophismes, de paralogismes, de chicane et d'injustice : mais surtout, il est admirable sur les conférences.

§ VII. Sur les conférences que M. de Cambrai m'accuse d'avoir négligées durant l'examen.

M. DE CAMBRAI.

35. Après m'avoir cent fois reproché que je ne conférais point avec lui durant le temps de l'examen, il revient à la charge par ces paroles : « Si » j'avais de la peine je savais la vaincre et n'y » avoir aucun égard, puisque je signais (les Ar-» ticles) sans disputer et sans dire un mot : que » peut donc signifier cette crainte de la dispute » avec un homme si silencieux, si confiant, et si » soumis? Pourquoi M. de Meaux ne l'invitait-il » pas à la conférence, où *la force des larmes fra-» ternelles, et les discours inspirés par la charité et » la vérité* auraient été si bien employés? *Pourquoi » éviter cette voie toujours pratiquée, même par les » apôtres, comme la plus efficace et la plus douce » pour convenir de quelque chose*[4]. »

RÉPONSE.

36. Il me rend les propres paroles de ma Relation[5] : je les reconnais; mais il ne veut pas songer que s'il y a des conférences pour instruire, il y en a aussi pour convaincre : celles que je lui reproche d'avoir refusées, étaient de ce dernier

1. *Relat., IIe sect., n.* 8. — 2. *Idem.* — 3. *Rép. à la Relat., ch* II, *p.* 43. — 4. *Lett. de M. de Cambrai. Relat., IIIe sect., n.* 4. — 5. *Relat., IIIe sect., n.* 6. — 6. *Voy.* ci-dessus, *art.* III, *n.* 12.

1. *Relat., IIe sect., n.* 20; *IIIe sect., n.* 8, 13. — 2. *Rép., ch.* IV, *p.* 88, 89. — 3. *Relat., IIIe sect., n.* 8, 13. — 4. *Rép., ch.* IV, *p.* 88. — 5. *Relat., VIIIe sect., n.* 2, 5.

rang. Il était sorti de toutes les voies de soumission en publiant son livre, et ne songeait plus qu'à le soutenir : en ce cas, il en fallait bien revenir à tâcher de le convaincre, et de lui démontrer son erreur par quelques conférences aussi tranquilles que fortes : c'est l'espérance que je fais paraître dans ma Relation[1]. Pourquoi a-t-il refusé cette seule voie qui nous restait alors pour convenir? Auparavant nous suivions la voie de la soumission, que Dieu nous ouvrait : elle eut son effet, et fit signer les articles à M. de Cambrai, et sans dire un mot. Mais nous en allons parler, et nous en reviendrons bientôt aux conférences.

§ VIII. Sur la signature des Articles.

M. DE CAMBRAI.

37. « Il est vrai que les conférences furent faites » sans moi à Issy : il est vrai aussi qu'on me pro- » posa les Articles tout dressés. Mais combien » m'en donna-t-on d'abord? M. de Meaux ne peut » avoir oublié qu'on ne m'en donna d'abord que » trente; le XIIe, le XIIIe, le XXXIIIe et le XXXIVe » n'y étaient pas encore. Je garde l'écrit des trente » Articles qu'on me donna. »

RÉPONSE.

38. Il me prend à témoin d'un fait dont je sais distinctement le contraire. On ne trouva jamais à propos de lui demander son sentiment sur aucun des Articles, pour les solides raisons qu'on peut lire dans la Relation[2], et qu'il ne faut pas toujours répéter. Quelque copie qu'il puisse produire des Articles, qu'on peut copier à sa fantaisie, je suis assuré qu'il n'en paraîtra jamais aucune qui lui ait été donnée de notre part, où le XIIe, le XIIIe, le XXXIIIe et le XXXIVe ne se trouvent pas comme il l'assure. Je répète que de propos délibéré, il était fixé entre nous de n'en consulter jamais aucun avec lui : s'il le veut nier à présent, pour le convaincre, je lui représente, comme j'ai fait dans la Relation[3], ce qu'il a écrit dans son Avertissement[4], où il ne parle que de *deux prélats qui ont donné au public* XXXIV *propositions*, et il ne s'avise pas de dire qu'il les *ait dressées avec eux*. Voilà qui est net : il ne nomme, comme auteurs des XXXIV propositions, *que deux prélats*, M. de Paris et moi : pourquoi ne se met-il pas avec eux?

39. Il répond, « qu'il ne pouvait se mettre avec » eux, en parlant de leurs ordonnances auxquelles » il n'a aucune part[5]. » Mais la défaite est trop vaine; et pour éclaircir le public de la raison qui le portait à expliquer ces XXXIV propositions *que deux prélats ont données au public*, il n'aurait pas oublié la part qu'il y aurait eue, s'il n'eût senti dans sa conscience, qu'il n'y en avait aucune, non plus qu'à nos ordonnances. Il parlait naturellement, et il avait plus près de la source la mémoire plus fraîche de ce fait. Elle était encore plus récente quand il écrivit son Mémoire où sont ces mots : « J'ai d'abord dit à M. de Meaux, que je » signerais de mon sang les XXXIV Articles qu'il » avait dressés, pourvu qu'il y expliquât certaines » choses[6]. » Quoi que puisse dire M. de Cambrai, ces *certaines choses* ne pouvaient pas être des articles, puisque le nombre de trente-quatre en était complet selon lui-même, mais tout au plus quelques paroles; ce qui au fond ne conclut rien. Il répond que c'est par mégarde qu'il a mis trente-quatre au lieu de trente : c'est qu'il dit tout ce qu'il lui plaît. S'il a mis dans ses maximes un *involontaire* qui le confond, il en accuse une autre main : s'il écrit trente-quatre, c'est trente qu'il a voulu dire. J'allègue des faits certains et bien écrits de sa main : il se sauve par les inventions de son bel esprit, et il veut qu'on croie tout ce qu'il imagine.

M. DE CAMBRAI.

40. *Certains articles parlent d'eux-mêmes, par exemple, le* XXXIIe *et le* XXXIIIe[1]. M. de Cambrai prétend que M. de Meaux ayant parlé contre *sa propre opinion*, surtout dans le XXXIIIe, il ne le peut avoir fait qu'y étant fortement pressé par quelque autre, et il m'interroge en cette sorte : « M. de Meaux me permettra-t-il de lui dire ici » ce qu'il me dit sans cesse : était-ce pour con- » fondre les quiétistes qu'il dressa cet article » XXXIII[2] ? »

RÉPONSE.

41. Je réponds. Oui, c'était pour les confondre : il importait de leur montrer que les saints, qui semblaient avoir sacrifié leur salut, n'ont jamais songé à le faire que sous une condition impossible, sous une présupposition absolument fausse; « et » que c'était sans déroger à l'obligation des autres » actes essentiels au christianisme[3] : » afin en effet de confondre les quiétistes qui les voulaient supprimer. C'est donc en vain que M. de Cambrai insinue qu'il m'a suggéré cet article : la bonne foi nous le fit mettre pour ne point dissimuler la plus grande objection des quiétistes, et en donner en même temps la solution. Le reste de ce qu'allègue M. de Cambrai regarde le fond, où il n'est pas question d'entrer à présent, et à quoi j'ai satisfait ailleurs. Mais on va voir encore sur les Articles, une étrange parole de ce prélat.

§ IX. Encore sur les articles, et sur la mauvaise foi dont M. de Cambrai s'accuse lui-même.

M. DE CAMBRAI.

42. « Le lendemain, je déclarai par une lettre » aux deux prélats, que je signerais les Articles, » par déférence, contre ma persuasion : mais que » si on voulait ajouter certaines choses, je serais » prêt à signer de mon sang[4]. »

RÉPONSE.

43. Je n'ai jamais vu de lettres où il déclarât qu'il signerait *contre sa persuasion* : et je déplore seulement qu'il se reconnaisse capable de signer ce qu'il ne croit pas.

M. DE CAMBRAI.

44. « Si j'eusse cru ces Articles faux, j'aurais » mieux aimé mourir que de les signer : mais je » les croyais véritables : je les trouvais seulement » insuffisants pour lever certaines équivoques, et » pour finir toutes les questions. C'était précisé- » ment là-dessus que tombait ma persuasion oppo- » sée à celle de M. de Meaux. »

1. *Relat.*, *IIIe sect.*, *n.* 2. — 2. *Idem*, *n.* 11, 12, 13. — 3. *Ibid.*, Ire *sect.*, *n.* 18. — 4. *Max. des Saints*, *Avert.*, *p.* 16. — 5. *Rép.*, *ch.* III, *p.* 80. — 5. *Mém. de M. de Cambrai. Relat.*, *IVe sect.*, *n.* 23.

1. *Rép.*, *ch.* III, *p.* 80, 81. — 2. *Idem*, *p.* 87. — 3. *Art.* XXXIII *d'Issy*. — 4. *Rép.*, *ch.* III, *p.* 77.

RÉPONSE.

45. Il s'aveugle, et il s'enferre sans nécessité. Accordez, si vous pouvez, ces deux contraires : *Je croyais les Articles véritables, et je les signais contre ma persuasion*. Est-ce signer contre sa persuasion, que de vouloir lever des équivoques; et quelqu'un a-t-il jamais parlé ainsi? M. de Cambrai force partout le langage humain; il a cru sans doute que j'avais la lettre où il exprime cette signature contre sa pensée, et pour y trouver une excuse, il a embrouillé tout son discours.

M. DE CAMBRAI.

46. « Si M. de Meaux répond qu'il avait suffisamment exigé (ma profession de foi) en me » faisant signer les XXXIV Articles, il doit se souvenir que, selon sa Relation, je ne les avais si» gnés que par obéissance, contre ma persuasion. » Cette signature faite contre ma conscience, loin » de le rassurer, devait l'alarmer plus que tout le » reste[1]. »

RÉPONSE.

47. Il interprète lui-même, que signer *contre sa persuasion*, c'est signer *contre sa conscience;* et il dit que, *selon ma Relation*, il a signé de cette sorte : mais ce n'est pas moi qui parle ainsi. J'ai bien dit qu'il avait signé *par obéissance*[2] *:* quand on signe de cette sorte, on fait ce que la théologie appelle déposer son doute ou son opinion : nous crûmes alors facilement, après toutes les promesses de M. de Cambrai, qu'au moins il avait signé dans cet esprit, ce qui naturellement prépare la voie à l'intelligence parfaite : si le contraire est arrivé à M. de Cambrai, et qu'en effet il ait signé contre sa conscience, je ne vois pas dans les cœurs, je ne le dis pas; mais par malheur, c'est lui-même qui vient d'avouer qu'il était prêt à *signer par déférence*, *contre sa persuasion*. Sur un tel entortillement je l'abandonne à lui-même, et je lui laisse à expliquer un mauvais discours.

§ X. Sur la soumission avant le sacre.

M. DE CAMBRAI.

48. « M. de Meaux assure que deux jours avant » mon sacre, étant à genoux, et baisant la main » qui me devait sacrer, je la prenais à témoin, » que je n'aurais jamais d'autre doctrine que la » sienne. Quoi? d'autre doctrine que la sienne? » C'est celle de l'Eglise catholique, apostolique » et romaine, qu'il faut qu'un évêque promette de » suivre, et non pas celle d'un autre évêque. Si » j'eusse parlé ainsi, il aurait dû me reprendre : » aussi n'ai-je jamais rien fait qui ressemble à ce » récit[3]. »

RÉPONSE.

49. N'est-ce donc rien qui ressemble à ce récit, de m'avoir écrit tant de fois sur des points de foi : « Il ne me reste qu'à obéir : car ce n'est pas » l'homme ou le très-grand docteur que je regarde » en vous : c'est Dieu : un mot sans raisonnement » me suffira : je ne tiens qu'à une seule chose, » qui est l'obéissance simple : ma conscience est » donc dans la vôtre : traitez-moi comme un petit » écolier[4], » et le reste qu'on peut voir dans ma Relation : et maintenant il vient nous apprendre « que c'est la foi de l'Eglise catholique, aposto» lique et romaine qu'il faut qu'un évêque suive, » et non pas celle d'un autre évêque. » Qui ne le sait? Mais lorsqu'on parle à un autre évêque, comme on vient d'entendre, c'est qu'on a toute la certitude morale de la foi de cet autre évêque conforme à la catholique, apostolique et romaine, et qu'on espère d'entendre parler Dieu par sa bouche : ce qui fait écrire avec confiance comme faisait ce prélat : *C'est Dieu que je regarde en vous*.

50. Je n'avais donc point à reprendre M. de Cambrai de sa protestation : il ne faisait que répéter, par cette action, ce qu'il avait dit autant et plus fortement dans ses lettres. Je ne le crois pas assez injuste pour blâmer ces paroles de ma Relation[1] : « Je reçus cette soumission comme j'avais » reçu toutes les autres de même nature, que l'on » voit encore dans ses lettres : mon âge, mon an» tiquité, la simplicité de mes sentiments, qui n'é» taient que ceux de l'Eglise, et le personnage » que je devais faire, me donnaient cette con» fiance. » Pourquoi donc ici se récrier tant : *Quoi? n'avoir point d'autre doctrine que celle de M. de Meaux?* N'était-ce pas à l'Eglise catholique que je voulais l'attacher, en l'obligeant à quitter les malheureuses singularités que je rejetais? Quoi qu'il en soit, il n'y a rien de nouveau, rien qui ne ressemble à ce que M. de Cambrai avait déjà fait : et s'il nie le fait du sacre, du moins il n'en peut nier la connexion avec ce qui précédait. Le reste, qui nous jetterait sur la question de mon empressement à faire ce sacre, ne vaut pas la peine d'être examiné.

§ XI. Sur Synesius.

M. DE CAMBRAI.

51. « Pour aplanir tant de difficultés, il a re» cours à l'exemple du grand Synesius[2]. »

RÉPONSE.

52. Il ne servait de rien à notre sujet d'employer quatre grandes pages à expliquer le fait de Synesius, ni de se montrer savant dans une chose si triviale. Tout ce que j'ai voulu tirer de cet exemple, c'est que si on a cru que Synesius serait docile à déposer les erreurs dont il s'accusait lui-même, je pouvais bien espérer que M. de Cambrai en ferait autant après des promesses si solennelles.

§ XII. Du peu de secret dont M. de Cambrai m'accuse.

M. DE CAMBRAI.

53. « C'est ainsi que M. de Meaux parlait à tous » ses confidents en grand nombre : il leur racon» tait qu'il venait de sauver l'Eglise : qu'il avait » découvert et foudroyé une secte naissante; et » les confidents de M. de Meaux en assez grand » nombre, avaient à leur tour d'autres confidents » aussi zélés qu'eux pour les victoires de M. de » Meaux contre le quiétisme. Ce que j'avais confié » secrètement à M. de Meaux me revenait par ce » demi-secret qui est pire qu'une divulgation en» tière. » Me voilà bien foudroyant et bien enflé de mes victoires.

RÉPONSE.

54. Les diseurs de belles paroles, parlent autant contre eux que pour eux. Si pour vanter

1. *Rép., ch.* III, *p.* 86. — 2. *Relat., IIIe sect., n.* 12. — 3. *Rép., ch.* IV, *p.* 85. — 4. *Relat., IIIe sect., n.* 4, 6, 7.

1. *Relat., IIIe sect., n.* 14. — 2. *Rép., ch.* IV, *p.* 94.

mes victoires sur le quiétisme renaissant en M. de Cambrai, on ne faisait que divulguer ce que ce prélat m'avait confié, il me l'avait donc confié; et l'on ne divulguait rien que de véritable. Parlons nettement : si l'on avait voulu perdre M. de Cambrai, il ne fallait point tant de confidents. Qu'il voie là-dessus, dans cet article VII, la réponse des nombres 15, 16 et 23 : et qu'il reconnaisse l'effet de notre silence durant trois ans.

§ XIII. Sur les lettres de M. l'abbé de la Trappe.

M. DE CAMBRAI.

55. « Si on doute de ce fait, on n'a qu'à lire » la première des deux lettres de M. l'abbé de la » Trappe, sur mon livre. *Je pensais*, dit-il, par- » lant de moi, *que toutes les impressions qu'avait* » *pu faire sur lui cette opinion fantastique*, *étaient* » *entièrement effacées, et qu'il ne lui restait que la* » *douleur de l'avoir écoutée*[1]. »

RÉPONSE.

56. Que M. de Cambrai se souvienne des bruits répandus partout depuis si longtemps, de sa liaison avec madame Guyon[2] : liaison qui était fondée sur la spiritualité, et si répandue dans le monde, que ce prélat va encore nous avouer que sa réputation eût été blessée, si cette femme se trouvait capable en ce temps des erreurs dont elle était accusée. Après cela on pouvait juger des impressions QU'AVAIT PU FAIRE *sur lui une opinion fantastique :* son livre imprimé était une preuve qu'elles étaient véritables; et l'on pouvait alors en être étonné, comme tout le monde le fut, sans jugement téméraire. C'est donc par une injuste préoccupation qu'il veut toujours tout rejeter sur M. de Meaux.

§ XIV. Erreur de M. de Cambrai, qui fait dépendre sa réputation de celle de madame Guyon.

M. DE CAMBRAI.

57. « Approuver le livre de M. de Meaux, c'é- » tait, comme nous l'avons déjà vu, me couvrir » d'une éternelle confusion, pour les temps où j'a- » vais estimé cette personne[3]. »

58. En effet, il dit ailleurs : « M. de Meaux croit » répondre d'un seul mot, en disant que madame » Guyon n'est plus abominable si elle a quitté ses » erreurs. Mais pendant qu'elle les enseignait avec » tant d'art, par un système suivi et soutenu, n'é- » tait-elle pas abominable? n'était-elle pas digne » du feu? M. de Meaux se contente de répondre » qu'il ne la faut point brûler si elle a renoncé à » ses impiétés : mais IL SE GARDE BIEN DE RÉ- » PONDRE pour les temps où elle les croyait et les » enseignait, etc.[4]. »

RÉPONSE.

59. Il oublie tous les endroits de la Relation où j'excuse madame Guyon[5], par le repentir qu'elle témoignait, et les temps passés par son ignorance. Quand il dit que l'ignorance n'excuse pas des *maximes si monstrueuses*[6]; il ne songe pas aux spécieuses paroles dont le quiétisme les couvre. Elles ne lui sont pas inconnues : lorsqu'une femme ignorante et trompée par ses directeurs revient de bonne foi, on l'humilie devant Dieu; mais devant les hommes, on aime mieux la plaindre que de la blâmer : loin qu'on charge sur les ignorants, on excuse même les savants qui ont été éblouis : s'ils se corrigent, on oublie ce qu'ils ont été, et on admire ce qu'ils sont.

60. En tout cas, il n'y a point de réplique à ces arguments de la Relation[1] : toute la chrétienté condamnait ces livres : il les fallait condamner avec toute la chrétienté : personne ne les excusait sur l'intention de l'auteur : il ne fallait point leur chercher une si mauvaise excuse : si on ne savait pas que M. de Cambrai eût *laissé estimer* ces livres, sa réputation demeurait entière en approuvant le livre de M. de Meaux : si on le savait, M. de Cambrai n'en était que plus obligé à se déclarer et à sacrifier sa réputation à la vérité qui la lui aurait bientôt rendue.

§ XV. Encore sur le secret.

M. DE CAMBRAI.

61. « Qui est-ce qui a parlé? Ai-je dit dans le » monde que M. de Meaux m'avait proposé d'ap- » prouver son livre? C'est M. de Meaux qui s'est » vanté de me faire approuver son livre pour avoir » une rétractation cachée sous un titre plus spé- » cieux : c'est lui qui a publié ensuite que j'avais » refusé cette approbation promise : sans lui, qui » aurait jamais su que je ne voulais pas achever » de diffamer la personne de madame Guyon[2]? »

RÉPONSE.

62. Avec tout son esprit, M. de Cambrai ne dira jamais que des minuties. On ne fait point un mystère d'avouer qu'on a demandé l'approbation d'un ami, c'est-à-dire qu'on s'est soumis à son jugement. J'ai pu dire sans façon, et aussi sans affectation, que j'avais demandé à M. de Cambrai la même grâce qu'à M. de Paris et à M. de Chartres; c'était pour l'Eglise un avantage qu'il ne fallait pas taire, de voir sur le quiétisme, l'unanimité dans l'épiscopat entre ceux qui avaient traité cette matière.

63. Mais vous demandiez mon approbation comme une *rétractation cachée :* par où prouvet-on ce fait? Mais *vous vous êtes vanté* de cette approbation? En vérité et de bonne foi, était-ce tant de quoi se vanter, que M. de Cambrai approuvât mon livre? Ce prélat me fait bien enfant; mais avouons qu'il se fait en même temps bien petit. Si le monde devait entendre que l'approbation de mon livre fût une rétractation de la doctrine de madame Guyon par M. de Cambrai, qui n'avait jamais rien donné sur ce sujet, le monde savait donc bien qu'il lui était favorable.

64. Il veut que j'aie deviné qu'il avait la réputation de madame Guyon si fort à cœur, qu'il en faisait dépendre la sienne propre; et enfin que pour la sauver il inventerait cette nouvelle question de fait, qui apprend à séparer l'intention d'un auteur d'avec toute la suite de ses paroles, et l'unique sens de son livre. S'il y a quelque exemple dans le monde d'une pareille illusion, je veux bien que l'on m'accuse de l'avoir prévue.

65. Mais qui saurait, poursuit-il, qu'il avait ménagé madame Guyon, si M. de Meaux ne l'avait publié? comme si l'on ne savait pas les choses qui

1. *Rép., ch.* V, *p.* 102. — 2. *Voy.* ci-dessus, *n.* 15, 16, 23. — 3. *Rép., ch.* V, *p.* 104. — 4. *Rép., ch.* II; 3e *obj., p.* 60. — 5. *Relat., IVe sect., n.* 17, *etc.* — 6. *Mém., Relat., idem, n.* 5.

1. *Relat., IVe sect., n.* 18. — 2. *Rép., ch.* V, *p.* 107.

parlent d'elles-mêmes. M. de Cambrai s'est bien aperçu que son nom ne paraissant pas avec les deux autres, on en verrait bien les raisons sans que personne se mît en peine de les publier : c'est par là qu'il s'est engagé à composer son Mémoire, où, sans m'accuser d'avoir divulgué ce que tout le monde voyait de soi-même, il remue tout pour s'excuser; mais en s'excusant, il s'engage; et il a si bien démontré que pour agir conséquemment il lui fallait soutenir madame Guyon, que tout le monde l'a cru.

ARTICLE VIII.

Sur les raisons de me cacher le livre des MAXIMES.

1. TOUT ici se réduit à un seul point : si M. de Cambrai peut rendre raison pourquoi il m'a caché si soigneusement son livre des *Maximes*, qui ne devait être qu'une plus ample explication des Articles et des principes de deux prélats dont j'étais l'un. Considérons les prétextes qu'il oppose aux raisons de la Relation[1].

§ I. Premier prétexte, tiré de ce qu'il m'avait refusé son approbation.

M. DE CAMBRAI.

2. « J'aurais souhaité de faire examiner mon » livre par M. de Meaux; mais quelle apparence de » lui demander son approbation pendant que j'étais » réduit à lui refuser la mienne[2]? »

RÉPONSE.

3. Comme s'il disait : J'avais manqué envers ce prélat en lui préférant madame Guyon et ses livres; il fallait manquer encore à toute la justice que je lui devais, en lui cachant ce que je disais pour expliquer ses principes, et en mettant au hasard la paix de l'Eglise.

§ II. Second prétexte : que j'étais piqué.

M. DE CAMBRAI.

4. « Je savais, par des voies certaines, combien » il était piqué de mon refus[3]. »

RÉPONSE.

5. Il voulait croire que j'étais piqué de son refus, qui ne faisait tort qu'à lui seul, à cause qu'il sentait bien que j'avais raison de m'en plaindre, et il se montre du nombre de ceux qui croient qu'il ne faut point pardonner à celui qu'on croit avoir offensé.

§ III. Troisième prétexte : le concert avec les autres.

M. DE CAMBRAI.

6. « Tout est plein de mécompte dans ces paro» les de M. de Meaux, et je me suis si peu désuni » d'avec mes confrères, que c'est de concert avec » eux que j'ai donné mon livre au public[4]. »

RÉPONSE.

7. Il allègue M. de Paris, et nous allons voir comme il le consultait. Il allègue M. Tronson, dont j'ai dit un mot important dans ma Relation[5], auquel M. de Cambrai n'a rien répondu. Quoi qu'il en soit, cette réponse ne rend point raison pourquoi on me détachait de ceux avec qui j'avais traité toute cette affaire. J'en dirai bientôt davantage, mais ceci suffit pour convaincre M. de Cambrai d'avoir voulu désunir les unanimes.

M. DE CAMBRAI.

8. « Mais M. de Meaux appelle une désunion » d'avec mes confrères, tout procédé qui n'était » pas une soumission pour lui[1]. »

RÉPONSE.

9. Il ne s'agissait plus de soumission après que M. de Cambrai en avait passé toutes les bornes, mais du concert nécessaire pour empêcher la désunion de l'épiscopat dans la doctrine, et le trouble de l'Eglise.

§ IV. Autre prétexte : si M. de Cambrai a bien pourvu à l'explication des Articles.

M. DE CAMBRAI.

10. « Je pris soin de deux choses, l'une de ne » rien dire de contraire aux XXXIV articles; je » comptais qu'en les suivant, je suivais ce prélat » même que je ne pouvais plus consulter : l'autre » chose, que je voulais faire pour m'assurer de » la première, était de faire examiner mon ou» vrage par M. l'archevêque de Paris et M. Tron» son[2]. »

RÉPONSE.

11. Il rend de bonnes raisons de consulter ces deux messieurs pour s'assurer du sens des Articles; mais il n'en rend aucune pour m'exclure de leur compagnie, moi qui les avais dressés avec eux. Je ne demande pas, qu'avais-je fait? Je dis, quoi que j'eusse fait, il fallait chercher le concours. M. de Cambrai nous va confesser qu'il *commentait les articles selon ses pensées :* mais dans un ouvrage signé en commun, il montrait un dessein formé de division quand il méprisait les pensées des autres.

M. DE CAMBRAI.

12. « J'avais, il y a déjà longtemps, donné à » M. l'archevêque de Paris et à M. Tronson mes » explications des XXXIV articles selon mes pen» sées : M. de Meaux se récrie : on commençait » donc alors à commenter les articles.... Oui sans » doute, on les commentait d'un commentaire exact » conforme au texte. »

RÉPONSE.

13. Marquez la date : *Il y avait longtemps;* ainsi, dès aussitôt que nous eûmes signé ensemble les Articles, vous vous détachiez de moi pour les expliquer à part : ainsi, dès le commencement vous y vouliez donner des explications *selon vos pensées :* mais elles étaient si peu conformes à celles de M. de Paris que vous consultiez, dites-vous, qu'il a été obligé de les censurer.

M. DE CAMBRAI.

14. « Le fait décide : ces deux personnes, qui » avaient dressé les articles, ne trouvèrent dans » l'explication rien qui les pût éluder ni les af» faiblir[3]. »

RÉPONSE.

15. J'en crois les actes publics, qui seuls font foi : tout ce que vous dites de particulier se perd en l'air de lui-même, quand il ne serait pas désavoué par les témoins que vous alléguez.

1. *Relat., sect. V et VI.* — 2. *Rép., ch. VI, p.* 113. — 3. *Idem.* — 4. *Ibid., p.* 115. — 5. *Relat., Ve sect., n.* 7.

1. *Rép., Ve sect., n.* 7. — 2. *Idem, ch. VI, p.* 115. — 3. *Ibid., p.* 116.

§ V. Remarques sur ces paroles : *On se cachait de M. de Meaux.*

M. DE CAMBRAI.

16. « Il est vrai qu'on se cachait de M. de Meaux, » mais c'était de concert avec les deux autres. »

RÉPONSE.

17. Vous leur faites faire un beau personnage : ils le désavouent : ce n'était pas de leur côté se cacher de moi, que de vous garder un secret que vous exigiez avec tant de rigueur sur vos desseins particuliers : votre procédé n'est pas plus honnête que celui dont vous les chargez injustement : quelle faiblesse de mettre votre confiance (il faut bien dire ce mot) dans de petites cachoteries plus propres à nouer une intrigue de cour, que la sainte correspondance qui doit être entre les ministres de Jésus-Christ. Mais, après tout, quel a été le fruit de cette finesse? vos consulteurs vous condamnent et m'approuvent.

§ VI. Remarques sur les pensées ambitieuses.

M. DE CAMBRAI.

18. « Ce n'était pas la dignité d'archevêque qui » m'empêchait de soumettre mon livre à M. de » Meaux, puisque je le soumettais de si bon cœur » à M. Tronson. »

RÉPONSE.

19. Peut-on proposer seulement une telle difficulté? M. de Cambrai croit qu'il faut prouver qu'il a pu, sans déroger à sa dignité, se soumettre pour l'approbation de son livre à un évêque qui avait blanchi dans le ministère; ce n'est pas de cela qu'il doit rendre raison au public.

M. DE CAMBRAI.

20. « On n'a qu'à se souvenir de la candeur » avec laquelle je livrais tout et faisais tout livrer » à M. de Meaux : un homme plein d'artifice et » d'ambition est plus réservé. »

RÉPONSE.

21. Ne parlons point d'artifice ni d'ambition, non plus que de candeur en général : posons les faits. Quoi que puisse dire M. de Cambrai, c'est lui qui m'a mis en main toutes les absurdités de son amie : il ne songeait pas alors que tout leur commerce spirituel dût être découvert à toute l'Eglise : Dieu le voulait néanmoins, pour empêcher le cours d'une illusion si dangereuse; et ce n'est pas la première fois que sa providence a mené les hommes les plus adroits à ses fins cachées, par leurs propres précautions.

M. DE CAMBRAI.

22. « De plus, si j'eusse été rempli d'artifice et » d'ambition, n'aurais-je rien eu à dissimuler de» puis ma promotion à l'archevêché de Cambrai? » n'a-t-on plus rien à craindre ni à espérer depuis » qu'on est dans l'épiscopat[1]? »

RÉPONSE.

23. On accorde à M. de Cambrai, puisqu'il le veut, qu'il pouvait avoir bien d'autres vues que celle d'être archevêque de Cambrai, et que c'était là peut-être la moindre de ses prétentions : mais quand on veut tout concilier avec madame Guyon : quand on veut la faire servir, par une nouvelle oraison, à une direction plus fine et plus absolue : quand on a des engagements qu'on ne peut plus rompre sans perdre ses meilleurs amis; et qu'enfin on hasarde tout dans la confiance de tourner tous à ses fins par son éloquence : alors, malgré qu'on en ait, on prend de fausses mesures, et on change souvent de conduite.

1. *Rép., ch.* VI, *p.* 116, 117.

§ VII. Autres mauvaises raisons.

M. DE CAMBRAI.

24. « Il fallait donc sans doute que j'eusse d'ail» leurs de bonnes raisons de me cacher à M. de » Meaux seul, à qui j'avais voulu me soumettre » autrefois avec une confiance sans bornes. »

RÉPONSE.

25. On voit dans la Relation[1] des raisons bien naturelles de ce changement : c'est qu'on voulait sauver madame Guyon : c'est qu'en tournant les pensées de cette femme, on lui préparait une secrète apologie : c'est que l'on commentait à sa mode les Articles où sa doctrine était trop visiblement condamnée : à peine furent-ils signés qu'on songeait à y trouver ce qui n'y est pas : c'était depuis un long temps, et dès le commencement, qu'on méditait cet ouvrage. Dans ce dessein M. de Meaux était incommode, parce qu'on sentait, dans sa conscience, que le livre qu'on préparait, était contraire aux principes dont on était convenu avec lui. En un mot, il était suspect : on le sentait opposé *aux illusions, et prévenu contre les mystiques*[2] de la nouvelle manière, contre madame Guyon, contre Molinos à qui on voulait donner de belles couleurs. Dans un état privé et particulier il avait bien fallu garder avec lui quelques mesures : mais dès qu'on est archevêque, et qu'on peut parler avec plus de force et moins de crainte, on ne songe qu'à s'affranchir d'un joug importun.

26. M. de Cambrai me veut faire accroire qu'en parlant ainsi je me donne pour plus éclairé que les autres : le trait est malin, mais grossier. Veut-on nier ce qui est dit dans la Relation[3], que chacun a ses yeux et sa conscience : qu'on s'éclaire les uns les autres; et que celui dont l'espérance est dans la surprise, veut avoir le moins de témoins qu'il peut? Voilà pourquoi on m'éloignait : quand, avec la liberté et la confiance que donne la vérité, j'aurais osé dire, comme moins sage, que mon âge, mon expérience, mon application à cette affaire que j'avais vue dès son origine, me pouvaient mériter peut-être quelque égard particulier, qui me reprendrait? Quoi qu'il en soit, demandais-je trop en demandant le concours et le concert pour ne point hasarder la paix de l'Eglise? Encore un coup, demandais-je trop en demandant le concert que j'avais pratiqué moi-même en soumettant mon livre à la correction de M. de Cambrai? C'est de quoi il fallait rendre de bonnes raisons, et non pas jeter en l'air de belles paroles. Voyons néanmoins *ces raisons pressantes* que nous vante M. de Cambrai.

M. DE CAMBRAI.

27. « M. de Meaux me donnait à tous ses amis » pour un homme qu'il allait faire rétracter une » seconde fois sous un titre spécieux[4]. »

1. *Relat., IVe sect., n.* 25, *etc.* V^e *sect., n.* 1, 6, 14, 17, 23, *etc.* — 2. *Rép., ch.* I, *p.* 24. — 3. *Relat.,* V^e *sect., n.* 1. — 4. *Rép., ch.* VI, *p.* 117.

RÉPONSE.

28. Où est la preuve? M. de Cambrai me parle ainsi : « Si j'ai donné les livres de madame Guyon » à tant de gens, il n'aura pas de peine à les nom- » mer : qu'il le fasse donc[1]? » Je pourrais lui dire de même : Qu'il me nomme un seul de ces amis qui m'ont déféré à lui? Il en revient trente fois à *cette rétractation sous un titre plus spécieux* qu'on lui proposait en approuvant mon livre : qu'il montre ce beau projet par une seule de mes paroles : qu'il y pense bien : c'est lui qui m'accuse, et c'est à lui à prouver. On n'oblige point celui qu'on accuse à prouver une négative : je le ferai pourtant, et bientôt; mais en attendant, il faut qu'il porte la confusion de m'accuser sans preuve.

M. DE CAMBRAI.

29. « Il m'avait tendu (M. de Meaux) un piége » très-dangereux pour me jeter entre deux extré- » mités, et me réduire à son point[2]. »

RÉPONSE.

30. Ce piége très-dangereux était de condamner avec moi les livres de madame Guyon « dans leur » sens vrai, naturel, propre, unique, selon toute » la suite du texte et la juste valeur des termes, » sans vouloir distinguer ce sens de l'intention de l'auteur. Ces *deux extrémités* étaient ou de rompre avec ses confrères, pour favoriser madame Guyon, ou de sacrifier les livres de cette femme à l'unité de l'épiscopat. Ce *point où je voulais le réduire*, était de continuer notre saint concert dans l'explication comme dans la signature des Articles : c'était en effet *un piége très-dangereux* à qui voulait les éluder.

M. DE CAMBRAI.

31. « Il était vivement piqué de mon refus, et il » le faisait assez entendre. »

RÉPONSE.

32. Il a déjà dit la même chose presque en mêmes termes; et je le remarque pour faire voir que destitué, comme on voit, de bonnes raisons, il croit faire valoir les mauvaises à force de les répéter.

M. DE CAMBRAI.

33. « Il ne songeait plus à garder le secret. » *Quoi!* disait-il, *il va paraître, etc., tout le monde* » *verra, etc., quel scandale! quelle flétrissure!* Il » comptait donc que mon secret allait devenir pu- » blic en ses mains. »

RÉPONSE.

34. Il est vrai : je parlai ainsi à celui qui me vint déclarer de sa part qu'il me refusait son approbation de peur de condamner madame Guyon. Ce n'était pas moi qui étais à craindre dans la fâcheuse divulgation de ce *secret;* nous avons vu que c'est lui-même qui le faisait éclater par l'effet inévitable de son refus.

M. DE CAMBRAI.

35. « En cet état devais-je encore une fois me » livrer à lui? je ne m'y étais que trop livré. »

RÉPONSE.

36. En quoi trop; et qu'avais-je fait, *il y avait déjà longtemps,* et dès le commencement, lorsqu'il se cachait de moi avec tant de soin? Qu'avais-je fait, encore un coup, sinon de lui proposer avec M. de Paris et M. Tronson la signature des Articles? il commençait donc à se repentir de les avoir souscrits, et il y cherchait des tours. S'il ne voulait que les expliquer sincèrement, sans le faire *selon ses pensées particulières*, quel péril de me confier ce secret? et en quelque manière qu'il le prît, ne fallait-il pas sacrifier son mécontentement imaginaire, à l'unité, à la paix, au concours de l'épiscopat? Mais on avait d'autres vues, et il fallait tirer d'affaire madame Guyon que les Articles proposés dans leur naturel accablaient.

M. DE CAMBRAI.

37. « Si je me cachai de M. de Meaux, ce fut » de concert avec M. de Paris et avec M. de » Chartres, auxquels M. Tronson fut uni dans ce » secret. »

RÉPONSE.

38. Ainsi toute l'habileté de M. de Cambrai allait à se cacher de M. de Meaux : quelle misère! Il allègue un autre témoin; c'est M. de Chartres, mais qui est encore contre lui comme les deux autres : misérables finesses, qui aboutissent à tourner ouvertement contre vous tous ceux que vous faites semblant de vouloir ménager. Pour le reste, on ne le rend pas véritable en le rebattant; et il vaudrait mieux une bonne preuve que tant de répétitions.

M. DE CAMBRAI.

39. « Si je me cachais de M. de Meaux, c'est » que je n'espérais plus de trouver dans ce prélat » la modération que je trouvai dans M. l'arche- » vêque de Paris[1]. »

RÉPONSE.

40. Ce sont des actions qu'il faut alléguer quand on accuse un manquement de modération ; autrement ce n'est pas un fait, mais une injure. Je ne rapporterai pas sept ou huit pages de faits particuliers que M. de Paris a désavoués, ni de longs discours sur les questions du fond qui ne sont pas de ce lieu, non plus que M. Pirot *charmé* de son livre comme il le raconte, et les autres, qu'il se glorifie d'avoir gagnés contre moi. De mon côté je déclare à toute l'Église que je n'ai jamais senti cette désunion : tous ceux que M. de Cambrai se vante d'avoir détournés, étaient avec moi dans un perpétuel concours contre la doctrine de son livre : et ce que je puis conclure de tous ses discours, c'est tout au plus, qu'il était le malade que chacun tâchait de ramener comme il pouvait. Car, après tout, s'il avait pour lui de si grands évêques, tant de prêtres si vénérables, et tous mes amis les plus intimes : pourquoi me craindre tout seul, et comme porte la Relation[2], craignait-on que la raison ne leur manquât, *si j'avais voulu faire un mauvais procès?* C'est ce qui ne souffre aucune réplique, et aussi n'y a-t-on rien dit.

M. DE CAMBRAI.

41. « M. de Meaux répond ici : *Pourquoi me* » *séparer d'avec ces messieurs?* c'est que ces mes- » sieurs ne voulaient pas, comme lui, m'arracher » sous un titre plus spécieux une rétractation : » c'est qu'ils ne m'avaient point tendu de piéges » pour me réduire à approuver son livre[3]. »

RÉPONSE.

42. Laissons les conjectures : voyons les faits

1. *Rép., ch.* I, *p.* 21. — 2. *Idem, ch.* VI, *p.* 117.

1. *Rép., ch.* VI, *p.* 118. — 2. *Relat.*, Ve *sect.*, *n.* 5. — 3. *Rép., ch.* VI, *p.* 126.

positifs, et repassons sur le Mémoire de M. de Cambrai, où se trouvent ces paroles : « On n'a » pas manqué de me dire, que je pouvais condam- » ner les livres de madame Guyon (en approu- » vant le livre de M. de Meaux, dont il était ques- » tion), sans diffamer sa personne, et sans me » faire tort[1]. » Qui sont ceux qui lui parlaient de cette sorte? ce sont sans doute ceux dont à la ligne d'auparavant, il avait dit : « M. de Meaux » vient de me donner un livre à examiner : à l'ou- » verture des cahiers, j'ai trouvé qu'ils sont pleins » d'une réfutation personnelle (de madame Guyon): » aussitôt j'ai averti Messeigneurs de Paris et de » Chartres, avec M. Tronson, de l'embarras où » me mettait M. de Meaux[2]. » C'est donc à ces deux évêques et à ce prêtre qu'il s'adressait contre moi. Il avait dit un peu au-dessus, sur le sujet de l'approbation : « J'ai dit à Messeigneurs de Paris, » et de Chartres et à M. Tronson,..... que si M. de » Meaux voulait attaquer par son livre madame » Guyon, je ne pouvais pas l'approuver[3]. » C'est donc, encore un coup, à ces trois messieurs qu'il avait recours pour le garantir de l'approbation que je lui demandais. Ce sont ceux qui lui ont dit ce qu'on vient d'entendre : *qu'il pouvait condamner les livres de madame Guyon, sans la diffamer et se faire tort.* Ils lui tendaient donc avec moi *le même piége*, et le pressaient d'approuver mon livre, en assurant qu'il le pouvait faire *sans diffamer madame Guyon, et sans se faire tort.*

43. Il emploie trois ou quatre pages à la réfutation de leur sentiment, et conclut en cette sorte : « Voilà néanmoins ce que les personnes les plus » sages et les plus affectionnées pour moi avaient » souhaité et préparé de loin. » Et un peu après : « Voilà ce que mes meilleurs amis ont pensé pour » mon honneur[4]. »

44. De cette sorte, si je lui tendais un piége en lui proposant l'approbation de mon livre, c'était avec les personnes *les plus sages*, les plus *affectionnées*, *avec ses meilleurs amis :* avec M. de Paris, M. de Chartres et M. Tronson. Il est donc, en termes formels, contraire à lui-même, lorsqu'il dit dans sa Réponse[5], qu'ils ne lui avaient point *comme moi tendu de piége* sur l'approbation de mon livre.

45. Ces *sages amis*, ces amis *les plus affectionnés* à M. de Cambrai; en un mot, *ses meilleurs amis* étaient de tout ce concert dès l'origine. Voilà, dit M. de Cambrai, *ce qu'ils avaient souhaité et préparé de loin.* S'il était vrai, comme M. de Cambrai le répète vingt et trente fois, que ces messieurs lui eussent conseillé de ne point approuver mon livre, comment osaient-ils le presser si fort sur cette approbation ? C'est peut-être qu'ils avaient changé d'avis : mais non, ils ne faisaient que lui répéter *ce qu'ils avaient souhaité et préparé de loin.* Autrement, il leur aurait dit : Ne vous souvenez-vous pas que c'est vous-mêmes qui me conseilliez, en tel et tel temps, de ne pas approuver ce livre? Ainsi tout ce qu'il a dit du conseil que lui ont donné M. de Paris, M. de Chartres et M. Tronson, par lui-même, ne peut pas être. Il avance, dans les moments, ce qu'il croit convenir à ces moments mêmes, sans songer à toute la suite; et il croit se tirer d'affaire : au lieu que visiblement il s'enferre de plus en plus; et il ne veut pas lever les yeux à la main de Dieu qui l'aveugle! Qu'ainsi ne soit, écoutons encore le fort de sa preuve.

M. DE CAMBRAI.

46. « Venons au point décisif : » (remarquez : c'est donc ici le point décisif selon lui-même) « n'y » avait-il au monde que M. de Meaux qui fût ca- » pable d'examiner mon livre? M. de Paris, M. » Tronson, M. Pirot, étaient-ils si faciles à sé- » duire : eux qui devaient être si bien avertis et si » précautionnés contre mes préventions? Quand » même ils auraient cru avoir besoin de quelques » secours, n'en pouvaient-ils pas trouver ailleurs » qu'en M. de Meaux? Manquait-on dans Paris de » théologiens? est-ce fuir la lumière que de se fier » ingénûment à M. de Paris, à M. Tronson et à » M. Pirot, à moins qu'on ne se livre aussi à M. » de Meaux? Ce prélat devait-il montrer tant de » vivacité, sur ce que je consultais les autres sans » le consulter? Y a-t-il rien de plus libre que la » confiance? Supposé même que je me fusse éloi- » gné de lui mal à-propos, il devait ménager ma » faiblesse, et être ravi que les autres me menas- » sent doucement au but. C'est ainsi qu'on est dis- » posé quand on se compte pour rien, et qu'on ne » recherche que la vérité et la paix, etc.[1]. »

RÉPONSE.

47. Je me suis lassé en voulant rapporter au long ce discours pour être un exemple de la profusion des paroles qui n'ont qu'un beau son. Car, *dans cet endroit décisif*, comme l'appelle M. de Cambrai, outre qu'on ne voit aucune raison de m'éviter, on ne touche pas seulement la difficulté. Il s'agissait de répondre au point essentiel de ma Relation; s'il était juste, s'il était honnête, s'il était utile à l'Eglise, d'empêcher le concert entre les évêques : de les empêcher de concourir tous à l'explication de leurs communes maximes, et d'achever ce qu'ils avaient commencé dans l'union : s'il y avait un autre moyen d'assurer la paix de l'Eglise, que le concert : si, par conséquent, on ne devait pas sacrifier à un si grand bien, non-seulement de vaines imaginations fondées sur des bruits confus et sur de faux rapports, mais encore de véritables querelles s'il y en avait. C'est à quoi n'a pu se résoudre celui qui vient nous apprendre à se compter pour rien, et à ne rechercher que la vérité et la paix. M. de Paris, qui vit bien qu'il ne gagnerait rien par ses remontrances sur un homme qui prenait des honnêtetés pour approbations, et les sages ménagements pour un acquiescement à ses volontés, tâcha du moins de gagner du temps, en l'obligeant d'attendre la publication de mon livre, pour voir ce qu'elle produirait, et quel secours on pourrait tirer du temps. M. de Cambrai donna sa parole, il ne la tint pas[2] : et enfin il prouve très-bien que j'étais le seul dont il se cachât; mais on ne voit aucun fait prouvé pour justifier une conduite si basse et si partiale.

§ VIII. Réflexions sur les faits des deux articles précédents.

48. Après cela je soutiens que de tous les faits que M. de Cambrai avance dans sa Réponse, pour

1. *Mém. de M. de Cambrai, IVe sect., n.* 5. — 2. *Idem, n.* 3. — 3. *Rel., IVe sect., n.* 2. — 4. *Idem, n.* 16. — 5. *Rép., ch.* VI, *p.* 126.

1. *Rép., ch.* VI, *p.* 127. — 2. *Idem, p.* 122.

justifier le refus de son approbation et le dessein de me cacher un livre qui ne devait être qu'une plus ample explication des principes que je suivais, ne peuvent plus subsister un seul moment, pour trois raisons. Premièrement, parce que ce prélat les avance en l'air : ces divulgations de son secret, ces demi-secrets qu'il m'impute, ces confidences si multipliées avec ces hauteurs puériles, ces promesses de l'obliger à se rétracter, et ces ridicules vanteries qu'il me reproche, ne sont point prouvées. C'est là néanmoins tout le fondement de ses injustes refus, de ses pratiques pitoyables pour se cacher de moi et du décri où il voudrait me faire tomber. Voilà un premier degré de fausseté dans ses allégations : attaquer ma réputation en chose grave, me décrier, me chercher querelle, sans preuve; pendant que je ne l'attaque que sur des points de doctrine, où je ne puis garder le silence sans une manifeste prevarication, et sur des faits essentiels prouvés par actes. Le second degré, c'est de se rendre positivement indigne de toute croyance, en avançant des faits sur lesquels il est convaincu par ses propres écrits. Ainsi manifestement M. de Cambrai vient d'être convaincu, par son Mémoire écrit de sa main, que ce qu'il avance sur les conseils de M. de Paris, de M. de Chartres et de M. Tronson, pour ne point approuver mon livre, ne peut subsister. Mais voici un dernier degré de fausseté qui résulte du même Mémoire.

49. M. de Cambrai y a ramassé sans ménagement avec une adresse extrême, tout ce qui pouvait justifier le refus de l'approbation qu'il m'avait promise, et la prodigieuse aliénation qu'il témoignait contre moi, jusqu'à me cacher ce qu'il était le plus obligé de me découvrir. Il fonde maintenant ce refus et cette aliénation sur la divulgation de son secret et sur les prétendues promesses que je faisais à tout le monde de la future rétractation à laquelle je l'obligerais : mais dans son Mémoire il ne parlait point de tout cela. Ce sont donc choses avancées depuis, et qu'on n'osait dire dans le temps qu'on disait tout contre moi à la personne du monde auprès de laquelle on avait le plus d'intérêt de se justifier.

50. Qu'ainsi ne soit : pour montrer que lorsqu'il rendit mon livre sans le vouloir approuver, il n'en avait vu que les marges, M. de Cambrai en rapporte cette preuve[1] : « Je ne vis rien de tout le » reste : une preuve claire que je ne le vis pas, » est que je ne l'ai jamais allégué pour m'excuser » de n'avoir pas approuvé le livre. » Quand donc il n'allègue pas ce qui sert à l'excuser, c'est une preuve et une *preuve claire* qu'il ne l'a pas vu : or est-il que dans son Mémoire il n'allègue pas ces divulgations du secret, ces confidences odieuses, et tout le reste qu'il apporte maintenant pour justifier son refus : donc il ne les connaissait pas alors. C'est pourtant alors, ou jamais, qu'elles avaient dû lui paraître, puisque dès lors il commençait, selon le Mémoire[2], ce qu'il a continué depuis; c'est-à-dire, de se cacher de moi et de m'éviter.

51. Quelle meilleure raison pouvait-il avoir de se cacher de moi, que celle que je divulguais son secret? Il n'alléguait alors, pour toute raison de me cacher ce qu'il méditait sur son livre, que « la » nécessité où il était de laisser ignorer à M. de » Meaux un ouvrage dont il voudrait apparemment » empêcher l'impression par rapport au sien[1]. » Je n'étais donc point alors ce faux ami qui trahissait le secret de M. de Cambrai, et qui en tirait avantage : je ne m'étais pas encore avisé de cette trahison; mes cent confidents qui, tous en avaient cent autres, n'avaient pas encore porté mon infidélité aux oreilles de M. de Cambrai.

52. Ainsi ce prélat compose une histoire de plusieurs pièces qui se font l'une après l'autre; et quand il écrivait ses raisons à la personne du monde à qui il voulait le plus les faire goûter, la saison de raconter mes perfidies envers un ami, n'était pas encore venue Comment aussi persuader tous ces faits, et que je voulais décrier et perdre M. de Cambrai, à une personne qui avait vu tout le contraire durant la suite de plusieurs années? Comment, dis-je, lui persuader que je trahissais le secret, quand tous les jours elle voyait mes précautions pour l'empêcher de venir où il pouvait nuire? J'ai donc la preuve constante que tous ces faits sont imaginaires. Pour justifier mon innocence attaquée avec tant d'adresse, et avec une éloquence si insinuante, par un prélat que j'ai servi en ami sincère, (car il le faut dire) sans manquer à aucun devoir, tant qu'il n'a pas mis d'obstacle à mes desseins, Dieu a voulu que je trouvasse dans ses écrits de quoi le convaincre. Et que dirai-je dans une occasion si douloureuse, sinon en simplicité avec l'Evangile : cela est, cela n'est pas?

53. Aussi voit-il le succès de ses mauvaises finesses : la vérité a tourné contre lui ceux qu'il a voulu flatter : il a perdu son procès par actes : il en appelle à des faits inconnus au monde. A Nicée on est convenu du consubstantiel; mais Eusèbe de Césarée ne l'entendait pas comme les autres : on a déguisé les sentiments d'Arius : on a brigué en particulier les souscriptions des évêques contre Pélage : Cyrille s'est trop pressé; il a eu tort, contre sa parole, de ne pas attendre Jean d'Antioche qui venait à grandes journées avec ses évêques, et qui l'avait averti de sa marche : voilà les faits particuliers et du moins douteux qu'on opposait au décret du public et positif donné à Nicée, à Carthage, à Ephèse : toute l'histoire ecclésiastique est pleine de tels exemples. Mais qu'en est-il arrivé? à la fin on s'est trompé de la vaine et fausse éloquence; on s'en est tenu aux actes publics, et les faits particuliers s'en sont allés en fumée.

ARTICLE IX.

Remarques sur ce qui a suivi le livre.

§ I. Fausses imputations à M. de Meaux.

M. DE CAMBRAI.

1. « M. DE MEAUX promit d'abord à plusieurs » personnes qu'il me donnerait en secret, et avec » une amitié cordiale, ses Remarques par écrit[2]. » C'est ce qu'il répète deux et trois fois à peu près dans les mêmes termes.

1. *Rép., ch.* I, *p.* 8. — 2. *Mém. de M. de Cambrai. Relat., IVe sect., n.* 27; *Ve sect., n.* 5, *etc.*

1. *Relat., IVe sec., n.* 27; *Ve sect., n.* 5, *etc.* — 2. *Rép., ch.* VIII, *p.* 128, 130, *etc.*

RÉPONSE.

2. *En secret?* Je n'ai promis aucunes remarques que concertées avec M. de Paris et M. de Chartres mes approbateurs. M. de Cambrai aurait bien voulu me détacher d'avec ces prélats, comme il a toujours travaillé à les détacher d'avec moi : l'effet assure mon dire : nous avons fait nos remarques ensemble, sans quoi il eût été impossible de convenir; et aucun homme de bien ne dira jamais le contraire. Ou il faut prouver ces faits, ce qu'on ne fait point, ou il faut les abandonner. Mais encore, quel usage M. de Cambrai voulait-il faire de mes Remarques? on va l'entendre en anticipant un peu la lecture de la Réponse.

M. DE CAMBRAI.

3. « Peu de temps après, j'appris tout à coup » qu'on tenait des assemblées où les prélats dres- » saient ensemble une espèce de censure de mon » livre, à laquelle ils ont donné depuis le nom de » Déclaration. Je m'en plaignis à M l'archevêque » de Paris, parce que nous avions fait lui et moi » un projet de recommencer ensemble l'examen de » mon livre sur les Remarques de M. de Meaux » avec M. Tronson et M. Pirot.

4. » Surtout on ne voulait pas être rejeté entre » les mains de M. de Meaux qui joignait à toutes » ses anciennes préventions une nouvelle hau- » teur, etc.[1]. »

RÉPONSE.

5. C'est à quoi M. de Cambrai voulait faire servir mes Remarques : c'était pour en faire, aussi bien que de son livre, entre lui, M. de Paris, MM. Tronson et Pirot, un examen dont surtout il exigeait que je fusse exclus : de sorte que mes Remarques seraient examinées sans moi, et à condition que si ces messieurs ne tombaient pas dans le sens de M. de Cambrai, dont ils étaient bien éloignés, il ferait de leur sentiment l'état qu'on a vu. Reprenons maintenant la suite de la Réponse.

M. DE CAMBRAI.

6. « M. de Meaux me fit attendre ses Remarques » près de six mois : mon livre parut avant la fin de » janvier, et je ne reçus que vers la fin de juillet » ses Remarques qu'il a données sous le nom de » *Premier Ecrit*, du 15 du même mois[2]. »

RÉPONSE.

7. Il faut remarquer la date du cet écrit et la vérité de ce fait. M. de Cambrai, qui en convient, ne nie pas aussi ce qu'il porte : que pendant que nous rédigions nos Remarques par écrit, on lui mit en main « deux Mémoires très-amples de » M. Pirot, où sont toutes nos difficultés et une » partie de nos preuves[3]. » Ces Mémoires faits sous nos yeux contenaient le fond : ainsi M. de Cambrai n'ignorait aucun de nos sentiments, et l'on n'avait rien de caché pour lui.

M. DE CAMBRAI.

8. « Alors j'étais sur le point de revenir à Cam- » brai, et je n'avais plus que le temps de préparer » mes défenses pour Rome où le Roi nous ren- » voyait. »

RÉPONSE.

9. Quand on ose nommer le Roi il faut parler juste : ce ne fut point le Roi qui renvoya l'affaire à Rome : Sa Majesté y laissa écrire M. de Cambrai, qui le voulut : la lecture de sa lettre fut entendue, et c'est tout.

M. DE CAMBRAI.

10. « Pendant que j'attendais ainsi M. de Meaux, » devait-il éclater? Il veut faire entendre que d'au- » tres apprirent au Roi ce qu'il lui avait si long- » temps caché, mais dois-je lui tenir compte de ce » secret, sur lequel il n'avait aucune preuve ni » bonne ni mauvaise avant la publication de mon » livre? De plus est-ce cacher assez une chose au » Roi que de la répandre sourdement? »

RÉPONSE.

11. J'ai parlé ailleurs de cette matière[1]. M. de Cambrai nous va dire encore *que son commerce de piété avec madame Guyon était connu*. Il n'en fallait pas davantage, si l'on eût voulu se servir des connaissances qu'on avait : et ce qui scandalisait les gens de bien, c'est qu'on appelât piété une si mauvaise doctrine. « M. de Meaux, dit-il[2], veut » faire entendre que d'autres apprirent au Roi, » etc. » Mais M. de Cambrai veut-il nier ce que je dis aux yeux d'un si grand témoin, qui sait bien ce qu'on a porté à ses oreilles sacrées?

M. DE CAMBRAI.

12. « Au lieu de demander pardon au Roi » d'avoir caché le fanatisme de son confrère et » de son ancien ami, ne devait-il pas lui dire ce » qu'il venait de me promettre? Ce n'était pas les » rapports confus qui pouvaient alarmer un prince » si sage : ce qui le frappa fut le pardon que M. de » Meaux lui demanda pour ne lui avoir pas plus » tôt déclaré mes égarements. Si ce prélat eût » cherché la paix, il n'avait qu'à dire à Sa Ma- » jesté : Je crois voir dans le livre de M. de Cam- » brai des choses où il se trompe dangereusement, » et auxquelles je crois qu'il n'a pas fait atten- » tion; mais il attend des Remarques que je lui ai » promises : nous éclaircirons avec une amitié » cordiale ce qui pourrait nous diviser; et on ne » doit pas craindre qu'il refuse d'avoir égard à » mes Remarques si elles sont bien fondées[3]. »

RÉPONSE.

13. C'était là un beau discours à me proposer : sans doute, je devais répondre d'une amitié qui venait d'être violée par un acte si solennel : je devais me rendre garant de la docilité de M. de Cambrai, après la marque qu'il en donnait par un livre où il venait d'éluder tous les Articles que nous avions signés ensemble, et où il entreprenait d'expliquer ma propre doctrine sans m'en donner part : de telles propositions sont d'un homme qui a coutume d'endormir les autres par la facilité de ses expressions. Il veut encore que je l'excuse sur son peu d'attention, lui à qui je voyais une attention si prodigieuse, mais à éluder, mais à peindre de belles couleurs les maximes les plus dangereuses.

14. *Mais j'ai demandé pardon* : quelle merveille! nous avions eu peut-être de bonnes raisons d'épargner M. de Cambrai : mais comme j'ai déjà dit, nous avions l'événement contre nous : ne devais-je pas encore aller disputer contre un si bon

1. *Rép., ch.* VII, *p.* 131. — 2. *Idem*, *p.* 128. — 3. *Premier Ecrit*, *n.* 2.

1. Ci-dessus, *art.* VII, *n.* 15, 16, 23. — 2. *Rép., ch.* VII, *p.* 155. — 3. *Rép., ch.* VIII, *p.* 129.

maître, et soutenir M. de Cambrai, qui, contre tant de promesses, mettait la division dans l'Eglise? on ne permet à un homme de bien d'être trompé qu'une fois.

15. « Ce n'était pas les rapports confus qui pou- » vaient alarmer un prince si sage. » Il appelle des rapports confus la voix publique de tout le royaume contre son livre, et le témoignage précis que rendaient naturellement à Sa Majesté les gens les plus sages. C'était comme le premier cri de la foi blessée qui venait frapper ses oreilles, et s'opposer au quiétisme renaissant : je n'avais pas encore ouvert la bouche, et je ne le dirais pas si je pouvais en être dédit. On s'étonnait de me voir si en repos pendant tous les mouvements que certaines gens faisaient contre moi. Mais quoi? je sais à qui je me fie, et que celui qui garde Israël ne dort pas.

M. DE CAMBRAI.

16. « Qu'avais-je fait depuis que M. de Meaux » avait applaudi à ma nomination à l'archevêché » de Cambrai? je n'avais fait que mon livre (c'é- » tait bien assez); et c'est ce livre même sur lequel » il m'avait promis ses Remarques, » (concertées, comme on vient de voir, avec M. de Paris et M. de Chartres; ce qui demandait du temps.) « Encore une fois qu'avais-je fait dans cet inter- » valle si court? je ne vois que ma lettre au pape » qui ait pu le choquer[1]. » Ailleurs : « Ma soumis- » sion au Père commun devait-elle irriter M. de » Meaux[2]? »

RÉPONSE.

17. Ma soumission est connue, et je n'ai qu'à laisser passer des traits si malins.

M. DE CAMBRAI.

18. « Etait-ce me rendre indigne des Remarques » de M. de Meaux que d'écrire, selon le désir du » Roi, une lettre au Pape pour lui soumettre mon » livre, contre lequel on publiait déjà de grands » bruits à Rome[3]? » Il dit ailleurs : « Le Roi n'a- » t-il pas désiré que j'écrivisse[4]? »

RÉPONSE.

19. Ne disons rien sur la suite de la même malignité : mais on ne peut passer le désir du Roi. « *On m'avait*, dit-il, *assuré que le Roi souhaitait que* » *j'écrivisse :* » Ce n'est donc point un ordre qu'il eût reçu : mais il sait bien que c'est autre chose de souhaiter, autre chose de souffrir ou de laisser faire; et il ne lui est pas permis d'énoncer contre la vérité le désir du Roi.

§ II. Sur le refus des conférences.

M. DE CAMBRAI.

20. « Les prélats dressaient ensemble une espèce » de censure de mon livre, etc.[5].

» Dès que ces assemblées des prélats furent éta- » blies, et que tout y eût été concerté contre mon » livre, on ne songea plus qu'à me réduire à y » aller comparaître. Voilà ce que signifiaient ces » tendres paroles : *Que ne venait-il à la confé-* » *rence, éprouver la force de ces larmes frater-* » *nelles, etc.* »

RÉPONSE.

21. Comme le refus des conférences amiables est un des endroits qui incommode le plus M. de Cambrai, il emploie ses plus grands efforts à le couvrir; mais il ne faut que se souvenir du fait expliqué dans la Relation[1]. Nous ne pouvions nous dispenser de nous déclarer sur ce que M. de Cambrai supposait dans son Avertissement qu'il ne faisait son livre des *Maximes* que pour expliquer nos principes. Est-ce une chose qu'on puisse nier, que notre silence autorisait sa déclaration? Nous ne pouvions donc ni nous empêcher de parler, ni parler sans convenir, ni convenir sans nous voir ensemble. Quel air voit-on là d'autorité ou d'assemblée établie pour y faire comparaître M. de Cambrai? Mais encore de quel moyen nous servions-nous pour l'attirer à ce tribunal? c'était de lui proposer une conférence amiable pour nous expliquer ensemble. Peut-on plus visiblement abuser des mots, et renverser le langage humain que d'appeler cela *comparaître?*

M. DE CAMBRAI.

22. « S'agissait-il de conférences où M. de » Meaux voulût me proposer douteusement ses » difficultés, et se défier de ses pensées contre » mon livre[2]? etc. »

RÉPONSE.

23. Il n'est pas de la nature des conférences amiables de proposer *douteusement* ses difficultés : car ainsi tant de conférences avec les ariens, avec les manichéens, avec les monothélites, présupposaient un doute dans saint Hilaire, dans saint Ambroise, dans saint Augustin, dans saint Maxime, dans les autres qui les proposaient. Quand les apôtres conféraient avec les Juifs, est-ce à dire, qu'ils leur parlaient *douteusement* de la venue de Jésus-Christ. Le faux saute aux yeux dans une semblable proposition : par conséquent j'ai raison de dire[3] ce que rapporte M. de Cambrai[4] : « Nous » ne mettions point en question la fausseté de sa » doctrine : nous la tenions déterminément mau- » vaise et insoutenable. » D'où je conclus « que » supposé qu'il persistât invinciblement, comme » il a fait, à nous imputer ses pensées, il n'y avait » de salut pour nous, qu'à déclarer notre senti- » ment à toute la terre. » Voilà mes paroles dont M. de Cambrai tire cette conséquence.

M. DE CAMBRAI.

24. « Rien n'est plus clair. M. de Meaux ne » voulait m'attirer dans l'assemblée que pour dé- » cider, que pour parler au nom de l'Eglise, que » pour me faire dédire[5]. »

RÉPONSE.

25. Est-il permis de dire : Rien n'est plus clair, pendant qu'on voit le contraire? On ne confère point *pour décider :* mais pour prouver ce qu'on croit : on ne parle point *au nom de l'Eglise ;* chacun propose ses preuves, et on a de part et d'autre un même droit. En demandant à M. de Cambrai une conférence amiable, nous ne prétendions pas l'obliger à douter de ses sentiments. La loi est égale, et il ne devait non plus exiger de nous que nous doutassions des nôtres : faudrait-il seulement prouver des vérités si manifestes, si l'on agissait de bonne foi? Après les conférences, si l'on ne veut pas se rendre à la vérité, elle ne doit pas pour

1. *Rép.*, *ch.* VII, *p.* 130. — 2. *Idem*, *p.* 144. — 3. *Ibid.*, *p.* 131. — 4. *Ibid.*, *p.* 144. — 5. *Ibid.*, *p.* 131.

1. *Relat.*, *I*re *sect.*, *n.* 5. — 2. *Rép.*, *ch.* VII, *p.* 132. — 3. *Relat.*, *VII*e *sect.*, *n*, 21. — 4. *Rép.*, *p.* 132. — 5. *Idem.*

cela demeurer muette : si M. de Cambrai ne veut jamais convenir qu'il ait tort de nous imputer sa doctrine, que nous reste-t-il en effet pour mettre notre conscience à couvert, que de déclarer notre sentiment à toute la terre? C'est l'effet inévitable d'une conférence : c'est pour éviter cette extrémité, qu'on fait précéder, non pas des décisions, mais des preuves, des autorités, des démonstrations : M. de Cambrai le sait comme nous, et il rendra compte à Dieu de nous faire perdre le temps à prouver ce qui est clair comme le soleil.

M. DE CAMBRAI.

26. « Mais quoi? M. de Meaux ne devait-il pas » craindre de se tromper en me condamnant? » Non, on ne mettait pas en question que je ne » fusse dans l'erreur, que je ne dusse me dédire. »

RÉPONSE.

27. Dans une conférence de religion est-on obligé de mettre sa foi en doute? mais on doit craindre de se tromper : non, dans les matières où l'on a pour guide la tradition évidente. Au surplus, dès qu'on eût commencé de part et d'autre par mettre en doute le sujet de la dispute, il n'y avait qu'à se taire, et tenir tout pour indifférent : mais ainsi la vérité eût perdu sa cause.

M. DE CAMBRAI.

28. « Devais-je tenter ces conférences, ou plu- » tôt aller subir la correction de ce tribunal? »

RÉPONSE.

29. On se lasse d'entendre toujours prendre à contre-sens les termes de *correction* et de *tribunal*, mais il ne faut pas se rebuter; il faut sauver les infirmes qu'une apparence de dialectique éblouit.

M. DE CAMBRAI.

30. « Dans la situation où j'étais, me conve- » nait-il d'aller faire une scène sujette à diverses » explications, sur lesquelles M. de Meaux aurait » été cru? »

RÉPONSE.

31. A cette fois la difficulté serait importante, si l'on n'y avait pourvu par les conditions de la conférence. Elles sont comprises dans l'écrit du 15 juillet 1697, que M. de Cambrai reconnaît : j'y avais déjà renvoyé ce prélat dans la Relation[1] : et dans une simple lecture de quelques paroles de cet écrit, on verra que j'avais par avance répondu à tout.

§ III. Conditions de la conférence, par l'écrit du 15 juillet 1697.

32. La fin était de montrer la vérité claire, *en peu de conférences, en une seule peut-être, et peut-être en moins de deux heures*[2] : après avoir marqué les longueurs des répliques et dupliques par écrit, on offrait pourtant *d'écrire* et *souscrire toutes les propositions qu'on aurait avancées*, sitôt qu'on le demanderait : mais on voulait commencer par ce qu'il y a de plus court et de plus tranchant, qui était la vive voix.

33. Quoique M. de Cambrai nous eût fait beaucoup de demandes inutiles, après avoir répondu que *c'était ouvrir une nouvelle dispute, au lieu de finir celle où nous étions*[3], j'offris néanmoins de répondre à tout, pourvu qu'on voulût venir à la conférence amiable de vive voix[1].

34. La suite de l'écrit portait, qu'on admettait à la conférence « les évêques et les docteurs que » M. l'archevêque de Cambrai y voudrait appeler : » et qu'encore « qu'on lui proposât toutes les condi- » tions les plus équitables, on avait pour témoins » de son refus ce que le monde a de plus auguste : » tous ces faits ont passé sans contredit : M. de Cambrai a vu ces écrits : et il n'y a plus maintenant qu'à conférer un moment ses objections avec mes réponses.

M. DE CAMBRAI.

35. « Dans la situation où j'étais, me convenait- » il d'aller faire une nouvelle scène sujette à di- » verses explications, sur lesquelles M. de Meaux » aurait été cru[2]? »

RÉPONSE.

36. On remédiait à sa crainte, en offrant d'écrire ce qu'il voudrait[3].

M. DE CAMBRAI.

37. « Si M. de Meaux a cité si mal les passages » de mes écrits imprimés, qui sont sous les yeux » du public, etc., que n'eût-il pas fait dans ces » conférences particulières, où il aurait pu s'a- » bandonner librement à sa vivacité et à sa pré- » vention. »

RÉPONSE.

38. M. de Cambrai enfle son discours par tous les reproches qu'on a cent fois réfutés, et il ne dit mot à l'offre d'écrire, qui remédiait à tous les inconvénients.

M. DE CAMBRAI.

39. « Je fis proposer à M. de Meaux une voie » d'éclaircissement entre nous, aussi sûre et aussi » paisible que celle des conférences pouvait être » tumultueuse et ambiguë[4]. »

RÉPONSE.

40. Il ne pouvait rien y avoir de tumultueux ni d'ambigu avec les conditions proposées. L'auteur du tumulte, quel qu'il eût été, aurait paru aux spectateurs, et se serait convaincu lui-même : c'était donc, par une crainte trop vague, rejeter l'expédient le plus assuré et le plus court.

M. DE CAMBRAI.

41. « C'était de nous faire l'un à l'autre de » courtes questions et de courtes réponses par » écrit, afin que nous eussions de part et d'autre » des preuves littérales de tout ce qui se passerait » entre nous. »

RÉPONSE.

42. Les réponses courtes par écrit dans les grandes questions ne durent guère; la vive voix tranche, parce qu'on va d'abord au point.

M. DE CAMBRAI.

43. « Il en convint : je lui envoyai vingt courtes » questions. »

RÉPONSE.

44. Il m'envoya de quoi disputer jusqu'à la fin du monde.

M. DE CAMBRAI.

45. « Il m'en envoya quelques-unes, me pro- » mettant de me répondre dès que j'aurais répondu. » Je répondis aux questions de M. de Meaux;

1. *Relat.*, *VIIIe sect.*, *n.* 2 *et suiv.* — 2. *Premier Ecrit de M. de Meaux*, *n.* 5. — 3. *Idem*, *n.* 6.

1. *Prem. Ecrit*, *n.* 6. — 2. *Rép.*, *ch.* VII, *p.* 132. — 3. Ci-dessus, n. 32. — 4. *Rép.*, *ch.* VII, *p.* 133.

» alors il refusa de me répondre par écrit, no-
» nobstant la promesse qu'il en avait faite, et dont
» j'ai envoyé l'écrit à Rome. »

RÉPONSE.

46. On vient de voir[1] que je n'ai jamais refusé, mais seulement différé de répondre même par écrit, pour le faire plus nettement dans la conférence. L'envoi de mon écrit à Rome montre en M. de Cambrai trop d'envie d'embarrasser une grande question par des minuties.

M. DE CAMBRAI.

47. « On peut voir par mes réponses, etc.,
» que des conférences ne devaient pas m'embar-
» rasser[2]. »

RÉPONSE.

48. On peut voir par ses réponses que le papier souffre tout, et qu'on n'échappe pas de même à un discours qui vous presse, et vous ramène malgré vous au point de la question : ça été là le motif et le fruit de toutes les conférences.

M. DE CAMBRAI.

49. « Pour éviter ces confusions (dans les con-
» férences) je les proposai à M. l'archevêque de
» Paris, avec ces trois conditions. »

RÉPONSE.

50. Il sent donc bien en sa conscience que le refus se tournait en preuve contre lui.

M. DE CAMBRAI.

51. « Ire condition : qu'il y aurait des évêques
» et des théologiens présents. »

RÉPONSE.

52. On vient de voir[3] que j'en étais convenu, sans que M. de Cambrai reproche ce fait dont nous avons de trop grands témoins.

M. DE CAMBRAI.

53. « IIe condition : qu'on parlerait tour à tour. »

RÉPONSE.

54. Comment donc aurait-on pu faire sans cela? qui jamais a imaginé une conférence où l'on parle tous ensemble.

M. DE CAMBRAI.

55. « Qu'on écrive sur-le-champ les demandes et
» les réponses. »

RÉPONSE.

56. C'est ce que j'avais demandé par l'écrit que M. de Cambrai a reçu[4] : et pour abréger, je proposais d'écrire ce qu'on eût voulu au choix de la personne attaquée, quelle qu'elle fût.

M. DE CAMBRAI.

57. « IIIe condition : que M. de Meaux ne se
» servirait point du prétexte des conférences entre
» nous sur les points de doctrine, pour vouloir se
» rendre examinateur de mon livre. »

RÉPONSE.

58. C'est là où l'on n'entend rien : pour conférer sur le livre qui seul faisait la question, il fallait bien en examiner le texte : non point par un examen de juridiction, à quoi on ne pensait pas, mais par un examen de dispute, sans lequel il n'y a point de conférence.

M. DE CAMBRAI.

59. « Que cet examen du texte demeurerait sui-
» vant notre projet, entre M. l'archevêque de Paris
» et moi avec MM. Tronson et Pirot[5]. »

1. Ci-dessus, n. 32, 33. — 2. *Rép.*, p. 134. — 3. Ci-dessus, n. 44. — 4. *Idem*, n. 32. — 5. *Rép.*, ch. VII, p. 135.

RÉPONSE.

60. A ce coup, M. de Cambrai commence à s'expliquer mieux. Il est vrai qu'il proposa de conférer avec moi à condition que je ne parlerais point de son livre : c'est ce qu'il voulait réserver à lui et à ces messieurs; et pour moi, qui étais exclu de cet examen, j'aurais pu dans la conférence, discourir en l'air sur toutes les questions hors du livre, celles du livre m'étant interdites : et il s'étonne qu'on ait regardé cette condition comme une illusion manifeste, où pour se disculper du refus injuste et absurde de conférer, on semble en convenir, et en même temps on rend la conférence non-seulement impossible, mais encore ridicule.

M. DE CAMBRAI.

61. « Pour l'histoire d'un religieux de distinc-
» tion..., elle m'est absolument inconnue. »

RÉPONSE.

62. Il fallait se déclarer sans détour, si la proposition d'une conférence *par un religieux de distinction*, qu'il ne connaît plus, lui est inconnue. Si sa réponse, que ce digne religieux raconte fort franchement, ne plaît pas à M. de Cambrai, la Relation lui laissait le choix d'en faire une autre[1], *qui ne pourrait être que mauvaise*. Il fallait donc imaginer telle autre réponse qu'il eût voulu, et non pas, sur un fait si positif, nous payer de conjectures en l'air.

M. DE CAMBRAI.

63. « Je ne reçus les Remarques de M. de Meaux
» que quand il n'était plus question que de partir
» pour Cambrai, et d'envoyer promptement mes
» réponses à Rome[2]. »

RÉPONSE.

64. Il ne fallait qu'un oui ou un non. Si l'on eût aimé la paix, on eût bien pu différer de quelques jours le voyage. Je ne demandais que très-peu de jours, et peut-être seulement deux ou trois heures. M. de Cambrai eût pu tant qu'il eût voulu envoyer ses réponses à Rome, pour lesquelles on ne lui a jamais demandé de surséance : mais il ne voulait qu'éluder les voies d'éclaircissement et de douceur, que la charité et la vérité nous faisaient demander : et il se hâtait de partir, ne sachant que dire à tout le monde, qui lui reprochait le refus de la conférence avec ses amis et ses confrères.

M. DE CAMBRAI.

65. « Je voulais bien écouter les avis par écrit
» de M. de Meaux, et en profiter, s'ils étaient
» bons; mais je ne voulais pas me livrer à lui dans
» son tribunal. »

RÉPONSE.

66. Voilà enfin le fond et le secret de la défense de M. de Cambrai sur les conférences. Il n'y sait rien de meilleur que de changer au nom odieux de tribunal, le nom d'une conférence amiable que sa conscience et même l'honneur du monde lui reproche d'avoir injustement refusée. J'ai rapporté tout au long et presque de mot à mot toutes ses réponses : enfin, il est convaincu d'avoir refusé les voies amiables, et d'avoir tellement senti le faible de sa cause, qu'il n'a pu soutenir la face de ses amis.

1. *Relat.*, VIIIe sect., n. 5. — 2. *Rép.*, ch. VII, p. 136.

ARTICLE X.

Sur diverses autres remarques du chapitre VII *et dernier de la Réponse.*

§ I. Sur la falsification de la version latine du livre de M. de Cambrai.

M. DE CAMBRAI.

1. « Ce prélat attaque encore la version latine » de mon livre que j'ai envoyée à Rome. » Là il rapporte mes paroles, qu'on peut voir dans la Relation[1]; et il les reprend en cette sorte : « Qui » ne croirait, à ce ton démonstratif, que voilà la » pleine conviction de mon infidélité : mais c'est » ici que je conjure le lecteur de juger entre M. de » Meaux et moi[2]. »

RÉPONSE.

2. J'accepte l'offre, et je consens qu'un lecteur attentif nous juge par cet endroit seul.

M. DE CAMBRAI.

3. « 1° J'ai déclaré dans mon livre que l'intérêt » propre est un reste d'esprit mercenaire; 2° j'ai » montré avec évidence que M. de Meaux a pris » lui-même intérêt, non pour l'objet de l'espérance » chrétienne, mais pour une affection imparfaite; » 3° le terme de *propre*, ajouté dans mon livre à » celui d'*intérêt*, signifie manifestement la pro- » priété, qui, de l'aveu même de M. de Meaux, » est une affection du dedans, et non l'objet du » dehors; 4° M. de Meaux en traduisant mon livre, » dans sa Déclaration, a rendu le mot d'*intéressé* » par celui de *mercenarius*. Ai-je tort de traduire » mon livre comme ce prélat l'a traduit lui- » même[3]. »

RÉPONSE.

4. Que servait tant de discours? La fausseté dont ma Relation accuse M. de Cambrai dans la version de son livre, est d'avoir partout, et plus de cinquante fois, inséré dans son texte le terme d'*appetitio mercenaria*, qui n'y fut jamais; et d'avoir expliqué par là le mot de motif et celui d'intérêt propre. Pour argumenter contre moi *ex concessis*, et pouvoir justement alléguer en preuve la Déclaration des trois évêques, il faudrait, non point y marquer en l'air, comme M. de Cambrai fait à la marge, une longue suite de discours, mais quelque endroit particulier où l'on employât le terme *appetitio* en traduisant ses passages. Mais qui songeait seulement alors à cette interprétation entièrement inouïe? M. de Cambrai lui-même n'y songeait pas encore dans sa première explication que M. de Chartres a imprimée, puisqu'il y suppose toujours comme constant, qu'il a pris le terme de motif pour la fin qu'on se propose au dehors.

5. M. de Cambrai, destitué de preuve, a recours dans sa Réponse à une conséquence tirée du mot de *propriété :* mais outre qu'une conséquence n'est pas une version où le texte doit être représenté tel qu'il est en soi, on répond de plus que la conséquence est mauvaise : et quand la propriété serait un *appétit*, il ne s'ensuit pas que le motif en fût un. Ainsi M. de Cambrai demeure, en cinquante endroits, faux traducteur de son propre livre, en substituant une conséquence, et encore fausse, au texte qu'il fallait rendre simplement.

1. *Relat.*, *VIIe sect.*, *n.* 5. — 2. *Rép.*, *p.* 136. — 3. *Idem*, *p.* 137.

6. Et pour ne m'en pas tenir, comme fait M. de Cambrai, à de vagues citations, je lui représente dans son article VIII vrai[1], la traduction de ce passage : « L'âme s'abandonne à Dieu pour tout ce » qui regarde son intérêt propre. » Et un peu après : « En ne lui faisant voir aucune ressource » pour son intérêt propre éternel. » En vérité, osera-t-on dire que ce soit traduire deux endroits si essentiels dans cette matière, que de les rendre en cette sorte : le premier, *permittere se Deo quoad omnis commodi proprii mercenariam appetitionem ;* le second, encore plus essentiel : *nullâ spe quoad proprii commodi etiam æterni mercenariam appetitionem.*

7. Il commet la même falsification lorsqu'il traduit, dans l'article x, *le sacrifice absolu de l'intérêt propre pour l'éternité*, par ces mots : *absolutè proprii commodi appetitionem mercenariam quantum ad æternitatem immolat*[2].

Pour peu qu'on entende cette dispute, on sait que ces trois passages sont les plus essentiels de tout le livre; et ceux qui en entraînent le plus l'inévitable censure, à titre d'impiété et de blasphême, du propre aveu de l'auteur. Or, est-il qu'en ces trois endroits si essentiels, la traduction latine est falsifiée : elle l'est donc dans ce qu'il y a de plus essentiel dans tout le livre.

9. Il faut ici remarquer que c'est sur cette version latine que M. de Cambrai demande au Pape d'être jugé[3] : et en effet, beaucoup de ses examinateurs, qui n'entendent point ou entendent peu le français, le jugent sur sa version. Ils le jugent donc sur des faussetés essentielles : c'est sur des faussetés essentielles qu'il demande d'être jugé. On vante en vain le nombre de ses partisans : la plupart d'eux ne le sont manifestement, que trompés par une infidèle version.

10. Si, malgré l'évidence de ce fait, M. de Cambrai propose qu'on le juge décisivement par cet endroit seul, c'est visiblement qu'il met sa confiance dans la hardiesse de l'affirmation, et non pas dans la force de sa preuve.

§ II. Sur un fait posé par M. de Cambrai, et désavoué par lui-même.

M. DE CAMBRAI.

11. « Voici un fait bien remarquable que j'ai » avancé, et qui, selon M. de Meaux, est si faux » que j'en supprime les principales circonstances[4]. » Ce fait est que M. de Chartres, » et le reste qu'on peut lire dans la *Réponse*.

12. M. de Meaux veut que ce fait soit faux; » 1° parce qu'il n'en a jamais entendu parler; » 2° il dit que je me suis dédit sur ce fait : com- » ment dédit? c'est que, dans une seconde édition » de ma Réponse, j'ai supprimé cet article. Mais » est-ce se dédire sur un fait que de le suppri- » mer? » M. de Cambrai ajoute qu'il l'a supprimé « par discrétion, parce qu'il voulait supprimer » autant qu'il pouvait les contestations person- » nelles[5]. »

RÉPONSE.

13. Tout est ici plein d'illusion. M. de Cambrai

1. *Max.*, *p.* 72, 73. *Vers. lat.*, *p.* 51, 52. — 2. *Max.*, *art.* x, *p.* 90. *Vers. lat.*, *p.* 65. — 3. *Lett. de M. de Cambrai au Pape*, *ci-après*. — 4. *Rép.*, *ch.* VII, *p.* 137. — 5. *Idem*, *p.* 138. *Relat.*, *VIIe sect.*, *n.* 21.

demeure d'accord d'avoir supprimé ce fait dans une seconde édition, et d'avoir voulu retirer les exemplaires de cette édition où il était énoncé : n'est-ce pas là un désaveu assez formel? Mais ce prélat ne manque jamais de beaux prétextes ; c'est, dit-il, la discrétion qui lui a fait *supprimer les contestations personnelles.* Cela serait beau s'il était vrai : mais s'il avait à supprimer quelque chose par *discrétion sur les contestations personnelles*, il aurait dû commencer par ces étranges paroles : « Le procédé de ces prélats a été tel, que je ne » pourrais espérer d'être cru en le racontant[1]. » Loin de retrancher ces paroles de la première édition, il enchérit par-dessus dans la seconde, en y ajoutant ces mots : « il est bon même d'en épar» gner la connaissance au public[2]. » C'est ainsi que sa discrétion lui fait supprimer les contestations sur les faits.

14. Pour ce qui regarde M. de Chartres, dont il appelle à témoin la bonne foi, et une lettre écrite de sa part[3] ; qu'il se souvienne que ce prélat, après avoir témoigné tant d'étonnement de voir M. de Cambrai « donner sa première explication en la » présence de Dieu, avec des protestations si sé» rieuses qu'il n'avait point eu d'autres sentiments » en faisant son livre, et s'en départir cependant » dans son Instruction pastorale[4] : » M. de Chartres, dis-je, se sert de cet exemple pour nous prémunir contre les autres allégations de cet archevêque, en parlant ainsi : Jugez à « l'avenir des » faits et des raisons qu'il avancera contre nous » pour défendre son livre, par ce fait qu'il avait » donné comme incontestable[5]. » C'en est assez contre un fait supprimé par son auteur.

15. Au reste, les expédients que M. de Cambrai étale par un si long discours[6], n'étaient point recevables, et nous les avons réfutés dans la Relation[7]. Tout aboutit à conclure que nous devions envoyer secrètement nos objections à Rome. Mais où est ici l'équité? Il veut bien nous prendre publiquement à garants de ses erreurs, dans l'Avertissement de son livre des *Maximes*[8] : et il ne veut pas qu'il nous soit permis de rendre notre désaveu public? Chargés de ses fautes par un livre imprimé, nous ne pourrons y opposer que des Mémoires secrets? Notre silence n'eût-il pas été un consentement honteux à l'erreur qu'on nous imputait? C'est néanmoins ce que M. de Cambrai nous reproche cent et cent fois comme une injure manifeste que nous lui faisons. Quelle cause ne soutiendra pas celui qui sait appuyer une si visible injustice?

§ III. Sur les soumissions de M. de Cambrai dans ses deux lettres imprimées.

M. DE CAMBRAI.

16. « Il paraissait par mes deux lettres, l'une » datée du 3 août, et l'autre de quelques jours » après, que M. de Meaux a lues imprimées, qu'en » demandant au Pape à être instruit en détail de » peur de me tromper, je promettais de me sou» mettre sans ombre de restriction, tant pour le » fait que pour le droit, quelque censure qu'il lui » plût de faire de mon livre[1]. »

RÉPONSE.

17. *Je promettais*, dit-il (dans ces lettres), *de me soumettre sans ombre de restriction.* Je lui répète ce que j'ai dit dans la Relation[2] : « Que voulaient » donc dire ces mots de la lettre du 3 août : *Je de» manderai seulement au Pape qu'il ait la bonté de » marquer précisément les erreurs qu'il condamne, » et les sens sur lesquels il porte sa condamnation, » afin que ma soumission soit sans restriction.* » C'est donc clairement menacer l'Eglise *de restriction*, si le Pape ne prononce pas comme il le demande. Ainsi il donne le change lorsqu'il dit : « Selon M. de Meaux, ce n'est être ni docile, ni » sincère de demander d'être instruit[3]. » Il me fait parler comme il veut. J'ai dit et je dis encore, que ce n'est pas être docile à l'instruction quand on menace de *restrictions*, si on manque de nous instruire à notre mode. Que peut-on croire d'un auteur qui se glorifie d'exclure jusqu'à *l'ombre de la restriction* dans les paroles où on lit *la restriction* toute claire? J'espère qu'il fera mieux qu'il ne dit ; mais enfin, voilà ce qu'il dit en termes formels. Il ne répond rien à cette objection : il ne répond rien à l'extrémité où je lui démontre qu'il ose réduire le Pape, en lui proposant l'impossible[4] ; c'est-à-dire, de déterminer tous les sens des esprits féconds en chicane. Enfin, loin de rétracter deux lettres si téméraires, comme je l'en avais averti[5], il les défend et les confirme ; et il croit avoir satisfait à tout son devoir quand il vante après sa soumission absolue, sans rétracter ce qu'il a dit contre le respect, tant il veut accoutumer le monde, et le Pape même s'il pouvait, à se contenter de belles paroles.

§ IV. Sur les explications.

M. DE CAMBRAI.

18. « Voici un moyen dont M. de Meaux se sert » pour se justifier sur le refus qu'on a fait de mes » explications : il dit que je ne faisais que varier. » C'est ce que M. de Chartres a entrepris de prou» ver : mais je ferai voir que ce prélat a pris ce » que l'Ecole appelle, *argumentum ad hominem*, » pour l'explication précise de mon livre[6]. »

RÉPONSE.

19. Le tour est nouveau : on pousse une explication dans toute sa suite, sans indiquer seulement qu'on en ait une autre ; et quand on ne peut plus l'accorder avec ses autres discours, ni avec le livre qu'on veut excuser ; tout d'un coup c'est un argument *ad hominem.* On peut tout dire à ce prix ; mais cependant on s'enfonce de plus en plus dans la variation, puisque l'on varie même pour se défendre d'avoir varié.

M. DE CAMBRAI.

20. « Mais supposons que j'aie varié.... : suppo» sons, ce que je montrerai ailleurs n'être pas » vrai, qu'il y avait des erreurs dans mes explica» tions : que s'ensuit-il de là? Qu'après m'avoir » montré ces erreurs, il fallait au moins me re» dresser[7]. »

1. *Rép. à la Déclar.*, 1re et 2e *édit.*, *p.* 6. — 2. 2e *édit.*, *p.* 6. — 3. *Rép.*, *p.* 138. — 4. *Lett. past. de M. de Chartres*, *p.* 69, 79, 80. — 5. *Idem*, *p.* 119, 120. — 6. *Rép.*, *p.* 138, 140, 141, *etc.* — 7. *Relat.*, VIIe *sect.*, *n.* 21. — 8. Ci-dessus, *art.* IX, *n.* 21.

1. *Rép.*, *p.* 139. — 2. *Relat.*, Xe *sect.*, *n.* 3. — 3. *Rép.*, *p.* 140. — 4. *Relat.*, Xe *sect.*, *n.* 3. — 5. *Idem*, *n.* 5. — 6. *Rép.*, *p.* 142. — 7. *Idem*, *p.* 143.

RÉPONSE.

21. Que faisait M. de Chartres par tant de réponses? Il n'y a qu'à lire tout ce qu'a fait, tout ce qu'a écrit ce digne prélat, ce docte théologien[1], pour ramener son ami. Et moi que prétendais-je autre chose dans l'écrit du 15 juillet, lorsque l'invitant à la conférence, je parlais en cette sorte[2] : « Nous sommes prêts à lui faire voir :

» Que son explication ne convient pas à saint » Bernard qu'il allègue seul, et qu'elle lui est con» traire ;

» Qu'elle ne convient non plus à aucun Père, » à aucun théologien, à aucun mystique ;

» Qu'elle est pleine d'erreurs; et que, loin de » purger celle du livre, elle y en ajoute d'autres;

» Enfin, que le système, très-mauvais en soi, » l'est encore plus avec l'explication. »

22. Pouvait-on entrer dans un détail plus utile pour redresser un ami qui s'égarait? Mais il voulait être flatté dans ses nouveautés : il refusait le secours qu'on lui offrait, et puis il vient se plaindre qu'on ne l'a pas secouru?

§ V. Encore sur madame Guyon.

M. DE CAMBRAI.

23. « Il est temps de revenir à Mme Guyon[3]. »

RÉPONSE.

Puisqu'il ne fait presque plus, dans le reste de sa Réponse, que de répéter ce qu'il a dit pour cette femme, je n'aurai plus qu'à ajouter quelques petits mots à ce que j'ai déjà répondu[4].

M. DE CAMBRAI.

24. « Je demande à M. de Meaux qu'il explique » en termes précis ce qu'il veut de moi; et j'ose » dire qu'il ne le pourra expliquer. »

RÉPONSE.

25. Le voici pourtant en deux mots : 1° Il faudrait nettement condamner les mauvais livres de cette femme, sans pallier le refus d'une telle condamnation par l'intention de l'auteur. 2° Il faudrait rétracter de bonne foi tout ce qu'on a dit, que les endroits repris dans les mêmes livres ne sont qu'équivoques, exagérations et termes mystiques mal entendus par leurs censeurs. 3° Il faudrait encore rétracter tout ce qu'on a dit en général sur l'intention des auteurs, et ne fournir plus des défenses à tous les hérétiques qui furent ou qui seront jamais.

M. DE CAMBRAI.

26. « J'ai écrit au Pape, que ces livres étaient » condamnables, dans une lettre imprimée : n'est» ce pas l'acte le plus solennel[5], etc. »

RÉPONSE.

27. On a montré que ce qu'il en dit est plutôt une excuse qu'une condamnation.

M. DE CAMBRAI.

28. « M. de Meaux dit que je n'ai pas nommé la » personne de madame Guyon : mais la nommait» il lui-même quand je fis cette lettre[6]? »

RÉPONSE.

29. Il ne s'agit pas de son nom : j'avais expressément condamné ses livres, que M. de Cambrai tâchait de sauver.

1. *Lett. past. de M. de Chartres, p.* 69, 70, *etc.* — 2. *Premier écrit de M. de Meaux, n.* 5. — 3. *Rép., p.* 144. — 4. Ci-dessus, *art.* II, III, IV *et* V. — 5. *Rép., p.* 144. — 6. *Idem.*

M. DE CAMBRAI.

30. « Il ajoute que je désavouerais peut-être » dans la suite, des citations marginales que j'ai » faites du *Moyen court* et du *Cantique :* où en est» on quand on veut supposer de telles choses[1]? »

RÉPONSE.

31. On en est où en était M. de Cambrai, lorsqu'il rejetait sur un autre le terme d'*involontaire* qu'il attribuait à Jésus-Christ : j'avais fait cette objection dans la Relation[2], et M. de Cambrai la trouve si forte qu'il n'y fait aucune réponse. Au reste, c'est une étrange condamnation qu'une note marginale jetée après coup à côté d'une lettre du Pape.

M. DE CAMBRAI.

32. « Il fait entendre que je désavouerai peut» être aussi mon propre texte[3]. »

RÉPONSE.

33. Il trouve donc fort étrange qu'un auteur désavoue son propre texte? c'est ce qu'il a fait sur l'*involontaire* attribué à Jésus-Christ.

M. DE CAMBRAI.

34. « Que veut donc M. de Meaux, s'il ne peut » être assuré par mon texte même? »

RÉPONSE.

35. Je veux qu'on avoue franchement l'illusion qu'on a faite au public par le désaveu de son texte : laissant à part le texte, ce n'est pas la coutume que dans des lettres aux grandes puissances on fasse des marges : on prend bien la peine de mettre tout ce qu'il faut dans le texte même, et surtout quand il s'agit de spécifier une chose aussi essentielle que l'est la condamnation des mauvais livres : ainsi rejeter en marge les livres de madame Guyon, c'est éviter de dessein formé de les condamner dans le texte, et c'est la suite du mauvais dessein, d'avoir déjà évité de la nommer parmi les faux spirituels, aussi bien que Molinos qu'elle suit en tout, et qu'on épargne pour l'amour d'elle.

M. DE CAMBRAI.

36. « M. de Meaux s'était plaint dans la Décla» ration, que j'avais fait tomber (dans la lettre au » Pape) le zèle des prélats sur les mystiques des » siècles passés[4]. »

RÉPONSE.

37. Je m'en suis plaint, il est vrai : car aussi que voulaient dire ces paroles de la lettre au Pape[5] : « Depuis quelques siècles, beaucoup d'é» crivains mystiques, portant le mystère de la foi » dans une conscience pure, avaient favorisé, » sans le savoir, l'erreur qui se cachait encore : » ils l'avaient fait par un excès de piété affec» tueuse, etc. C'est ce qui a enflammé le zèle ar» dent de plusieurs évêques. » C'est donc manifestement contre ces pieux mystiques des siècles passés que notre zèle s'est enflammé : « c'est » ce qui leur a fait composer XXXIV Articles. » Ces Articles sont donc dressés contre eux : « c'est » ce qui les a engagés à faire des censures contre » certains petits livres, etc. » Il veut donc envelopper ces petits livrets dans l'idée confuse de ces anciens et pieux mystiques. Il répond[6] que, lors-

1. *Rép., p.* 145. — 2. *Relat.*, VIe *sect., n.* 11. — 3. *Rép., p.* 145. — 4. *Idem.* — 5. *Inst. past. de M. de Cambrai. Addit., p.* 51. *Voy. ci-après.* — 6. *Rép., p.* 146.

qu'il dit que ces mystiques des siècles passés *ont échauffé le zèle des prélats*, et fait faire leurs articles et leurs censures ; c'était à dire *qu'ils en étaient l'origine innocente*. Est-ce ainsi qu'on parle quand on veut parler nettement ? Un esprit si clair, qui embrouille exprès son discours, ne montre-t-il pas qu'il veut plutôt envelopper qu'éclaircir son sujet ? Il ne s'agissait que de dire, sans tant tournoyer, qu'il condamnait avec les évêques, les erreurs des livres dont il s'agissait ; sans leur chercher des excuses et des défenseurs parmi les pieux mystiques, que personne n'attaquait : car ils sont au fond très-éloignés de madame Guyon ; et loin d'en favoriser les erreurs, comme dit M. de Cambrai, ils les condamnent ; c'est ce qu'il devait dire en un mot, pour dire la vérité : au lieu qu'il lui a fallu employer cinq ou six pages entières à s'expliquer, avec un long entortillement et de perpétuelles répétitions[1].

M. DE CAMBRAI.

38. » M. de Meaux m'accuse encore de biaiser » sur un point essentiel, c'est de savoir ce que je » pense sur les livres de madane Guyon[2]. »

RÉPONSE.

39. C'est biaiser que ne vouloir jamais parler nettement : c'est biaiser que de ne reprendre que *quelques endroits* des livres dont tout le fond est corrompu : c'est biaiser de les reprendre « au sens » qui se présente et qui est naturel : *sensu obvio et » naturali*, » quand on distingue ce sens de l'intention de l'auteur, et qu'on tâche d'en éviter la condamnation par un si mauvais artifice : c'est biaiser, lorsqu'à la place des erreurs formelles dont sont pleins des livres, on n'y veut trouver que des équivoques avec un langage mystique mal entendu des censeurs, et des exagérations qui leur sont communes avec les saints : enfin c'est biaiser, quand on nous propose, avec saint Pierre, *de rendre compte à tous ceux qui nous le demandent*, de répondre qu'on l'a rendu à son supérieur à qui on a parlé si ambigument : M. de Cambrai le fait encore : il biaise donc encore à présent qu'il se défend de biaiser.

M. DE CAMBRAI.

40. « M. de Meaux se récrie : *Est-ce en vain » que saint Pierre a dit qu'on doit être prêt à » rendre compte à tous ceux qui le demandent*[3], » etc. »

RÉPONSE.

41. Il fallait répondre à l'autorité de saint Pierre, et condamner nettement de mauvais livres, en retranchant tous les subterfuges, et non pas toujours s'en défendre par une telle profusion de vaines paroles.

M. DE CAMBRAI.

42. « Il veut ignorer ce qui est public et si pré- » cis (dans la lettre au Pape), pour avoir un » prétexte de me questionner, et de me réduire à » une déclaration par écrit qu'il puisse faire passer » pour une espèce de formulaire[4]. » C'est à quoi M. de Cambrai revient sans cesse[5].

RÉPONSE.

43. Que d'inutiles paroles, pour éviter de dire oui ou non ! Ne voit-on pas qu'il sent en effet qu'en condamnant simplement ces livres, il se condamne lui-même, et que c'est aussi pour cela qu'il biaise toujours ?

1. *Rép.*, *p.* 145, 146, 147, 148, 149. — 2. *Idem*, *p.* 150. — 3. *Ibid.* — 4. *Ibid.* — 5. *Ibid.*, *p.* 153, 155, 156.

M. DE CAMBRAI.

44. « Mais lui, qui cite saint Pierre, se laisse- » t-il interroger comme un coupable et comme un » homme suspect, sur tout ce qu'il pense de tous » les livres qu'il plaira à un adversaire de l'ac- » cuser de favoriser[1] ? »

RÉPONSE.

45. Il biaise encore : il ne s'agit pas d'un soupçon en l'air ; mais d'un sentiment bien fondé, sur le refus exprès et réitéré de s'expliquer nettement. Pour moi, je suis toujours prêt à répondre sur tous les livres, quoique jamais on ne m'ait accusé d'en favoriser de mauvais.

M. DE CAMBRAI.

46. « Au lieu de rendre raison de sa foi, » (sur les questions que je lui fais touchant la béatitude,) « il se plaint que je le presse à répondre oui » ou non[2]. »

RÉPONSE.

47. La récrimination est vaine, puisque j'ai répondu précisément à toutes ses demandes utiles, n'évitant que celles qui nous auraient détournés de l'état de la question, et ne font que l'embarrasser.

M. DE CAMBRAI.

48. « Il dit que je n'ai condamné que quelques » endroits du livre : et où est le livre impie qui » soit impie d'un bout à l'autre[3] ? »

RÉPONSE.

49. Il biaise toujours : il n'a qu'à penser ce qu'on jugerait de lui, s'il disait : Calvin, Luther Socin sont censurables en quelques endroits : ne verrait-on pas clairement qu'il en voudrait sauver le fond ? Quant à ce qui regarde le sens naturel où il ne cesse de revenir par de longs discours[4], nous en avons assez parlé[5].

M. DE CAMBRAI.

50. « Il me suffit d'adhérer du fond de mon » cœur et sans ombre de restriction à la censure » que le Pape a faite des livres en question[6] » (de madame Guyon).

RÉPONSE.

51. Comme si ce n'était pas une restriction, et de toutes les restrictions la plus captieuse, de distinguer l'intention d'un auteur avec le sens naturel, unique et perpétuel de son livre.

M. DE CAMBRAI.

52. « Il croit me convaincre par ce raisonne- » ment : *Ou ce commerce uni par un tel lien était » connu, ou non ; s'il ne l'était pas, M. de Cambrai » n'avait rien à craindre en approuvant le livre de » M. de Meaux : s'il l'était, ce prélat n'en était que » plus obligé à se déclarer*[7], etc. Ma réponse est » facile. Ce commerce était connu : j'avais laissé » condamner les livres ; il n'en était plus question : » j'avais dit qu'ils étaient censurables : je ne biai- » sais point ; mais je ne croyais pas avoir mérité » qu'on exigeât de moi, comme d'un homme sus- » pect, une déclaration par écrit ; c'est-à-dire, une » signature d'une espèce de formulaire[8]. »

1. *Rép.*, *p.* 150. — 2. *Idem*, *p.* 151. — 3. *Ibid.* — 4. *Ibid.*, *p.* 152, 153, 154, 155 — 5. Ci-dessus, *art.* IV. — 6. *Rép.*, *p.* 153. — 7. *Rel.*, *IVe sect.*, *n.* 18. — 8. *Rép.*, *p.* 155.

RÉPONSE.

53. Sans doute ce n'est pas biaiser que distinguer l'intention d'un *auteur d'avec le sens véritable, unique et perpétuel de son livre dans toute sa suite et dans la juste valeur de ses paroles :* et que de dire toujours que mon livre, qui bien certainement ne condamnait que de cette sorte, ceux de madame Guyon, *était un formulaire*. Tout est changé dans les termes : un livre approuvé est un formulaire de rétractation : condamner un livre avoué mauvais dans toute sa suite, c'est donner un acte contre soi-même : une conférence amiable est un tribunal qu'on va reconnaître : c'est ainsi qu'on parle quand on ne cherche que des prétextes, et encore vains.

M. DE CAMBRAI.

54. « Pour la *Guide spirituelle* de Molinos, M. » de Meaux veut que je la défende, parce que je » n'en ai point parlé en parlant des soixante-huit » propositions : quoi, défend-on tous les livres » dont on ne parle pas [1]? »

RÉPONSE.

55. Il biaise encore : je suis contraint de le répéter. Il ne s'agit pas d'un livre inconnu auquel on peut ne point penser : *la Guide* de Molinos est un livre qui vient d'abord dans l'esprit à tous ceux qui écrivent de cette matière. On a donc raison de s'étonner qu'il ait supprimé Molinos dans le dénombrement des faux spirituels et qu'encore il en supprime le livre dans sa lettre au Pape.

M. DE CAMBRAI.

56. « Il m'avait déjà reproché de n'avoir pas » nommé Molinos, et je répondais que je n'avais » pas jugé nécessaire de nommer un nom odieux » dont il n'était point question en France [2]. »

RÉPONSE.

57. Etait-il plus question en France des illuminés d'Espagne qu'il a nommés ; et quand il eût voulu supprimer un nom odieux, devait-il du moins se taire des quiétistes? Est-ce un jugement téméraire de croire qu'en cette occasion, il ait supprimé Molinos, comme il a fait madame Guyon, à qui *la Guide* de Molinos avait préparé la voie?

M. DE CAMBRAI.

58. « Pour moi je condamme sans exception et » sans restriction tous les ouvrages de Molinos si » justement frappés d'anathème par le Saint- » Siége [3]. »

RÉPONSE.

59. Qu'il condamne donc en même temps la pernicieuse restriction de l'intention des auteurs, qui en sauvant madame Guyon, sauve en même temps Molinos et tous les hérésiarques.

ARTICLE XI.

Sur la conclusion.

§ I. Discours de M. de Cambrai sur le succès de ses livres.

M. DE CAMBRAI.

1. « A PEINE ai-je publié mes défenses, que le » public a commencé à ouvrir les yeux et à me » faire justice..... M. de Meaux me permettra de » lui dire ce qu'il disait contre moi [4] : *Ai-je remué* » *d'un coin de mon cabinet à Cambrai par des res-* » *sorts imperceptibles tant de personnes désintéres-* » *sées*, etc. Ai-je pu faire pour mon livre, moi éloi- » gné, moi contredit, moi accablé de toutes parts, » ce que M. de Meaux dit qu'il ne pouvait faire, » lui en autorité, en crédit, et en état de se faire » craindre? »

RÉPONSE.

2. Si M. de Cambrai croit avoir autant ramené de monde par ses lettres, que son livre en avait soulevé, il se flatte trop. Le soulèvement fut universel, comme il l'a été d'abord contre toutes les erreurs naissantes ; et il avoue que le petit nombre de ceux qui ne se laissèrent point entraîner au torrent, fut réduit à se taire : c'est ce qui n'arrive jamais à la vérité. Les hommes n'opèrent point de tels effets, et les sages savent distinguer l'impression solide et persévérante de la tradition, d'avec les éblouissements causés par une cabale toujours prête à remuer.

§ II. Sur les cabales.

M. DE CAMBRAI.

3. « Voici la réponse de ce prélat : *Les cabales,* » *les factions se remuent : les passions, les intérêts* » *partagent le monde* [1]. Quel intérêt peut engager » quelqu'un dans ma cause? de quel côté sont les » cabales et les factions? Je suis seul et destitué » de toute ressource humaine ; quiconque regarde » un peu son intérêt n'ose plus me connaître. » M. de Meaux continue : *De grands corps, de* » *grandes puissances se meuvent.* Où sont-ils ces » grands corps? où sont ces grandes puissan- » ces, etc. [2]? »

RÉPONSE.

4. Croit-il avec ces paroles éblouir le monde, jusqu'à lui faire oublier une cabale qui se fait sentir par toute la terre? croit-il que quelqu'un ignore les intérêts, les engagements, les espérances qui ont commencé cette affaire, et les ressources qu'on attend encore pour la rétablir? On en peut voir les fondements dans la Relation. Quand est-ce qu'on a plus visiblement éprouvé les efforts d'un puissant parti? Pour ne dire que ce seul fait constant et public, d'où viennent par tout l'univers, et à Rome comme en France, quand il doit paraître quelque écrit de ce prélat, d'où viennent, dis-je, cent avant-coureurs qui publient qu'à ce coup M. de Cambrai me va écraser? Il veut mettre pour lui la pitié. *Je suis seul*, dit-il : c'est ce que ne dit jamais un évêque défenseur de la vérité catholique, et l'Ecriture lui répond : *Væ soli :* malheur à celui qui est seul ; car c'est le caractère de la partialité et de l'erreur : *M. de Meaux est en état de se faire craindre.* Puisqu'il m'y force, je lui dirai aux yeux de toute la France, sans crainte d'être démenti, qu'il peut plus avec un parti si zélé, que M. de Meaux occupé à défendre la vérité par la doctrine, et que personne ne craint.

§ III. Sur Grenade.

M. DE CAMBRAI.

5. « Quand j'aurais admiré les visions d'une » fausse prophétesse (chose dont M. de Meaux ne » donne pas une ombre de preuve), le savant et

1. *Rép.*, p. 157. — 2. *Idem*, p. 158 — 3. *Ibid.* — 4. *Ibid.*, p. 161, 162.

1. *Relat.*, IVe *sect.*, n. 8. — 2. *Rép.*, p. 162.

» pieux Grenade n'a-t-il pas été ébloui par une » folle qui prédisait les visions de son cœur[1]. »

RÉPONSE.

6. On donne le change : Grenade n'a point excusé de livres pernicieux : Grenade s'est humilié, et n'a point cherché de vaines justifications. Il y a une extrême différence entre une simple surprise et une affectation manifeste de colorer des illusions. *M. de Meaux*, dit-il, *ne donne pas une ombre de preuve :* nous entendons ce langage : il veut que les illusions de madame Guyon ne soient pas prouvées ; car il la veut toujours défendre malgré son aveu et toutes les démonstrations qu'on a contre elle : et pour lui, il est trop certain par sa réponse, qu'après qu'on lui a découvert les dangereuses spiritualités et les erreurs de son amie, il ne s'est pas moins attaché à la défendre.

§ IV. Propositions pour allonger.

M. DE CAMBRAI.

7. « S'il reste à M. de Meaux quelque écrit ou » quelque autre preuve à alléguer contre ma per- » sonne, je le conjure de n'en point faire un demi- » secret : je le conjure d'envoyer tout à Rome, » afin qu'il me soit promptement communiqué par » ordre du Pape[2]. »

RÉPONSE.

8. Pendant qu'il fait semblant de vouloir hâter la décision, on cherche des moyens de la reculer sous prétexte des communications qu'on demande au Pape *promptement*. Pour moi, je n'ai rien à communiquer : M. de Cambrai n'a ni partie ni accusateur, ni dénonciateur que lui-même : la seule pièce nécessaire au jugement qu'on attend avec respect, c'est le livre des *Maximes des Saints* en original, et bien distingué de sa version infidèle et de ses interprétations captieuses et après coup[3]. J'écris ceci pour le peuple, ou pour parler nettement, afin que le caractère de M. de Cambrai étant connu, son éloquence, si Dieu le permet, n'impose plus à personne.

§ V. Sur la comparaison de Priscille et de Montan.

9. M. de Cambrai en revient à toutes les pages à cette comparaison, comme si elle était trop odieuse. Priscille était une fausse prophétesse ; Montan l'appuyait. On n'a jamais soupçonné entre eux qu'un commerce d'illusions de l'esprit. M. de Cambrai demeure d'accord que son *commerce* avec madame Guyon *était connu, et roulait sur sa spiritualité*, que tout le monde a jugée mauvaise : je n'ai donc rien avancé qui ne soit connu ; rien qui ne soit assuré : et renfermant ma comparaison dans ces bornes, je ne dis rien que de juste.

§ VII. Sur les trois écrits publiés à Rome au nom de M. de Cambrai.

10. Un des endroits les plus essentiels de la Relation[4], est celui où je rapporte les écrits qu'on a présentés à Rome au nom de M. de Cambrai. Par ces écrits, ce prélat nous fait jansénistes contre sa conscience. Il se fait le seul défenseur des religieux, comme si nous en étions les oppresseurs, nous qui en sommes les pères. Il s'offre au Saint-Siége contre les évêques de France, par lesquels il est important de ne le pas laisser opprimer. Ce ne sont pas là seulement des bruits qu'on répande : les écrits latins et italiens remplis de ces calomnies, sont présentés partout à Rome au nom de M. de Cambrai, en si grand nombre, qu'ils sont venus jusqu'à nous, et nous les avons en main. Pour excuser ce prélat, j'avais espéré qu'il pourrait désavouer ces écrits scandaleux contre sa nation, contre les évêques ses confrères, et autant contre l'Etat que contre l'Eglise. Il fallait parler sur des faits si essentiels et si bien articulés : M. de Cambrai ne dit mot, et laisse par son silence, toute la France chargée de ces reproches odieux. Saint Paul envoyé à Rome, y déclare publiquement *aux Juifs qu'il ne vient point accuser sa nation*[1] : il épargne un peuple perfide, et il en ménage la réputation : un archevêque de France sacrifie à sa passion la gloire de sa patrie, et de ses confrères.

1. *Rép.*, *p.* 166. — 2. *Idem*, *p.* 167. — 3. *Voyez* ci-dessus, *art.* IX, *n.* 4 *et suiv.* — 4. *Rel.*, Xe *sect.*, *n.* 1.

CONCLUSION.

§ I. Récapitulation : où est démontré le caractère de la Réponse, et des autres écrits de M. de Cambrai.

1. *Dessein de ce prélat pour sauver madame Guyon et ses livres.* — Si quelqu'un a pu douter jusqu'à présent, que madame Guyon, avec ses livres et sa doctrine, fût l'unique objet que M. l'archevêque de Cambrai ait donné à ses éloquents et inépuisables discours, il doit en être convaincu par sa Réponse. C'est là qu'il a inventé, en faveur de cette femme, le nouveau secret de séparer le *sens véritable, propre, unique et perpétuel* d'un livre *dans toute sa suite, et dans la juste valeur des termes*, d'avec tout le dessein du livre même, et d'avec l'intention de son auteur. Par là il a trouvé le moyen de contenter à la fois, le monde qui ne peut lui pardonner de ce qu'il recule tant à condamner des livres pernicieux, et sa propre inclination qui l'oblige à les défendre. On a vu, par cette adresse, que sans avoir besoin de la vérité, sans autre secours que celui de ses tours habiles, de ses belles expressions, et de l'étonnante facilité de son génie[2], il pouvait persuader tout ce qu'il voulait à un certain genre d'hommes, et leur laisser pour démontré, qu'on a tort de l'avoir pressé d'approuver la condamnation de livres très-condamnables dans leur vrai, perpétuel et unique sens. Avec un aveu si clair, il sait établir que ce qu'on a repris dans ces livres n'est plus que des équivoques, d'innocentes exagérations, un langage mystique, et enfin *un sens rigoureux qu'on donne à ses expressions, et auquel l'auteur n'a jamais pensé*[3]. Bien plus, encore qu'on ait raison de les censurer, il a néanmoins raison de scandaliser toute l'Eglise plutôt que d'en approuver la censure. Voilà le nouveau paradoxe qu'un archevêque est venu proposer à l'univers. C'est là, je l'avoue, un des plus grands efforts d'esprit qu'on ait jamais vu ; mais en même temps, il est le plus malheureux et le plus coupable, puisqu'il pousse à bout toutes les décisions de l'Eglise, contre les mauvais livres et leurs auteurs, et qu'il introduit, dans les questions de la

1. *Art.* XXVIII, 19. — 2. Ci-dessus, *art.* IV. — 3. *Mém. de M. de Cambrai. Relat.*, IVe *sect.*, *n.* 11.

foi les plus importantes, un jeu de paroles, où l'on dit ce qu'on veut impunément.

2. *Sur l'approbation de mon livre.* — Pour parvenir à cette fin, il a pris tous les moyens convenables. Il s'agissait de couvrir l'obstiné refus d'approuver un livre où madame Guyon, en ne nommant que ses ouvrages, était justement condamnée dans sa doctrine. Il a vu les mauvais effets d'un refus si scandaleux, et il n'y a point trouvé de meilleur remède que de décrier l'auteur de ce livre. Parlons nettement : cet auteur c'était moi-même : c'était en moi-même qu'il fallait montrer tous les procédés les plus odieux : pourquoi? parce que le service et la défense de madame Guyon le demandait.

3. *Dessein d'éluder les* XXXIV *Articles, et de se cacher de moi pour cela.* — Il y avait encore un autre dessein. Pour défendre madame Guyon, il fallait tourner, éluder, détruire trente-quatre Articles qu'on avait souscrits avec nous. Ces Articles étaient posés pour servir de fondement aux justes censures des livres de cette femme, comme ces mêmes censures le déclarent en termes exprès[1]; qu'on remarque cette circonstance : ainsi, pour sauver madame Guyon, il fallait éluder la force des articles. On prépare pour cet effet un livre mystérieux, où pour mieux faire couler les maximes qu'on méditait contre ces articles, on travaille à désunir les prélats qui les avaient dressés ensemble, et par de longues finesses on se cache de celui qui, par son antiquité, était à la tête de ceux qui les avaient formés : c'est moi-même encore dont je parle. On a poussé la chose plus loin, et pour faire accroire qu'on agit encore de concert avec ces prélats dans l'impression des *Maximes des Saints*, on déclare, à la tête du livre, qu'on ne fera autre chose que de donner plus d'étendue à leurs principes ; ce qui obligeait à un concert avec eux : cependant on n'en a point de véritable avec M. de Châlons, à présent M. de Paris, puisqu'il condamne le livre : on n'en a aucun avec moi, et on ne songe qu'à se cacher. Honteuse pratique, où l'on se cache d'un évêque pour expliquer sa doctrine! Il faudrait donc que je parlasse, quand je serais seul, pour ne point laisser abuser de mon témoignage. C'est ce qu'a fait inventer le désir de défendre madame Guyon, et d'en pallier la défense.

Remarques sur le secret de la confession. — 4. Je ne prendrai point le ton plaintif que je n'aime pas, pour exagérer tout ce que m'ont attiré de la part de M. de Cambrai et de ses amis, les deux desseins qu'on vient d'entendre. On n'a rien omis pour me décrier en France et à Rome : et pour trouver des raisons de s'éloigner de moi, non-seulement on me fait indigne d'avoir été le consécrateur choisi de M. de Cambrai ; mais encore pour m'achever, et ne me laisser aucune ressource, on me fait le perfide violateur de tous les secrets, sans oublier celui de la confession.

5. S'il y eut jamais au monde une injustice criante, c'est celle-là. Je n'ai jamais confessé M. de Cambrai ; il s'agissait de toute autre chose : j'avais à examiner la doctrine de madame Guyon, et par contre-coup celle de ce prélat, puisqu'il s'en rendait le défenseur : arbitre peu proportionné à la grandeur de la matière, mais choisi par les parties, avec la soumission qu'on a vue : la confession répugnait à la qualité de cet examen, dans un différend, qui de sa nature pouvait devenir public, puisqu'il s'agissait de la foi. Aussi l'ai-je soigneusement évitée ; et il ne m'est pas seulement tombé dans l'esprit, que je pusse entendre à confesse madame Guyon ou M. de Cambrai. Cependant sans jamais avoir ouï la confession de ce prélat, non-seulement je l'ai révélée, mais encore *j'ai fait pis que de la révéler*[1].

Titre de l'accusation. — 6. Qu'on se souvienne de nos paroles : j'ai dit de ma part : « M. de Cambrai s'était offert à me faire une confession générale : il sait bien que j'ai refusé son offre[2] : » c'était l'offre de me faire une confession : « et moi, dit-il, je déclare que je l'ai acceptée : » il m'a donc fait une confession que j'ai ouïe. On sait parmi les chrétiens, ce que c'est que faire une confession à quelqu'un : M. de Cambrai n'ignore pas la force de cette parole, je me fiais à sa bonne foi en le prenant à témoin *que je n'avais jamais accepté son offre : M. de Cambrai le sait*, avais-je dit : mais il m'en donne le démenti à la face de toute l'Eglise, jusqu'à dire : *et moi je déclare qu'il l'a acceptée*. Voilà le titre de l'accusation bien qualifié ; voilà une déclaration bien formelle et bien authentique : le voilà dénonciateur à toute la terre d'un crime capital, d'un sacrilége impie contre son confrère, et quoique ce mot le fâche, contre son consécrateur.

7. *Si M. de Cambrai biaise et comment.* — On dira qu'il biaise dans la suite, et que visiblement il ne s'agit pas d'une confession sacramentelle, puisqu'il s'agit d'un écrit. C'est de quoi j'aurais à me plaindre, qu'en matière si capitale on ait pu biaiser : je l'aurai dit si je veux, et j'en aurai donné l'idée : si je veux je ne l'aurai pas dit ; et pressé sur la calomnie, je me serai préparé une défaite. Est-il permis de se jouer de cette sorte dans une matière si grave? Mais au fond, pesons les paroles : c'est parler assez nettement, que de déclarer que j'ai accepté la confession qu'on me voulut faire. L'écrit dont on parle n'empêche point qu'on ne m'ait fait de vive voix une confession sacramentelle, dans laquelle, pour des raisons particulières, on m'aura donné sa confession par un écrit, qui fera dès-là partie de la confession, et par ce moyen présupposera, selon la propriété des termes, la confession faite dans les formes.

8. *Pourquoi M. de Cambrai me fait une querelle si mal fondée.* — En quelque sorte qu'il prenne cet écrit, on en voit bien l'artifice. Il veut donner à entendre que si je l'accuse (par nécessité) sur le quiétisme, j'en puis avoir pris l'idée dans sa confession : car il veut que ce soit sur ce fondement que je l'accuse de protéger cette erreur[3], afin que les preuves, par lesquelles je l'en ai convaincu, soient réputées odieuses, comme tirées d'une confession, et affaiblies par ce moyen. Qui croirait un archevêque capable d'un aussi étrange artifice, que celui de m'avoir voulu fermer la bouche, ou

1. *Censure de M. de Meaux et de M. de Châlons. Voy. l'Ordonn. sur les Etats d'or.*

1. *Rép., ch.* II, *p.* 51. — 2. *Relat., III*[e] *sect., n.* 13. — 3. *Rép., ch.* II, *p.* 51.

affaiblir toutes mes preuves contre lui, en me donnant au public pour son confesseur?

Fausse confiance de M. de Cambrai. — 9. Ce qu'il ajoute, comme par une abondante confiance : *Qu'il en parle, j'y consens :* comme qui dirait : Qu'il achève de relever ma confession, ne sert qu'à confirmer l'accusation qu'il a intentée. C'est pourquoi il la conclut en ces termes : « Je suis si » assuré qu'il manque de preuves, que je lui per» mets d'en chercher jusque dans le secret de ma » confession : » vain discours, s'il en fût jamais, puisqu'il sait bien qu'on peut donner ces libertés, sans que personne en veuille user. Mais cependant il appuie le titre de l'accusation ; et par une figure si forte, et par les autres tours de son bel esprit, il a su imposer au monde, et mettre en péril mon innocence. Je ne ments point : je tremble pour lui, en disant ces choses, que je voudrais pouvoir diminuer. Combien de gens, je ne dirai pas dans les pays étrangers, dans les provinces éloignées, mais dans Paris même, où le monde qui nous connaît est toujours si petit, croiront que l'évêque de Meaux (scandale épouvantable pour les faibles, dans une cause de la foi) a révélé une confession, et s'en est servi pour convaincre M. de Cambrai de quiétisme?

Conclusion de cette matière de la confession. — 10. Je ne relèverai plus toutes les frivoles raisons dont il appuie son accusation : c'est un effet de l'éloquence de M. l'archevêque de Cambrai, que sur une accusation si essentielle, et à la fois si destituée de la vraisemblance, il ait fallu me défendre sérieusement. Un jour peut-être ce prélat me fera un crime de ne lui avoir point demandé de réparation, et il prouvera par cet argument qu'il a eu raison dans l'accusation de la confession, sur laquelle je n'ai osé le pousser; comme il prouve son innocence et celle de madame Guyon par ma longue condescendance sur les erreurs dont je les accuse.

Remarque sur le caractère de ce prélat et de ses écrits. — 11. Après cela, comme M. de Cambrai avertit les universités de se donner garde d'un prélat qui vient détruire par ses artifices la notion de l'Ecole sur la charité[1], je me sens bien plus obligé d'avertir sérieusement les chrétiens de se donner garde d'un orateur, qui, semblable à ces rhéteurs de la Grèce, dont Socrate a si bien montré le caractère, entreprend de prouver et de nier tout ce qu'il veut; qui peut faire des procès sur tout, et vous ôter tout à coup, avec une souplesse inconcevable, la vérité qu'il vous aura mise devant les yeux : ce qui est d'autant plus à craindre, dans les matières de la religion, que par leur sublimité, elles donnent plus de lieu à l'équivoque, comme par leur importance elles attirent de plus grands maux à ceux qui s'y égarent. Ce n'est pas ainsi que nous avons été institués. La variation, l'artifice, *le oui et le non* ne se trouvent point dans les apôtres : *ils ne se trouvent point dans saint Paul, ils ne se trouvent point dans Sylvain, ils ne se trouvent point dans Timothée : car dans Jésus-Christ Fils de Dieu, qu'ils ont prêché, le oui et le non n'ont plus de lieu*[2] : il n'y a rien d'équivoque ni de variable : *mais le oui seul est en lui :* la simplicité règne partout dans ses discours; et ce qu'il a dit une fois ne change plus.

Faux dans les raisonnements sur les lettres de feu M. de Genève. — 12. Si ce caractère est dangereux, il serait aisé de montrer combien il est faux. Il a fallu excuser madame Guyon, et montrer des raisons de l'estimer comme une personne très-spirituelle, dans les expériences de laquelle on trouvait la vie intérieure plus réelle et plus véritable que dans de saints directeurs[1]. Pour fonder une telle estime d'une personne que tous les sages condamnent, il a fallu alléguer de grands noms comme celui de feu M. de Genève[2] : et qu'a-t-on trouvé? quelque chose qui la fasse voir comme une parfaite spirituelle? point du tout : c'est une perturbatrice des communautés, dont elle renverse l'esprit : et parce qu'en la chassant d'un diocèse on lui fait des compliments d'honnêteté, qu'on ne refuse jamais à ceux à qui on ne fait point le procès juridiquement, c'est un titre pour en faire une amie spirituelle, et pour lier avec elle le commerce le plus étroit sur la piété.

Faux raisonnement sur mon attestation. — 13. Je ne répéterai pas ce qu'on a dit sur une autre lettre et sur la censure de ce prélat; et c'est assez d'en avoir marqué l'endroit au lecteur[3]. Mais on m'allègue moi-même pour garant du grand mérite de cette femme[4] : peut-ce être sérieusement? je m'en rapporte au lecteur. Mais encore que produit-on en sa faveur? une attestation où je lui défends « d'enseigner et de dogmatiser dans l'Eglise ; » de répandre ses livres manuscrits ou imprimés ; » de conduire et diriger les âmes dans les voies in» térieures[5] : » c'est un titre à M. de Cambrai pour la préférer aux plus saints hommes, et pour en faire son amie avec tant de distinction.

Suite des actes. — 14. Mais vous ne dites pas tout? Il est vrai, je la décharge, dans l'attestation, des abominables pratiques qu'on l'accusait de reconnaître à *titre d'épreuves* avec Molinos; car ce sont les termes de l'acte dont l'attestation n'est que l'abrégé : j'ai même reçu ses excuses, la tenant à cet égard hors d'atteinte, et en possession, pour ainsi parler, de son innocence, dès-là qu'elle n'était point convaincue : et parce qu'elle s'excuse en ma présence et de mon aveu, de telles abominations, on me donne pour témoin de la sainteté et de la haute spiritualité de cette femme : y a-t-il une conséquence plus mal tirée?

Le faible de ma cause selon M. de Cambrai. — 15. Voici enfin la difficulté invincible, selon M. de Cambrai[6]; c'est d'avoir donné les sacrements et une attestation si authentique à une femme qui n'a point avoué ses fautes, qui ne les a point rétractées, qui ne s'en est point repentie; qui même, quand elle serait excusable depuis son repentir, ne laisserait pas d'être digne du feu avant qu'elle eût demandé pardon. « C'est ici, dit M. de Cam» brai[7]; que tout le grand génie de M. de Meaux » et toute son éloquence ne peuvent couvrir l'en» droit faible de sa cause. » Mais si l'éloquence ne me peut être ici d'aucun secours, voyons ce que pourra faire la simplicité. Je réponds donc, en un

1. *Rép.* ad Sum., *p.* 5. — 2. *II. Cor.*, I, 17, 18, 19.

1. Ci-dessus, *art.* 11, § 1, *n.* 2. — 2. *Idem*, § 2, *n.* 5. — 3. Ci-dessus, *art.* 11, § 3, *n.* 8. — 4. *Idem*, § 4, *n.* 10, *etc.* — 5. *Rép. à la Rel.*, *ch.* I, *p.* 16. — 6. *Rép.*, *ch.* II, *p.* 60, 61, *etc.* — 7. *Idem*, *p.* 64.

mot, comme j'ai déjà fait[1] : Il n'y a aucune de ses fautes qu'elle n'ait reconnue, dont elle n'ait demandé pardon, dont elle n'ait rendu grâces d'avoir été avertie : son repentir, qui paraissait si humble, ayant fait juger qu'elle n'était pas indocile, on a plaint son ignorance plutôt que de la pousser à toute rigueur : est-il si malaisé de couvrir ce *faible?*

Déclarations de madame Guyon. — 16. Je passerai sous silence la déclaration « de n'avoir jamais » eu intention de rien enseigner contre la foi ca- » tholique, » et celle « de n'avoir eu aucune des » erreurs dont elle avait souscrit la condamnation » dans nos censures : » la première ne prouve rien, sinon qu'elle a pu errer par ignorance plus que par malice : et la seconde, qui serait de conséquence, est inventée d'un bout à l'autre. Ce ne sont pas là de beaux tours, de beaux traits d'esprit : il n'y a rien pour les curieux qui veulent voir comment un esprit souple se tire légèrement d'un mauvais pas : c'est dans la simplicité, la vérité même.

Faibles justifications sur la lecture des livres de madame Guyon par M. de Cambrai. — 17. Voyons si M. l'archevêque de Cambrai réussira mieux à se justifier qu'à me reprendre. Il emploie, sans exagérer, plus du tiers de sa Réponse à prouver qu'il n'a point lu les écrits où étaient ces prodigieuses communications de grâces, et toutes les autres absurdités de la spiritualité de son amie : il ne veut pas même avouer[2] que j'ai dit dans la Relation que je lui ai lu ces prodiges dans le livre même ; contre la foi de mes paroles, contre les termes exprès de ma Relation[6] que j'ai cités : eh bien, passons-lui tout ce qu'il voudra : il n'a du moins osé nier que je lui aie rapporté tous ces excès. Il avoue, dans le détail, que je lui ai raconté ces absurdes communications de la grâce, ce pouvoir de lier et de délier, ces merveilles de la femme de l'Apocalypse : ou il m'en aura demandé la preuve, et il l'aura vue : ou, ce qui est pis, il ne l'aura pas demandée, et il n'aura pas voulu voir.

Approbation des livres de madame Guyon par M. de Cambrai et par ses amis. — 18. Voici, sur l'approbation des livres de madame Guyon, le raisonnement de la Relation : « Je l'ai laissé estimer par » des personnes illustres; je n'ai pu ni dû ignorer » ses écrits[4] : » c'est ce qu'avait dit M. de Cambrai, et j'en avais tiré cette conséquence naturelle : « C'était donc avec ses livres qu'il l'avait laissé » estimer. » M. de Cambrai se récrie[5] : « Que peut » penser le lecteur de ce *donc?* J'ai laissé estimer » la personne de madame Guyon : donc c'est avec » ses écrits que je l'ai laissé estimer : » comme si cette conséquence était étonnante. Mais si elle est si éloignée, pourquoi faire marcher ensemble l'estime de la personne et la connaissance des écrits? Y a-t-il rien en effet de plus lié que ces deux choses, surtout quand c'est par ses écrits que la personne s'est signalée; que ses écrits sont réputés être la peinture de son oraison; et enfin que cette personne, estimée principalement pour sa spiritualité, ne peut pas ne la point être par une oraison excellente? Faut-il croire encore, avec tous les autres paradoxes de l'histoire qu'on nous propose, que ces personnes qui admiraient madame Guyon comme étant si spirituelle, qui recevaient d'elle une si grande communication des grâces, et qui y tenaient par tant de droits, ne lisaient point ses livres? M. de Cambrai dira-t-il qu'il les en ait empêchées, lui qui le pouvait par un seul mot? Après cela, réduire la chose à la distribution manuelle, et faire consister la difficulté en cela seul, n'est-ce pas, dans une matière si sérieuse, s'attacher trop à des minuties?

Si ces faits sont étrangers à la question et produits sans nécessité. — 19. Le dernier refuge de M. de Cambrai et de ses amis contre la Relation, est que tous les faits en sont inutiles à la question, et qu'aussi je n'y ai recours qu'étant vaincu sur les dogmes : mais tout cela est encore une illusion manifeste : il n'est pas vrai, dans le fait, que je ne sois venu aux procédés que n'en pouvant plus sur les dogmes : au contraire, j'ai démontré[1] que c'est après avoir établi les dogmes que je suis venu aux procédés. Il est encore moins vrai que j'y sois venu le premier[2] : je n'y suis venu qu'à l'extrémité, poussé par M. de Cambrai : c'est lui qui a commencé ce combat : c'était donc lui, selon ses principes, qui n'en pouvait plus; et tous ses avantages, qui remplissent la juste moitié de son livre, ne sont que des illusions. Enfin, il est faux encore que ces faits n'influent rien dans les choses : si une fois il est démontré, comme il l'est, que M. de Cambrai n'ait travaillé, ne travaille encore, et ne doive travailler à l'avenir que pour défendre ou pour excuser madame Guyon, puisqu'il ne nous montre point d'autre objet de son travail; nous ne nous tromperons pas de réduire son livre à cette vue, et ce seul endroit en détermine le sens.

§ II. Dessein d'éluder les Articles d'Issy, pour sauver madame Guyon.

On propose de parcourir les Articles d'Issy. — 1. Après avoir présupposé que ces Articles ont été dressés principalement contre madame Guyon, il est aisé de comprendre que si M. de Cambrai les a restreints ou entendus, et tournés à sa façon, ce ne peut être qu'en faveur de cette femme; par conséquent en faveur de Molinos qu'elle suit. Mais pour rendre ceci plus clair, il en faut venir à l'application en parcourant les Articles, et les conférant tant avec madame Guyon et Molinos, qu'avec le livre des *Maximes* de M. de Cambrai.

De l'indifférence (Art. I, XIII). — 2. Le fondement des Articles était d'établir, comme nécessaire à tout état, l'exercice actuel de la foi, de l'espérance et de la charité, comme étant des vertus distinctes; ce qui aussi rendait nécessaire le désir exprès du salut : madame Guyon, après Molinos, l'avait ôté aux parfaits comme trop intéressé : on peut voir le sentiment de Molinos dans la VII[e] et XII[e] proposition parmi les LXVIII condamnées par Innocent XI[3], et dans les passages de sa *Guide spirituelle*, où il confirme que l'âme parfaite « ne veut rien, ne désire rien, et n'a plus

1. Ci-dessus, *art.* II, *n.* 18, 19, 20, 21, 22, *etc.* — 2. *Rép.*, *p.* 27. — 3. *Relat.*, *II[e] sect.*, *n.* 20. — 4. *Mémoire*; *Relat.*, *IV[e] sect.*, *n.* 9, 11, 12. — 5. Ci-dessus, *art.* IV, *n.* 8; *Relat.*, *Ibid.*, *Rép.*, *ch.* VII, *p.* 154.

1. Ci-dessus, *art.* I, *n.* 1 *et suiv.* — 2. *Idem*, *n.* 23 *et suiv.* — 3. *Actes contre les Quiét.*

» de part à la béatitude de ceux qui ont faim et » soif de Dieu et qui craignent de la perdre. » En conformité de cette doctrine, madame Guyon « avait » rendu l'âme indifférente à tous les biens et à » tous les maux temporels et éternels, sans pou- » voir asseoir aucun désir même sur les joies du » paradis. » Ces passages sont connus ; M. de Cambrai, malgré les Articles, en revient à la même indifférence, en établissant celle du salut.

Suite (Art. IX). — 3. Les Articles avaient réduit la sainte résignation et la sainte indifférence de saint François de Sales[1] aux événements temporels, selon l'intention du saint, sans qu'on y pût comprendre le salut ; ce que les mêmes Articles avaient exprimé en termes formels : M. de Cambrai a ôté une restriction si nécessaire, et a rétabli l'indifférence du salut dans ses *Maximes*[2].

Sur les motifs de l'espérance. — 4. Il nous laisse à la vérité l'espérance chrétienne, mais sans qu'elle soit notre motif[3], c'est-à-dire sans qu'elle nous touche, sans qu'elle excite notre amour ; ce qui est en laisser le nom, en lui ôtant toute sa vertu : par où il fait bien semblant de confirmer les Articles, en conservant l'espérance, mais il en élude l'effet.

De l'amour naturel. — 5. Le tour que donne ici M. de Cambrai à ses propositions en faveur de l'indifférence, c'est qu'il ne prétend exclure des âmes parfaites que le désir naturel du salut, et que le motif qu'il ôte est un appétit intérieur, naturel et intéressé pour la béatitude.

Il est réfuté. — 6. Pour réfuter ces explications, sans avoir besoin d'autre chose, il suffit ici de dire qu'on n'y a pas seulement songé dans les Articles ; c'est de quoi M. de Cambrai n'osera jamais disconvenir : on n'a, dis-je, jamais songé ni à cet amour naturel ni à cet appétit intérieur, ainsi ces explications ne servent de rien pour entendre ces mêmes Articles, et y sont absolument étrangères : il ne peut donc pas non plus en être question pour expliquer le livre des *Maximes*, qui ne devait être, selon l'Avertissement, qu'une plus ample explication des Articles mêmes.

Suite. — 7. De là je conclus encore que ces explications étant étrangères au livre des *Maximes*, comme aux Articles qu'on expliquait, elles n'étaient que des additions après coup, pour couvrir ce qu'avançait M. de Cambrai en faveur de madame Guyon, et de Molinos qu'elle suivait.

Sur saint François de Sales. — 8. Saint François de Sales, dont nous expliquions, dans l'article IX, la résignation et l'indifférence, ne songeait non plus que nous à cet amour naturel et à cet appétit intérieur : et ainsi en toutes manières, ces explications étaient étrangères, et aux Articles où l'on proposait d'expliquer la doctrine de ce saint, et au livre des *Maximes* qui ne devait expliquer que les Articles.

Sur les actes réfléchis. — 9. Molinos et madame Guyon s'étaient expliqués en plusieurs endroits contre les actes réfléchis, les Articles en avaient montré la nécessité dans les plus parfaits[4] : M. de Cambrai n'osant les ôter, les a dégradés, en les renvoyant, dans les *Maximes des Saints*[5], à la partie inférieure ; de quoi néanmoins il s'est dédit dans son *Instruction pastorale*[1], sans vouloir avouer sa faute.

Sur le sacrifice du salut, etc. — 10. Les Articles ne connaissaient de sacrifice du salut que celui qui se faisait par une supposition impossible[2] : mais parce que madame Guyon après Molinos voulait qu'on sacrifiât absolument son salut, en le tenant pour indifférent, et que c'était là en partie qu'elle mettait le grand sacrifice des dernières épreuves ; M. de Cambrai a ajouté en sa faveur le sacrifice absolu[3], en laissant croire à une âme désespérée que le cas qui paraissait impossible, était devenu non-seulement possible, mais encore réel et actuel.

Silence de M. de Cambrai dans sa Réponse. — 11. Une difficulté si essentielle a été touchée dans la Relation[4], et on y a objecté à M. de Cambrai l'addition faite aux Articles, du prétendu sacrifice absolu : ce prélat n'a rien répliqué à cet endroit dans sa Réponse, parce qu'en effet il n'a pu nier cette addition aux Articles.

Sur l'acquiescement de l'âme à sa condamnation. — 12. Les Articles défendaient expressément à un directeur de laisser *acquiescer* une âme à son désespoir et à sa damnation apparente ; et leur ordonnaient au contraire, « avec saint François de » Sales, de l'assurer que Dieu ne l'abandonnerait » pas[5]. » Non content de dissimuler un article si essentiel, M. de Cambrai enseigne[6] qu'il n'est « pas question de dire à cette âme le dogme pré- » cis de la foi sur la bonté de Dieu qui nous veut » sauver, ni de raisonner avec elle, parce qu'elle » est incapable de tout raisonnement : » en conséquence de ce principe, il la fait tomber dans une persuasion et conviction invincible de sa réprobation, et lui permet d'acquiescer à sa juste condamnation de la part de Dieu[7] : toutes choses visiblement ajoutées aux Articles, contre leur expresse disposition, pour favoriser madame Guyon et Molinos.

Explications de M. de Cambrai détruites par les Articles d'Issy. — 13. Il n'est pas question d'entrer ici dans toutes les explications de M. de Cambrai, sur les convictions réfléchies, intimes, apparentes, etc., mais seulement de lui demander si toutes ces choses étaient dans les Articles ; si les ajouter ce n'était rien ajouter aux Articles mêmes ; si c'était là les entendre, ou les dépraver : il n'a rien dit sur cette demande proposée dans la Relation[8] ; et jamais il n'y répondra qu'en s'enveloppant dans des équivoques ou dans de vagues discours.

Sur la contemplation, sur Jésus-Christ et sur les personnes divines. — 14. Les Articles avaient expliqué très-distinctement qu'en tout état, la foi explicite aux attributs particuliers en Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, et en Jésus-Christ Dieu et homme, était nécessaire, et faisait partie de la plus haute contemplation[9] : M. de Cambrai n'ajoute à ces Articles l'exclusion des attributs particuliers absolus ou relatifs, et de Jésus-Christ présent par la foi en certains états ; il ne réduit l'âme contemplative, quand elle agit par sa volonté, à l'être *abstrait et innominable*[10], que pour pallier la

1. *Am. de Dieu*, *l.* IX, *ch.* III, *etc.* — 2. *Max.*, *p.* 49, 50. — 3. *Idem*, *p.* 33, 44. — 4. *Art.* XVI, XVII. — 5. *Max. des Saints*, *p.* 87, 90, 91, 118, 122.

1. *Inst. past. de M. de Cambrai*, *n.* 15, *p.* 28. — 2. *Art.* XXXIII. — 3. *Max.*, *p.* 87, 90, 91. — 4. *Relat.*, *VIe sect.*, *n.* 21. — 5. *Art.* XXXI. — 6. *Max.*, *p.* 88, 90. — 7. *Idem*, *p.* 87, 90, 91. — 8. *Relat.*, *VIe sect.*, *n.* 22. — 9. *Art.* III, XXIV, XXXIII. — 10. *Max. des Saints*, *p.* 166, 187, 188, 189, 194, 195, 196.

foi obscure, indistincte, et générale de Molinos, de Malaval et de madame Guyon; et nos Articles n'avaient pas besoin de ces additions.

Sur la mortification. — 15. Les Articles s'étaient expliqués à l'avantage de la mortification[1] : M. de Cambrai n'y ajoute ces mots : « Les tentations ou » les mortifications intérieures et extérieures sont » entièrement inutiles[2] : » que pour excuser madame Guyon, qui ne leur est pas favorable.

Sur les actes de propre effort : sur l'inaction et sur l'impulsion fanatique. — 16. Pour détruire le fondement de la fanatique inaction du quiétisme, les Articles avaient défendu à tous les fidèles de s'attendre à des instincts et inspirations particulières de Dieu[3] : M. de Cambrai ne fait que changer le langage, lorsqu'il exclut tous les actes de propre industrie et de propre travail[4], et introduit *la grâce actuelle,* comme faisant connaître aux âmes parfaites en toutes occasions, ce que Dieu veut d'elles[5].

Dernière remarque sur les Articles d'Issy. — 17. Je pourrais marquer à M. de Cambrai beaucoup d'autres contraventions aux Articles qu'il a souscrits : mais je ne veux plus en rapporter qu'une seule touchant les vertus, à cause qu'elle était touchée dans la Relation[6], et qu'il a tâché d'y satisfaire dans sa Réponse[7].

Sur les vertus. — 18. J'avais demandé à M. de Cambrai, à quoi servaient à l'explication de nos Articles, ces propositions de ses *Maximes*, qu'on *n'aime plus les vertus comme vertus*[8], et les autres de cette nature si souvent rapportées dans cette dispute. « Nous n'avions rien dit d'approchant dans » nos Articles, » comme portait la Relation : ainsi, « ce n'en était pas une explication plus étendue, » comme M. de Cambrai l'avait promis : » mais une manifeste dépravation pour favoriser Molinos, qui avait décrié les vertus dans ses propositions[9], et madame Guyon qui le suit.

Excuse de M. de Cambrai. — 19. Il ne sert de rien de répondre, comme fait M. de Cambrai[10], que les passages de cette femme que j'ai tirés de sa Vie lui sont inconnus, puisqu'il n'a jamais lu sa Vie. Car, outre qu'elle a avancé ailleurs[11] des propositions de même nature, il me suffit qu'il paraisse, qu'à inspirer le dégoût des vertus, sans même lire les livres de madame Guyon, M. de Cambrai se trouve naturellement de même esprit qu'elle.

Vain recours à saint François de Sales. — 20. Il en revient à s'autoriser de saint François de Sales; et il nous demande : « Est-il vrai ou non, que ce » grand saint ait dit qu'il se faut dépouiller d'un » certain attachement aux vertus et à la perfec- » tion[12]? » Qui doute qu'il ne se trouve des attachements même vicieux aux vertus, lorsque, par exemple, sans aller plus loin, on veut trop les rendre siennes, et s'en glorifier soi-même? Mais ce n'était pas de cela qu'il s'agissait. Nous savions bien que madame Guyon, après Molinos, aussi bien que M. de Cambrai, abusait de l'autorité de saint François de Sales, et en alléguait des passages, auxquels aussi j'avais répondu amplement. Il s'agissait des Articles; et je demandais si nous y avions *mis quelque chose d'approchant* de ce qu'avait dit M. de Cambrai : qu'on n'aime point les vertus comme vertus; qu'on n'y pense pas; qu'on ne veut point être vertueux, etc. Au lieu de répondre sur les Articles dont il s'agissait, se rejeter dans la question tant de fois vidée et épuisée, de saint François de Sales; visiblement ce n'est pas répondre, mais éluder. J'ai donc eu raison de conclure, qu'en effet il n'y avait rien dans nos Articles qui obligeât M. de Cambrai aux explications où l'estime des vertus fût diminuée, et qu'il n'y était entré que pour contenter madame Guyon et Molinos son auteur.

Conclusion. — 21. Ainsi il paraît, par les choses mêmes, que le livre, qui promettait l'explication des Articles, était fait pour les éluder, sous prétexte d'en étendre les principes, et qu'il était fait, par conséquent, pour excuser madame Guyon qui en était accablée. Joignez à cette raison, que je tire des choses mêmes, celle que je tire des faits; celle que je tire, par exemple, de l'estime aveugle de la haute spiritualité de cette femme; celle que je tire de tous les efforts qu'on a faits et qu'on fait encore pour en soutenir, excuser, ou pallier les écrits : après cela, qui pourra douter de l'intention de l'auteur, et que son sens, dans les lieux obscurs, ne doive être déterminé par cette vue.

22. Ceux qui en voudront savoir davantage sur le parallèle de Molinos, de madame Guyon et de M. de Cambrai, peuvent lire le traité intitulé : *Quietismus redivivus,* où ce parallèle est démontré. Il me suffit ici de faire sentir qu'il ne s'agit pas de deux ou trois passages : il s'agit de tout le système, de tous les principes; et de démontrer que c'est enfin tout le quiétisme que M. de Cambrai veut excuser dans madame Guyon, à titre d'exagération, d'équivoque et de langage mystique.

§ III. De l'état de la question.

S'il y a de la bonne foi à m'accuser de condamner l'Ecole. — 1. On ne s'attend pas que j'aille ici traiter la question tant rebattue de la charité, et de la définition qu'on en donne communément dans l'Ecole; j'ai épuisé la matière dans mes traités précédents. Il s'agit uniquement de savoir, si la bonne foi a dû permettre à M. de Cambrai, de supposer cinq cents fois dans sa Réponse à la Relation, et dans ses autres écrits, que je suis contraire à l'Ecole, pendant que j'en défends *ex professo,* les principes dans le *Summa doctrinæ*[1]; dans deux Ecrits composés exprès sur ce sujet, parmi les divers Mémoires[2]; dans la Préface sur l'*Instruction pastorale* de M. de Cambrai[3]; dans l'Avertissement qui la précède[4] : ce que je confirme encore tout nouvellement dans le traité tout entier intitulé : *Schola in tuto*[5], et dans le *Quietismus redivivus*[6], aux endroits particuliers cotés à la marge.

Suite. — 2. Après ces traités, où je soutiens expressément en français et en latin, scholastiquement et en toute autre manière, la définition de l'Ecole, je dis que la bonne foi ne permettait pas

1. *Art.* XVIII. — 2. *Max., p.* 144, 145. — 3. *Art.* XI, XXV, XXVI. — 4. *Max., p.* 65, 117, 118, 150, 227. — 5. *Inst. past. de M. de Cambrai, n.* 3, *p.* 7, 8. *Max., p.* 34, 35, 186, *etc.* — 6. *Relat.*, VI*e sect., n.* 20. — 7. *Rép., p.* 71, 72. — 8. *Max., p.* 224, 225, 226, 253. — 9. *Actes contre les Quiét., prop.* XXXI, XXXV. — 10. *Rép., p.* 72. — 11. *Moyen court, p.* 36. — 12. *Rép., p.* 71.

1. Sum. doct., *n.* 8. — 2. *II*e *Ecrit, art.* V, X, *etc. IV*e *Ecrit, art.* XXI. *V*e *Ecrit, art.* X, XI, XII. — 3. *Préf., n.* 38, *et suiv.* — 4. *Avertiss., n.* 8, 9, 10. — 5. Sch. in tuto, *sex primis quæst.* — 6. Quiet. red., *sect.* V, *cap.* II.

de supposer que je l'attaquasse. Pour la doctrine, je renvoie un sage lecteur aux endroits marqués à la marge, qui ne sont pas longs; et s'il n'est pas convaincu de ma bonne foi, et dans le fond et dans la forme, supposé qu'il lise sérieusement, et avec un amour sincère de la vérité, je lui conseille de n'ouvrir jamais aucun de mes livres.

S'il s'agit de l'amour pur dans cette dispute, et si nous l'attaquons. — 3. On voit par là clairement l'illusion qu'on voudrait faire à l'Eglise dans cette dispute, en mettant toujours devant soi le nom d'amour pur; comme si nous combattions cet amour : au lieu que l'amour pur que nous combattons n'est pas le véritable amour pur que toute l'Ecole reconnaît, mais un faux amour pur que M. de Cambrai veut introduire.

Vrai amour pur de l'école : faux amour pur de M. de Cambrai. — 4. L'amour pur que toute l'Ecole reconnaît, c'est l'amour justifiant ; autrement, l'amour de la charité toujours désintéressée par sa nature, comme saint Paul le décide : *Non quærit quæ sua sunt*[1]. Cet amour pur est celui dont M. de Cambrai a fait son quatrième degré, sans pourtant lui vouloir donner ce nom : c'est aussi celui que toute l'Ecole reconnaît, et que personne ne condamne, comme je l'ai remarqué cent et cent fois. L'amour pur que nous condamnons est celui dont l'Ecole ne parla jamais, et dont M. de Cambrai compose son cinquième amour, où l'on ne retient que le nom de l'espérance et de son motif.

Vrai état de la question dans mes écrits précédents. — 5. Nous avons souvent représenté, en français et en latin, quelquefois en très-peu de mots, mais toujours à fond, et en particulier dans les lieux marqués à la marge[2], qu'au-dessus de l'amour pur du quatrième degré, où l'on ne cherche « son bonheur propre que comme un moyen qu'on » rapporte à la fin dernière, qui est la gloire de » Dieu[3], » il n'y avait rien qu'un amour qui exclut la félicité, même comme subordonnée : c'est cet amour que j'attaque comme chimérique, comme dangereux, comme ruineux à l'espérance chrétienne. M. de Cambrai, qui ne cesse d'alléguer l'Ecole, ne saurait nous produire un seul théologien pour son amour du cinquième rang distingué de l'amour du quatrième. Il ne s'agit pas de tirer ici des conséquences qu'on lui conteste : il s'agit de nous nommer un théologien qui ait connu ce cinquième amour qu'il a distingué du quatrième, et qui fait tout le sujet de son livre : il ne l'a pas fait, il ne le fera jamais. Ainsi il donne le change, quand il nous fait attaquer le vrai pur amour de l'Ecole, sous prétexte que nous rejetons le sien qui est faux.

Fausses imputations que me fait M. de Cambrai dans sa RÉPONSE. — 6. Sans entrer ici dans le fond, il me suffit de montrer qu'il change visiblement tout l'état de la question, puisqu'il dit « que » M. de Meaux met encore le quiétisme dans la dé» finition de la charité reconnue de toutes les Eco» les[4]. » On ne peut pas m'imposer plus visiblement. La source du quiétisme n'est pas la définition de la charité qui constitue son quatrième degré, que je reconnais avec lui : mais la source du quiétisme est dans son cinquième degré, que ni l'Ecole, ni moi, ni aucun auteur ne connaissent. Ainsi il nous impute en termes formels tout le contraire de ce que nous disons, pour se donner à l'Eglise comme le seul défenseur du pur amour qui n'est point attaqué.

Suites affreuses du faux pur amour de M. de Cambrai. — 7. Le pur amour qu'il établit a des suites affreuses, puisqu'il prépare la voie à des désirs généraux des volontés connues et inconnues de Dieu; à l'indifférence du salut; au sacrifice absolu; aux convictions invincibles; aux acquiescements simples à sa juste condamnation; à l'abandon absolu de l'âme, jusqu'à ne se laisser aucune ressource; à la séparation de ses deux parties, pour faire compatir ensemble l'espérance et le désespoir. Ainsi quand M. de Cambrai répond sans cesse, que son amour pur n'est qu'abstractif, il abuse manifestement de la foi publique, et d'une distinction qui est bonne, mais mal appliquée.

Que l'amour pur de M. de Cambrai est exclusif du motif de l'espérance dans l'état parfait. — 8. Son amour pur est exclusif en deux manières : en premier lieu, parce qu'il exclut le motif de l'espérance dans l'âme parfaite; ce qui se démontre en ce que tout son progrès aboutit enfin au sacrifice absolu du salut à un vrai désespoir.

Le désir de la jouissance exclu du faux acte d'amour pur. — 9. Il est exclusif d'une autre manière, en tant qu'il exclut de l'acte de charité, le désir de la jouissance, où consiste la perfection de l'amour causé par la claire vue; ce qui contraint à séparer de l'amour pur le désir d'aimer parfaitement à jamais : comme qui dirait que pour aimer purement, il faut cesser de désirer d'aimer purement : ce qui est le comble de l'illusion et de l'erreur.

Principe contraire à l'amour pur de M. de Cambrai. — 10. Pour déraciner à fond une illusion si absurde et si dangereuse, il faut absolument déterminer que la charité, outre le motif primitif et principal de la gloire de Dieu considéré en lui-même, a pour motif second et moins principal, et qui se rapporte à l'autre, Dieu comme communicable et comme communiqué à sa créature : mais pour être le motif second et moins principal, il ne s'ensuit pas qu'il soit séparable; de sorte que le dénouement de toute la difficulté, est que l'Ecole, comme je l'ai dit[1], a bien ordonné et arrangé, mais non jamais séparé les motifs d'aimer.

Démonstration par la parole de Dieu. — 11. La parole de Dieu y est expresse : « Vous aimerez le » Seigneur votre Dieu[2] : » le *Seigneur :* il est excellent et parfait dans sa nature : *votre Dieu :* il est communicatif : il vous ordonne de l'aimer, « afin » que vous soyez heureux : *ut bene sit tibi :* parce » qu'il vous est uni : *patribus tuis conglutinatus est* » *Dominus :* aimez donc le Seigneur votre Dieu : » *ama ergo Dominum Deum tuum.* » Voilà les motifs unis et inséparables exprimés dans le précepte : l'Ecole vient là-dessus, et arrange ces motifs sans les séparer : le premier et le spécifique, comme elle parle, est l'excellence de Dieu considéré en lui-même; le second et moins principal, mais

1. *I. Cor.*, XIII. 5. — 2. *IIe Ecrit, n.* 17. *IVe Ecrit, n.* 21. *Ve Ecrit, n.* 11, *etc.* Quiet. rediv. Admonit. præv., *n.* 5. Quæstione, *n.* 1, *etc.* — 3. *Max. des Saints, p.* 9. — 4. *Rép., p.* 41.

1. *Rép. à quatre Lett., n.* 14. — 2. *Deut.*, VI, X, XI.

néanmoins inséparable dans le précepte même, est qu'il *est nôtre*, ce qui emporte qu'il est communicatif : la charité regardée dans son motif *primitif et spécifique* est indépendante de ce motif; l'Ecole le dit, et on l'en peut croire sans péril : la charité est indépendante de la vue de Dieu communicatif, comme d'un motif second et moins principal, excitatif et augmentatif, mais néanmoins inséparable du premier; l'Ecole ne le dit pas, et il n'était pas permis à M. de Cambrai de l'avancer.

Ma pensée mal prise. — 12. Ainsi quand il me reproche à toutes les pages[1] « que je mets la source » du quiétisme dans l'amour indépendant de la » béatitude, » et de Dieu communicatif et communiqué, il m'impose, comme on vient de voir, puisque je ne fais que rejeter un mauvais sens que je démontre contraire à toute l'Ecole.

Preuve de mes sentiments par M. de Cambrai même. — 13. Telle est la doctrine que nous soutenons contre Molinos, contre Malaval, contre madame Guyon, contre M. de Cambrai, qui est venu le dernier de tous leur prêter toutes ses plus belles couleurs. J'ai montré[2] qu'il est lui-même demeuré d'accord que je distinguais les objets de la charité « premiers et seconds, et que j'établis l'excellence » de la nature divine mise en elle-même comme » l'objet primitif et spécifique de la charité[3], » qui est le but de l'Ecole : tout ce que dit ce prélat pour obscurcir mon sentiment appartient au fond, et n'empêche pas qu'il ne soit constant dans le fait, de son propre aveu, que l'autorité de l'Ecole est entière dans tous mes écrits.

Autre fausse imputation. — 14. Quand donc il me dit ailleurs[4] : « Il est visible que vous n'ad» mettez le motif secondaire de la charité que pour » apaiser l'Ecole par cette mitigation apparente, » il me donne un dessein indigne d'un théologien : mais en même temps il oublie que j'ai pris ces termes et cette doctrine des deux princes de l'Ecole, saint Thomas et Scot, comme je l'ai démontré ailleurs[5].

15. Et quand ce même prélat veut qu'on croie sur sa parole et sans preuve, *que j'ai voulu condamner l'amour désintéressé*[6], dans la défense duquel expressément je fais concourir tous les docteurs scholastiques, comme il paraît par tous les endroits qu'on vient de citer; la bonne foi lui devait avoir imposé silence.

Vain discours et fait mal posé. — 16. Lorsqu'il met en fait cet article : « L'Ecole, qu'on m'oppo» sait sans cesse, s'est tournée contre M. de Meaux » sur la charité[7] : » on dirait qu'il a obtenu contre moi le décret du moins de quelque fameuse Université; mais cela n'est pas, et il a tenté vainement de soulever les plus célèbres.

Offre de M. de Cambrai. — 17. Il me fait pourtant ailleurs une belle offre, et c'est d'assembler l'Ecole, pour lui faire dire ce qu'elle a cru depuis cinq cents ans. Que prétend-il? quoi, de mettre ensemble toutes les Ecoles, ou d'en consulter quelques-unes sur une matière qui va être jugée par le Pape? C'est ce qu'il demande; et il ne cesse de nous proposer quelque nouveau procédé. Il a fait ce qu'il a pu pour émouvoir les Universités : il les a sérieusement averties de prendre garde à un prélat qui « par de secrètes machinations avait entre» pris de détruire leurs communes notions[1] : » il a tâché d'exciter l'Eglise romaine : « Voilà, dit-il[2], » mes sentiments sur la charité; voilà ce qui mé» rite d'être examiné de bien près par l'Eglise ro» maine, et ce que je suppose que M. de Meaux lui » soumet aussi absolument que je lui ai soumis » mon livre. C'est là-dessus, dit-il ailleurs[3], que » nous pouvons demander au Pape un prompt ju» gement : c'est là-dessus que M. de Meaux doit » être aussi soumis que moi : c'est cette soumis» sion qu'il devait avoir promise il y a déjà long» temps, par rapport à toutes les opinions singu» lières que j'ai recueillies de son premier livre : » c'est celui sur *les états d'oraison*. Vain artifice pour introduire une nouvelle question, et faire donner des examinateurs à mon livre comme au sien. Mais il crie en vain : rien ne s'émeut : ma foi, qui n'est suspecte en aucun endroit, ne demande point de déclaration particulière de ma soumission; c'est que je m'attache au chemin battu par nos Pères : je ne veux point donner un spectacle au monde ami de la nouveauté, ni étaler de l'esprit, en montrant qu'on peut tout défendre. On a vu ailleurs[4] ce qui s'est passé sur mon livre : et les récriminations de M. de Cambrai n'ont eu d'autre effet que de faire voir d'inutiles tentatives pour embrouiller une affaire toute en état.

Déclaration à M. de Cambrai. — 18. Nous déclarons donc à M. l'archevêque de Cambrai qu'on ne lui fera jamais de procès sur des opinions d'Ecole : tous les passages qu'il cite de moi, au préjudice d'une déclaration si expresse, sont tronqués ou pris manifestement à contre-sens : je ne puis pas entreprendre ici cette discussion déjà faite; que le lecteur en fasse l'épreuve : il verra qu'on m'impose partout, et que les passages contre lesquels M. de Cambrai se récrie le plus, sont justement ceux où son tort est plus sensible.

Vain argument de M. de Cambrai tiré de mes disputes de Sorbonne. — 19. Il fait connaître que ma foi sur la charité lui était suspecte il y avait déjà longtemps, et dès le commencement qu'il me mit en main l'affaire de madame Guyon. « Je n'igno» rais pas, dit-il[5], son opinion sur la charité, qu'il » avait déjà publiée avec beaucoup de vivacité » dans les thèses où il présidait. » Malheureuse vivacité, s'il en reste encore à mon âge, qui m'attire tant de reproches de M. l'archevêque de Cambrai ! Il faudrait pourtant marquer les excès où elle m'aurait emporté. Mais quoi, mes disputes de Sorbonne seront une preuve contre moi; et si, selon la coutume, pour exercer un habile répondant, je m'avise de lui proposer avec force quelque argument contre de saines doctrines, M. de Cambrai m'en fera un crime? C'est ce qu'on présume quand on se voit en état de faire valoir par son éloquence jusqu'aux moindres choses.

Autre argument tiré de mes thèmes. — 20. Si je suis suspect sur la charité par mes arguments de

1. *Rép.*, *p.* 6, 157, *etc.* — 2. *Rép. à quatre Lett.*, *n.* 16. — 3. *IIIe Lett. à M. de Meaux*, *p.* 5, 6, 7, 8, *etc.* — 4. *IIIe Lett. pour serv. de rép.*, *etc.*, *p.* 35. — 5. Schola in tut., *q.* IV, *n.* 82, 83, *etc.* — 6. *Rép.*, *p.* 39. — 6. *Idem*, *p.* 161. — 7. *IIIe Lett. pour servir de rép.*, *etc.*, *p.* 27.

1. *Resp. ad* Sum., *p.* 5. — 2. *Rép.*, *p.* 109. — 3. *Idem*, *p.* 169. — 4. *Relat.*, *VIe sect.*, *n.* 7. — 5. *Rép.*, *p.* 24.

Sorbonne; d'autre part je suis outré sur cette matière dans les *thèmes que je donnais à monseigneur le Dauphin*[1]. C'était en abrégé l'*Histoire de France*. M. de Cambrai n'y trouvait rien à reprendre, puisque cette Histoire abrégée a fait partie des leçons de monseigneur le duc de Bourgogne, et souvent on m'a fait l'honneur de m'admettre à cette lecture. Voici maintenant ce qu'on y trouve: c'est que j'y ai rapporté *l'Instruction de saint Louis à sa fille Isabelle*, où il lui disait: « Ayez toujours » intention de faire purement la volonté de Dieu » par amour, quand vous n'attendriez ni punition » ni récompense. » Qu'y a-t-il de nouveau dans ces paroles? ce sont là de ces suppositions impossibles qu'on trouve dans tous les livres: la question est, si en les faisant on peut s'empêcher de nourrir secrètement dans son cœur le chaste amour de la récompense, qui est Dieu même: et si cette récompense, au lieu d'affaiblir le pur amour, n'est pas un moyen de l'enflammer, de l'accroître, de le purifier davantage. N'est-ce pas amuser le monde, que de tirer un avantage particulier des paroles dont tout le monde est d'accord? J'en dis autant de cette femme tant louée par saint Louis, « qui voulait brûler le paradis, et éteindre » l'enfer, afin qu'on ne servît Dieu que par le seul » amour. » Quoi, le paradis qu'elle voulait brûler, était-ce l'amour éternel causé par la vision de la beauté infinie, et par la parfaite jouissance du bien véritable? Voulait-elle éteindre dans l'enfer la peine d'être privé de Dieu; et son dessein était-il de rendre les hommes insensibles et indifférents à cette privation? S'ils n'y sont pas insensibles, ils sont donc sensibles au désir de cet amour éternel qui rend les hommes bienheureux. Si l'on dit que le désir de cet amour, au lieu d'enflammer l'amour pur, l'affaiblit et le dégrade, ou qu'on le puisse séparer de l'amour de Dieu, on confond toutes les idées et de la raison et de la foi. Je n'en veux pas davantage; et avec cette seule vérité, toutes les exclamations de M. l'archevêque de Cambrai tombent dans le froid.

Etranges paroles de M. l'archevêque de Cambrai sur ces thèmes. — 21. Je suis étonné de ces paroles: « Pour moi, je n'ai jamais proposé ce pur » amour à monseigneur le duc de Bourgogne[1]: » par où il achève de nous montrer qu'il n'y a rien de sérieux dans ses discours: car en premier lieu comment peut-il dire qu'il n'a jamais proposé cet amour à monseigneur le duc de Bourgogne? n'était-ce pas lui en parler assez, que de lui faire lire avec attention et approbation cet abrégé de l'histoire, qui avait fait le sujet des thèmes de monseigneur le Dauphin? En second lieu, quelle finesse trouve-t-il à n'avoir jamais parlé d'un tel amour au grand prince qu'il instruisait? où était l'inconvénient de lui faire lire les sentiments de saint Louis? Ne sont-ils pas en effet, comme il remarque lui-même que je l'ai dit dans cet abrégé, un héritage que ce saint roi a laissé à ses descendants, plus précieux que la couronne de France? pourquoi priver de cet héritage monseigneur le duc de Bourgogne si capable de le recueillir? En troisième lieu, ce pur amour, que saint Louis enseignait à ses enfants, est-il d'une autre nature que celui que toute l'Ecole attache à la charité toujours désintéressée selon saint Paul? En quatrième lieu, il montre donc que sous le nom de pur amour il entendait son pur amour du cinquième rang: c'est celui-là que j'accuse d'être la source du quiétisme; et nous devons louer Dieu s'il ne l'a jamais enseigné à monseigneur le duc de Bourgogne, puisqu'il n'a jamais dû ni le défendre lui-même, ni l'enseigner à personne; n'y ayant rien de plus indigne de la théologie chrétienne, que d'établir un pur amour qu'on n'ose proposer aux enfants de Dieu, ni même en entretenir un âge innocent.

Dernière conclusion contre le pur amour de M. de Cambrai. — 22. C'est néanmoins pour ce pur amour que combat M. de Cambrai: il combat pour un pur amour, qui non-seulement est inaccessible aux saintes âmes, mais encore les trouble et les scandalise[2]. Nous lui laissons ce pur amour, puisqu'il veut mettre sa gloire à le défendre, et nous soutiendrons celui qu'on enseigne aux chrétiens, depuis l'âge le plus tendre jusqu'à la vieillesse la plus avancée.

1. *IIIe Lett. de M. de Cambrai pour servir de rép. à celle de M. de Meaux*, p. 49.

1. *Rép.*, p. 50. — 2. *Max. des Saints*, p. 34, 35.

RÉPONSE D'UN THÉOLOGIEN

A LA PREMIÈRE LETTRE DE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI

A M. L'ÉVÊQUE DE CHARTRES.

Monseigneur,

Je ne sais si vous êtes informé de l'étonnement du public sur vos Lettres à M. l'évêque de Chartres, principalement sur la première. Si je révélais tous les sujets de cette surprise, je composerais un volume plutôt qu'une lettre; mais après qu'on a beaucoup écrit sur une matière, il faut se réduire à ce qui emporte le plus clairement la décision, et je le mets dans ces trois chefs, dont je ferai trois questions, que je prends la liberté de vous adresser à vous-même. La première, si vous avez bien prouvé les altérations de votre texte, que vous reprochez à ce prélat. La seconde, si le sens nouveau que vous donnez au concile de Trente est soutenable. La troisième, si votre première Explication adressée au même prélat, était la vraie explication de votre pensée, ou un simple argument *ad hominem,* une simple complaisance pour M. de Chartres, comme vous le dites à présent, sans en avoir jamais donné la moindre marque. Ces trois questions feront connaître beaucoup de choses essentielles, non-seulement sur le fond de votre doctrine, mais encore sur la manière dont vous procédez dans cette affaire; et c'est à moi à les proposer d'une manière sensible.

PREMIÈRE QUESTION

Sur l'altération du texte, imputée à M. l'Evêque de Chartres.

Altération imputée à M. de Chartres. — 1. Le premier sujet de vos plaintes regarde l'altération de votre texte imputée à M. de Chartres : « En » voici, dites-vous[1], un exemple des plus sen» sibles : » s'il est sensible, on pourra juger des autres par celui-ci. Vous dites qu'on vous impose, quand on vous fait dire, « qu'il faut que les âmes » d'un certain état ne se servent plus, dans » leurs tentations, du remède de la mortification » intérieure et extérieure, ni des actes de crainte, » ni de toutes les pratiques de l'amour par les» quelles elles se sont sanctifiées[2]. » Vous trouvez tout le contraire dans l'endroit qu'on cite des *Maximes des Saints*, où vous parlez de cette sorte[3] : « Il est capital de supposer d'abord que les tenta» tions d'une âme ne sont que tentations com» munes, dont le remède est la mortification inté» rieure et extérieure avec tous les actes de crainte, » et toutes les pratiques de l'amour intéressé. » Par là vous prouvez très-bien en effet, que *les tentations communes*, et les états ordinaires, sont guéris par ces remèdes; mais vous oubliez ce qui

1. *Ire Lett. à M. de Chartres, p. 9.* — 2. *Lett. past. de M. de Chartres, p. 106.* — 3. *Max., p. 144.*

suit immédiatement après : « Il faut être ferme » pour n'admettre rien au delà, sans une entière » conviction que ces remèdes sont absolument inu» tiles[1]. » Ce sont les paroles que M. de Chartres vous objecte; et ainsi manifestement ce prélat a trouvé l'état où vous dites, non pas seulement, « que les âmes ne se servent plus, dans leurs ten» tations, de la mortification intérieure et exté» rieure, ni des actes de crainte, ni de toutes les » pratiques de l'amour intéressé : » mais encore où l'on est « entièrement convaincu que ces remèdes » leur sont absolument inutiles. » De cette sorte l'altération est tout entière de votre côté, puisque c'est vous seul qui supprimez, dans votre texte, ces paroles que M. de Chartres tourne contre vous.

Quelque outrées que soient vos paroles, vous ne manquez jamais d'excuses : mais celle-ci est bien légère : « Il est vrai seulement, dites-vous[2], » que je remarque dans la page suivante, le cas » singulier de l'extrémité des épreuves, où il ar» rive que ces remèdes sont absolument inutiles » pour apaiser la tentation; » mais c'est vous encore ici qui altérez votre texte. Vous vous faites dire seulement que ces remèdes sont inutiles « à la ten» tation, comme s'il s'agissait seulement d'un genre » particulier *de tentation*, où les âmes ne doivent » plus se servir de ces remèdes. » Mais outre que c'est toujours une erreur pernicieuse à la piété, de reconnaître une tentation quelle qu'elle soit, et en quelque état que ce soit, où la mortification intérieure et extérieure soient absolument inutiles; la suite de votre discours fait voir l'inutilité de ces remèdes à la tentation de cet état indéfiniment, puisque vous ajoutez aussitôt après, qu'il ne faut, pour apaiser *la tentation*, que le seul exercice du pur amour, qui est l'exercice de l'état[3].

Aussi est-ce en parlant des âmes de cet état, que vous dites indéfiniment, « qu'elles ne sont » mises en paix, au milieu de leurs tentations, » par aucun des remèdes ordinaires, qui sont les » motifs d'un amour intéressé, du moins pendant » qu'elles sont dans la grâce du pur amour[4]. » Ainsi vous parlez toujours indéfiniment des tentations de l'état. Vous continuez : « Il n'y a que la fidèle coopération à la grâce de ce pur amour qui » calme les tentations : » encore indéfiniment; « et » c'est par là, ajoutez-vous, qu'on peut distinguer » leurs épreuves des épreuves communes. » Il s'agit donc de l'état auquel appartiennent ces épreuves extraordinaires. Et vous concluez en cette sorte : « Les âmes qui ne sont pas dans cet état,

1. *Max., p. 144, 145.* — 2. *Lettre à M. de Chartres, p. 10, 11.* — 3. *IIe Lettre à M. de Chartres, p. 11; Max., p. 145.* — 4. *Idem, p. 147.*

(à qui appartiennent ces épreuves) tomberont in-» failliblement dans des excès terribles, si on veut, » contre leur besoin, les tenir dans des actes sim-» ples du pur amour, et celles qui ont le véritable » attrait du pur amour, ne seront jamais mises en » paix par les pratiques ordinaires de l'amour in-» téressé. » Voilà donc toujours deux états marqués; dans l'un desquels les actes simples du pur amour ne font que du mal; et dans l'autre aussi, les pratiques ordinaires de l'amour intéressé, parmi lesquelles vous comprenez la mortification intérieure et extérieure, sont inutiles.

C'est aussi sans fondement que vous distinguez un genre particulier de tentation, où la mortification intérieure et extérieure soient *absolument inutiles*. C'est de la plus forte de toutes les tentations, et de laquelle le démon même, dont les Apôtres n'avaient pu venir à bout, était la figure, que Jésus-Christ a parlé, quand il a dit que ce démon *ne peut être chassé que par l'oraison et par le jeûne*[1]. Mais qu'il y ait des tentations où le jeûne, sous lequel Jésus-Christ a compris la mortification extérieure, et l'oraison sous laquelle l'intérieure est renfermée, *fussent absolument inutiles*, c'est ce que ce Maître céleste ne nous a jamais enseigné, et il n'y a que de faux mystiques qui soient *entièrement convaincus* de cette inutilité. Au lieu donc de reprocher à M. de Chartres qu'il altérait votre texte, en y trouvant des tentations, où la mortification intérieure et extérieure fussent *absolument inutiles*, vous lui deviez avouer le tort que vous avez eu de l'établir.

Que vous sert, en effet, d'avoir reconnu la nécessité de la mortification intérieure et extérieure dans « les tentations communes, que vous appelez » des commençants[2]; » puisque vous ne parlez ainsi que pour en venir aux états où, par une *entière conviction*, on les croit absolument inutiles? Vous ne laissez donc « qu'aux commençants, la » mortification intérieure et extérieure, non plus » que les pratiques de l'amour intéressé[3]. » Il est réservé aux âmes éminentes de repousser d'une autre manière les tentations de leur état, qui enferment celle du désespoir; et ce moyen de les repousser, c'est d'y succomber en *acquiesçant*, comme vous le dites ailleurs[4], « à sa juste con-» damnation de la part de Dieu : ce qui d'ordinaire » sert à la mettre en paix, et à calmer la tentation » qui n'est destinée qu'à cet effet, » où vous mettez *la purification de l'amour*. Voilà, Monseigneur, tout le corps de votre doctrine sur les tentations de l'état parfait. Et M. de Chartres, en vous faisant dire que vous en avez exclu la mortification intérieure, et le reste, loin d'altérer votre texte, comme vous l'en accusez, non-seulement n'a fait que transcrire vos propres paroles, mais encore n'a fait que suivre tout l'enchaînement de vos principes.

Telles sont ces altérations, dont vous nous aviez promis *un exemple des plus sensibles*. Il vous échappe des mains; et ce qui devait être le plus clair pour votre dessein, se tourne en preuve contre vous.

II. *Autre altération imputée à M. de Chartres.* — Vous ne vous plaignez pas avec moins de force d'une autre altération de M. de Chartres : et vous l'accusez d'avoir deux fois ajouté à votre texte le terme de *surnaturel* qui n'y était pas, et *qu'on n'en saurait tirer*. C'est un fait qui ne demande qu'une simple lecture, et je ne prétends aussi que conférer vos paroles avec celles de M. de Chartres que vous y avez insérées. Vous parlez ainsi à ce prélat[1] : « Pour me rendre ridicule à moi-même, » vous rapportez cette proposition de mon livre : » *Cet amour d'espérance est nommé tel parce que* » *le motif d'intérêt propre y est encore dominant*[2]. » Après quoi vous dites : *Changez cette proposition,* » *selon le sens de l'amour naturel, il faut l'exprimer* » *ainsi. Cet amour* (surnaturel) *d'espérance est* » *nommé tel, parce que le principe intérieur de l'a-* » *mour naturel de la béatitude pour vous-même y* » *est encore dominant.* Vous ajoutez : *Et à la place* » *de celle-ci : Dieu jaloux veut purifier l'amour, en* » *ne lui faisant voir nulle espérance pour son inté-* » *rêt propre, même éternel*[3]. Il faudrait dire : *Dieu* » *jaloux veut purifier l'amour, en ne lui faisant* » *voir nulle espérance* (surnaturelle) *pour son affec-* » *tion naturelle de béatitude, même éternelle. M. de* » *Cambrai pourrait-il porter la honte de telles pro-* » *positions?* » Après avoir rapporté ces paroles de M. de Chartres, vous vous élevez contre lui en cette sorte : « Non, Monseigneur, je ne mérite » point de porter cette honte : retranchez ce que » vous ajoutez sans le pouvoir tirer de mon texte, » et toutes ces contradictions ridicules s'évanoui-» ront. Vous ajoutez au terme d'*amour, d'espé-* » *rance*, le terme de *surnaturel*. Vous ajoutez à » celui d'*espérance* celui de *surnaturelle;* en ajou-» tant ainsi dans un texte, sans se gêner, il n'y a » rien dont on ne vienne facilement à bout. » Voilà votre plainte dans toute son étendue, et du moins vous ne direz pas qu'on l'ait affaiblie. Sans entrer dans le fond de la matière, ici où il ne s'agit que de l'altération de votre texte, elle consiste à y ajouter à votre amour du troisième degré, que vous nommez l'amour d'espérance[4], le terme de surnaturel, qui non-seulement n'y est pas, mais encore *n'en peut être tiré*, selon vous. Mais, Monseigneur, vous ne songez pas que c'est vous-même qui ajoutez ce terme. C'est vous, dis-je, qui citant, dans votre *Instruction pastorale*, le passage où vous vous plaignez que M. de Chartres ajoute le terme de surnaturel, l'y avez vous-même ajouté. Reconnaissez vos paroles : « La foi nous enseigne, dites-vous, » que l'espérance est une vertu surnaturelle[5]. » Quand donc on a ajouté le terme de surnaturel à celui de l'espérance, on n'a fait que développer ce qu'il contient nécessairement selon vous-même. Poursuivons : « L'amour de Dieu, continuez-vous, » qu'on nomme d'espérance, est un amour vérita-» blement surnaturel : et un peu après[6] : « J'ai » fait deux divers degrés avec des définitions dif-» férentes de l'amour naturel de pure concupis-» cence, et de celui de l'espérance chrétienne qui » est surnaturel. » De cette sorte, que l'amour que vous appelez surnaturel, c'est manifestement l'amour d'espérance : amour dont vous faites un

1. *Matth.*, XVII, 20. — 2. *Max.*, p. 75. — 3. *Idem*, p. 144. — 4. *Ibid.*, p. 91, 92.

1. *Ire Lett.*, p. 53. *Lett. past. de M. de Chartres*, p. 31, 32. — 2. *Max.*, p. 5. — 3. *Idem*, p. 73. — 4. *Ibid.*, p. 5. — 5. *Instr. past.*, n. 2, p. 5. — 6. *Idem*, p. 6.

degré à part, distingué de celui du second degré, que vous appelez *l'amour naturel de pure concupiscence.* C'est, encore un coup, de cet amour d'espérance et du troisième degré; c'est, dis-je, de cet amour, que vous avez dit en termes formels deux et trois fois, qu'il était surnaturel : étrange combat de vous-même avec vous-même! c'est vous qui appelez cet amour d'espérance *surnaturel.* C'est vous-même qui reprochez à M. de Chartres de lui donner le même nom : qu'est-ce qui vous fait ainsi méconnaître et désavouer vos propres discours? est-ce oubli? est-ce le plaisir de vous plaindre, ou le désir d'abattre un adversaire, ou le peu de suite de votre système. Quoi qu'il en soit, vous insultez à M. de Chartres, comme s'il avait un tort extrême : vous l'accusez d'ajouter, *sans se gêner*[1], ce qu'il lui plaît à votre texte, et de donner par ce moyen *une affectation naturelle* pour motif aux vertus surnaturelles. Enfin, vous lui demandez : « Permettriez-vous à un autre d'ajouter à ce que » vous avez écrit, pour vous faire dire les impié- » tés et les extravagances que vous avez le plus » en horreur? » On ne peut pas faire à un prélat des reproches plus amers. Il se trouve cependant que ce qu'il avance est pris de vous-même. L'impiété et l'extravagance qui vous font horreur, sont contenues dans vos propres paroles. Et si c'est vous faire dire une impiété, que de vous faire appeler *surnaturelle*, l'espérance dont vous parlez dans vos *Maximes*, la piété sera donc de l'appeler naturelle : ce qui est contraire à toute sorte de langage théologique; et, comme on a vu, au vôtre même.

On pourrait, avec la même facilité, faire encore retomber sur vous les autres altérations dont vous accusez M. de Chartres. Mais nous avons à traiter des matières plus importantes, et il me suffit qu'on puisse juger par les deux exemples d'altération, que vous croyez les plus manifestes, de la faiblesse de tous les autres.

DEUXIÈME QUESTION.

Sur le concile de Trente.

I. *On rapporte le décret dont il s'agit.* — On ne sait, Monseigneur, où vous avez pris l'explication de ce décret du concile de Trente[2]. « Il est cons- » tant que c'est contredire la foi orthodoxe, que » de soutenir que les justes pèchent dans toutes » leurs œuvres, si outre le désir principal que » Dieu soit glorifié, ils envisagent la récompense » éternelle pour exciter leur paresse, et pour s'en- » courager à courir dans la carrière, puisqu'il est » écrit : *J'ai incliné mon cœur à accomplir vos jus-* » *tices, à cause de la récompense;* et que l'Apôtre » dit de Moïse, *qu'il regardait à la récompense.* »

Pour prendre une première notion du dessein de tout le décret, il faut supposer avec vous-même[3], comme avec tous les théologiens, qu'il est dressé contre Luther et les protestants, qui niaient la bonté et l'honnêteté de l'acte d'espérance, en tant qu'il avait en vue la récompense éternelle.

Il y a deux parties dans ce décret, dont l'une est la condamnation de l'erreur des protestants, et l'autre en enferme la réfutation par deux exemples tirés de l'Ecriture : celui de David et celui de Moïse.

II. *Explication nouvelle réfutée.* — Monsieur de Chartres vous presse vivement par ces deux parties du décret[1], et vous tâchez de les éluder d'une manière qui n'a point d'exemple, en répondant de cette sorte : « Il m'a paru que le concile ne » voulait point parler de l'espérance, vertu théo- » logale commandée, puisqu'il se contentait de » dire, de la chose dont il parlait, qu'elle n'était » point un péché, et qu'il voulait parler seulement » de la mercénarité jointe dans l'âme imparfaite » avec cette vertu surnaturelle. »

Permettez qu'on vous demande, Monseigneur, où vous avez pris cette explication? Est-ce dans les termes du concile? On voit bien que non, puisqu'il n'y est fait nulle mention de cette *imparfaite mercénarité*, que vous dites qu'il a eue en vue. Que si vous dites qu'elle y doit être sous-entendue, contre la suite des paroles, on vous fera avec respect une autre demande, si parmi tant d'auteurs qui ont cité ce décret, vous en pouvez trouver un seul qui ait indiqué ce sens. Non-seulement vous n'en rapportez aucun qui vous favorise : mais il n'y en a aucun qui ait traité de cette matière, qui ne vous soit contraire ouvertement.

Tout ce qu'il y a de controversistes, et pour parler plus généralement, tout ce qu'il y a de théologiens, en traitant de la bonté et honnêteté de l'acte d'espérance chrétienne, demandent, contre les protestants, si c'est péché que de servir Dieu dans la vue de l'éternelle récompense, et ils répondent unanimement que le contraire est expressément défini par le concile de Trente.

Le cardinal Bellarmin, en examinant cette question[2], après avoir proposé le sentiment de Calvin, dit que le concile de Trente a décidé le contraire : *Contrariam doctrinam tradit concilium Tridentinum :* c'est-à-dire, comme il l'explique, qu'il a décidé qu'on doit agir, « premièrement pour la » gloire de Dieu, et secondement aussi en vue de » la récompense de la félicité éternelle : » qui est l'abrégé des paroles du décret dont il s'agit.

Estius, en proposant la même question[3] : S'il est permis de servir Dieu en vue de la récompense éternelle, conclut à l'affirmative, et la prouve par l'autorité du concile de Trente, *Sess.* VI, *chap.* XI, *et can.* 31.

Vous citez souvent Sylvius, et vous paraissez déférer à ses sentiments. Vous y trouverez la même conclusion[4], en y ajoutant qu'elle est de foi par la parole de Dieu écrite et non écrite, et en particulier par la décision expresse du concile de Trente au chapitre en question, et au canon 31.

Tout cela se dit par ces auteurs, en vue d'établir la bonté et l'honnêteté de l'acte de l'espérance, vertu théologale, où l'on désire la récompense éternelle.

Suarez, dans le Traité de cette vertu, demande[5] : « Si c'est un acte honnête de l'espérance, » que d'agir en vue de la récompense éternelle? » *Utrum operari intuitu æternæ retributionis, sit*

1. *IIe Lett.*, *p.* 54. — 2 *Sess.* VI, *c.* 11. — 3. *Max.*, *p.* 19.

1. *Lett. past. de M. de Chartres*, *p.* 44, 45, 46. — 2. *Tom. III, L. de Justific.* V, *cap.* VIII. — 3. *Dist.* I, III, *p.* 3. — 4. 2. 2. *quæst.* 27, 3 *p.*, 170. — 5. *De spe*, *Disp.* 1, *sect.* 5, *n.* 1.

» *actus Spei honestus?* » et il répond en cette sorte : « *Lutherani damnant actum illum tanquam omnino » malum : primò quia non licet illam spem ponere in » operibus et meritis. Secundò, quia quod non pro- » cedit ex puro amore, ordinat Deum ad nos, quod » est inordinatum. Nihilominus dico : operari prop- » ter retributionem æternam, per se bonum est et » honestum;* c'est-à-dire, les Luthériens condam- » nant cet acte comme tout à fait mauvais; pre- » mièrement, parce qu'il n'est pas permis de mettre » cette espérance dans les œuvres et dans les mé- » rites; et secondement, parce que ce qui ne procède » pas du pur amour, rapporte Dieu à nous; *ordinat » Deum ad nos;* ce qui est désordonné. » Voilà donc les Luthériens fondés sur le pur amour, aussi mal à propos que les quiétistes, quoique par un un autre tour : et voici la résolution de Suarez sur cette difficulté : « Je dis néanmoins qu'il est bon » et honnête de soi d'agir pour la récompense éter- nelle : » à quoi il ajoute, *que cette proposition*, où il s'agit, comme on voit, de l'acte de l'espérance chrétienne, *est de foi;* à cause qu'elle *est définie dans le concile de Trente*, *Sess.* VI, *chap.* XI, *et Can.* 31.

En un mot, sans perdre le temps à nommer les théologiens l'un après l'autre, on met en fait qu'il n'y en a point, depuis le concile de Trente, qui, bien éloigné de votre interprétation, n'ait suivi positivement le contraire, que les paroles de ce saint concile présentent seules à l'esprit.

Après cela on s'étonne des paroles de votre Lettre[1] : « Supposons que je me sois trompé dans » cette explication du concile, et que je l'aie mal » cité; c'est un fait qui n'importe rien au dogme. » Quoi, Monseigneur; une explication que vous donnez seul, où vous avez contre vous tous les docteurs, où vous n'en sauriez citer un seul pour vous, n'importe rien au dogme : une explication d'un décret de foi contraire à l'intention de toute l'Eglise sera un fait indifférent? où en est la foi, si on laisse passer cette maxime?

Mais vous apportez une raison : « c'est, dites- » vous[2], que si le concile avait parlé de l'espérance, » vertu théologale, il ne se serait pas contenté de » dire qu'elle n'était pas un péché : » donc, concluez-vous, il voulait parler d'une autre chose, et de l'imparfaite *mercénarité*. Quoi, dans une affaire de dogme, où vous ajoutez au concile un terme qui n'y fut jamais, pour toute preuve, et au préjudice du consentement exprès et unanime de tous les docteurs, vous alléguez un raisonnement pris dans votre esprit? Est-ce ainsi que vous traitez la théologie? Mais encore, combien est faible ce raisonnement! Le concile dit seulement que l'action dont il parle *n'est pas un péché;* donc il ne parle pas de l'espérance, vertu théologale[3]. Mais si c'est de cette espérance que parlent les protestants, contre lesquels vous convenez que le décret est dressé; s'ils ont osé assurer que cet acte de l'espérance était illicite, indigne d'un chrétien, et par conséquent un péché; le concile ne pourra-t-il pas condamner la contradictoire, et décider que c'est une erreur contraire à la foi orthodoxe, de dire qu'un tel acte soit péché? Où prenez-vous, Monseigneur, ces nouveaux principes, et quelle règle nous donnez-vous pour expliquer les conciles?

C'est un fait constant que Luther ne reconnaît la vraie vertu de l'espérance que dans l'acte, où en adhérant aux promesses de la rémission des péchés, on se les applique en particulier par la croyance certaine qu'ils sont remis à chacun de nous, et que c'est là ce qui constitue notre justification. Pour l'acte où l'on regarde le repos et la récompense éternelle, Luther et les luthériens soutiennent qu'en les pratiquant on est de ceux dont saint Paul a dit : *Omnes quærunt quæ sua sunt :* on cherche son intérêt, et non pas celui de Jésus-Christ. Telle est la doctrine de Luther, comme Suarez l'a posée en très-peu de mots. N'est-il pas permis au concile d'opposer la contradictoire à un dogme si pervers?

Mais quoi qu'il vous plaise de supposer, encore êtes-vous bien loin de votre compte. Il n'est pas vrai que le concile se soit contenté de dire que l'espérance de la récompense n'est pas un péché : il la met au rang des désirs les plus vertueux, quand il l'attribue à des âmes aussi parfaites que celle de David et de Moïse, dont l'un a dit, qu'il *a incliné son cœur à garder les commandements divins, à cause de la récompense*[1]; et saint Paul a dit de l'autre, qu'*il y regardait*[2], dans l'acte éminent, où il préféra l'opprobre de Jésus-Christ à tous les trésors de l'Egypte, et à toutes les grandeurs du monde. *Aspiciebat enim in remunerationem.*

III. *Argument de M. de Chartres, combien invincible.* — Il faut avouer que M. de Chartres vous presse ici d'une manière bien vive : voici vos paroles qu'il produit[3] : « Parler ainsi, dites-vous, » c'est parler sans s'éloigner en rien de la doctrine » du saint concile de Trente, qui a déclaré contre » les protestants, que l'amour de la préférence, » dans lequel le motif de la gloire de Dieu est le » motif principal auquel celui de notre propre in- » térêt est subordonné, n'est point un péché. » Sur ces paroles expresses de votre livre des *Maximes*[4], où vous parlez du *propre intérêt* comme de la chose dont le concile a défini, contre les protestants, que ce n'est pas un péché, ce docte prélat a formé ce raisonnement : « Joignons, dit-il[5], » présentement les paroles du concile de Trente à » la définition de l'amour mélangé et de préfé- » rence, donnée par le livre, et mettons la preuve » dans la forme de l'Ecole. Le motif moins princi- » pal, qui est l'intérêt propre, rapporté et subor- » donné à la gloire de Dieu, est la même chose » que la récompense éternelle, que le saint concile » de Trente subordonne au désir principal de la » gloire de Dieu (dans le passage cité) : or, est-il » que ce second motif de la récompense éternelle, » dans le sens du concile de Trente, est un motif » surnaturel qui excite la paresse des justes, et les » encourage à marcher dans la carrière, tel qu'il » était dans Moïse et dans David; donc le motif » de l'intérêt propre dans le livre de l'*Explication » des Maximes*, est un motif d'intérêt surnaturel, » et non une affection naturelle, laquelle n'est » plus, selon l'auteur, dans les parfaits, comme » Moïse et David. »

1. Ire *Lettre à M. de Chartres*, *p.* 43. — 2. *Idem.* — 3. *Max.*, *p.* 19.

1. *Ps.*, CXVIII. 112. — 2. *Heb.*, XI. 26. — 3. *Lett. past.*, *p.* 45. — 4. *Max.*, *p.* 19. — 5. *Lett. past.*, *p.* 46.

Voilà contre vous, Monseigneur, la plus claire et la plus complète démonstration que l'on pût faire. Il s'agissait de montrer que l'intérêt propre, selon votre livre, était quelque chose de surnaturel, et non pas votre affection naturelle. On vous presse, par la citation du décret que vous rapportez du saint concile de Trente; ce décret parle de l'acte où l'on désire la récompense, qui sans doute est surnaturelle; mais ce décret par vous-même regarde l'intérêt propre; donc, selon vous, l'intérêt propre est surnaturel. Il n'y a rien de plus évident, ni de plus démonstratif; ce qui paraît par l'embarras manifeste où vous tombez dans votre Réponse.

« Pour me faire justice, dites-vous[1], il faut suivre ma pensée sur le sens du concile. Ma pensée » a été, que le concile se servait de l'exemple de » Moïse et de David pour prouver qu'on peut, sans » pécher, mêler quelques actes d'affection naturelle » pour la béatitude, avec les désirs surnaturels de » l'espérance. » Ce sont vos paroles, et je ne sais comment vous avez pu vous résoudre à les avancer. Car à qui en voulait le saint concile? Les protestants, contre qui vous avouez que ce chapitre est composé, ont-ils jamais dit un mot contre votre désir naturel? Vous ne sauriez nommer, je ne dirai pas un seul protestant, mais un seul auteur qu'on ait repris d'avoir erré contre ce désir. Ce n'était point ce désir naturel; mais l'espérance elle-même que les protestants trouvaient illicite et désordonnée, comme cherchant son propre avantage. C'est donc cette erreur contre l'espérance, que le concile a voulu bannir d'entre les fidèles; et il n'y a rien de plus vain que de tourner toute l'autorité d'un concile œcuménique et toutes les forces de l'Eglise contre un fantôme.

En effet, pesez, Monseigneur, les paroles du concile; ce qu'il a voulu soutenir contre Luther et les protestants, c'est « qu'il est permis d'agir en » vue de la félicité éternelle, d'exciter par là sa » paresse, de s'encourager à courir à la récom» pense » qu'on doit recevoir à la fin de la course, « dans le dessein principal de glorifier Dieu : » or tout cela c'est l'effet de l'espérance chrétienne et surnaturelle; on ne trouve point là de place pour les désirs naturels, dont vous voulez faire l'objet du concile. La récompense que saint Paul fait regarder à Moïse[2], est celle que cet apôtre a fondée non sur un désir naturel, mais uniquement sur la foi. C'est le seul objet de saint Paul, depuis le premier verset de ce chapitre jusqu'au dernier. C'est pour cela que dès le commencement, il a défini *la foi : le soutien des choses qu'on doit espérer : Sperandarum substantia rerum*[3] *:* pour montrer que l'espérance dont il parlait, et qu'il fait voir dans Moïse, était l'espérance chrétienne. La récompense qui inclinait le cœur de David à l'accomplissement des préceptes, était celle que Dieu avait révélée, celle qui lui faisait dire : *Dieu est mon partage;* et ailleurs : *Les justes m'attendent, jusqu'à ce que vous me rendiez ma récompense.* Vous avez de beaux tours d'esprit, mais vous ne persuaderez à personne que tout un concile œcuménique se soit mis en peine de soutenir Moïse et David par vos désirs naturels, ou que ce fût là alors la question de l'Eglise, et qu'on n'y eût rien de meilleur à faire qu'à définir votre système.

IV. *Conséquences pernicieuses de cette manière d'interpréter les conciles.* — Mais la manière dont vous coulez cette grossière défaite, et ce détour manifeste du sens du concile, est encore plus dangereuse que la chose même. Il n'y a rien là, dites-vous, contre la foi : ou pour répéter vos propres paroles : « C'est un fait qui n'importe rien au » dogme[1]. » Il n'appartient point à la foi ni au dogme catholique, de donner à un décret d'un concile œcuménique, un sens que personne n'y trouve que vous : disons plus; un sens où tous les théologiens vous sont directement opposés; un sens qui élude le dessein exprès du décret contre les protestants; un sens qui élude encore l'interprétation que donne ce même concile aux deux passages exprès de l'Ecriture; un sens qui réduit à rien et la décision et la preuve du concile même.

Vous voudriez peut-être vous sauver par l'opinion téméraire et erronée de ceux qui ne prennent pour article de foi dans le concile que ce qui est prononcé sous anathème dans les canons. Mais quand vous ajouteriez cette erreur aux autres, vous ne vous tireriez pas encore d'affaire avec le concile, et vous y trouveriez toujours votre condamnation, puisqu'à la fin des décrets, et avant que d'en venir aux canons de la session sixième dont il s'agit, il a décidé « que ceux qui ne tien» dront pas fortement, et comme catholique, fidè» lement toute la doctrine précédente sur la jus» tification, ne seront jamais justifiés[2]. » Et quand on n'y lirait pas ce décret équivalent à un anathème, vous auriez toujours contre vous l'anathème exprès du canon XXXI, couché en ces termes : « *Si quis dixerit justificatum peccare, dum » intuitu æternæ mercedis bene operatur, anathema » sit.* Si quelqu'un dit que le fidèle justifié pèche » dans les bonnes œuvres qu'il fait en vue de la » récompense éternelle, qu'il soit anathème. » Vous éludez cet anathème, vous trouvez en faveur d'un désir naturel ce que le concile entend manifestement de l'espérance chrétienne; et vous voulez établir qu'il n'y a rien contre la foi dans ce détour.

V. *Conclusion; que tout le nouveau système est détruit par là, et que toute la théologie y est renversée.* — On dira peut-être que cet endroit n'est pas essentiel à votre système, et que vous pouvez le retrancher sans entamer le reste. Mais M. de Chartres ne vous laissera pas en repos pour cela, et il en reviendra sans cesse à vous dire, comme il a fait, pensez-y bien, Monseigneur; car enfin, continuera-t-il[3], « ce que vous avez appelé notre » propre intérêt subordonné et rapporté à la gloire » de Dieu, est (selon vous) la même chose que le » saint concile de Trente subordonne au désir prin» cipal de la gloire de Dieu : » c'est de quoi vous êtes convenu. « Or est-il, poursuit ce prélat, que » ce second motif du concile est surnaturel. Car » c'est celui qui excite la paresse des justes, et les » encourage à marcher dans la carrière ; « c'est celui dont était poussé Moïse un si grand législateur, et David un si grand prophète. Donc, selon vous, *notre intérêt propre* est surnaturel. Cepen-

1. *Ire Lett.*, *p.* 44, 45. — 2. *Heb.*, XI, 26. — 3. *Idem*, X, 1.

1. *Ire Lett.*, *p.* 43. — 2. *Sess.* VI, *cap.* XVI. — 3. *Lett. past.*, *p.* 46.

dant vous nous avez donné pour règle dans votre *Instruction pastorale*[1], « que vous ne vous êtes » jamais servi (dans votre livre des *Maximes*) du » terme d'intérêt, en y ajoutant celui du propre, » que pour justifier le seul amour naturel de nous- » mêmes : » c'est là votre unique dénouement; c'est tout le fondement de votre système, mais par vous-même il est faux, la vérité nous force à le dire, et ne croyez pas pour cela qu'on vous manque de respect. C'est un faux, c'est un *nego* de l'Ecole. Donc la règle que vous nous donnez pour tout dénouement est fausse, et vous ne pouvez vous sauver de l'autorité du concile qu'en la démentant.

Cependant il est douloureux à toute l'Eglise de voir un prélat de votre importance, si prêt à tout sacrifier à un nouveau système; s'il ne faut, pour le sauver, que donner un sens inouï à un concile œcuménique, c'est-à-dire, en d'autres termes, que de se jouer de ses paroles, vous n'hésitez pas à le faire. L'Ecriture ne sera pas plus inviolable pour vous; vous ferez penser à David, et à saint Paul sur Moïse, ce qui vous accommodera, sans fondement et sans témoignage; vous forcerez tout pour en venir à votre point; vous sauverez une erreur par une autre; et vous ferez passer imperceptiblement des nouveautés sous couleur d'un *fait* innocent, et qui ne fait rien *au dogme*. Vous avez les expressions les plus spécieuses, et les plus adroites insinuations pour faire couler ce qu'il vous plaît dans les oreilles crédules : vous hasardez tout sur cette confiance, et sur le fonds inépuisable d'explications dont vous vous sentez plein. Faut-il se taire sur cela, ou bien avertir les peuples d'y prendre garde?

TROISIÈME QUESTION.

Sur la première Explication envoyée à M. de Chartres.

I. *On remet le fait.* — Remettons le fait en peu de mots. Pressé par M. de Chartres, sur l'espérance chrétienne que vous ôtiez aux parfaits dans vos *Maximes*, sous le nom *d'intérêt propre*, vous lui envoyâtes une ample Explication, où, sans songer à votre clef d'*amour naturel*, ni à celle de *motif* pris pour *principe intérieur*, où vous mettez maintenant votre confiance, vous tâchiez de sauver l'espérance selon les notions communes que tout le monde avait prises d'abord dans votre livre : vous faisiez donc voir que vous entendiez comme les autres, ces deux termes sur lesquels tout le livre roule : ce qu'ayant changé depuis par de nouvelles explications qui n'avaient plus rien de commun avec celle-là, deux vérités se sont découvertes : l'une que votre première Défense vous a paru insoutenable, puisque vous étiez contraint de l'abandonner : et l'autre, que vos secondes Défenses d'amour naturel et de principe intérieur n'étaient pas du premier dessein de votre livre, puisque votre Explication aux pressants Arguments de M. de Chartres, n'en disait mot.

II. *Démonstration de M. de Chartres dans sa Lettre pastorale. Aveu du premier principe de cette démonstration.* — La Démonstration de M. de Chartres consiste principalement dans les oppositions

1. *Inst. past. de M. de Cambrai*, n. 3, p. 9, etc.

que ce prélat a montrées entre cette première Explication et celles qui ont commencé à paraître après dans votre *Instruction pastorale*[1]. Il ne faut point ici perdre le temps à prouver cette opposition. Votre *Instruction pastorale* fait rouler, comme on vient de voir, tout le dénouement de votre livre des *Maximes* sur deux choses, qu'il faut toujours avoir devant les yeux : Premièrement, sur l'*intérêt propre*, que vous prétendez avoir pris pour *un amour naturel de nous-mêmes*[2] : et secondement, sur le terme *de motif*, que vous dites avoir entendu non comme l'objet ou la fin qui nous détermine à vouloir, mais *comme le principe* (intérieur) *d'amour par lequel on agit, et la passion qui remue le cœur*[3]; tout cela ne se trouve point dans votre première Explication adressée à M. de Chartres; vous en convenez, et c'est aussi ce qui paraît par la seule lecture; par conséquent de votre aveu propre, vous avez manifestement varié sur le fond de votre livre, et vos secondes Explications ont démenti les premières.

Cet aveu est évident par votre première Lettre en réponse à la Lettre pastorale de M. de Chartres; puisque, pour sauver la variation manifeste de vos écrits dans le dénouement essentiel de votre système, votre seul expédient est de convenir, que dans cette première Explication, ce n'est pas votre véritable sentiment que vous avez exposé à ce prélat; « que vous vous êtes accommodé à sa pensée » et à son langage : et que vous avez procédé avec » lui par cette sorte d'argument que l'Ecole ap- » pelle *ad hominem*[4]. » Voilà toute votre Réponse, et il s'agit maintenant d'examiner si cela est ainsi que vous prétendez dans votre Lettre.

III. *Sur le double sens du livre des Maximes, selon la nouvelle Lettre à M. de Chartres.* — Pour amener vos lecteurs à votre pensée, vous proposez un système étrange de votre livre des *Maximes* : vous supposez « que sans avoir jamais voulu don- » ner un double sens à ce livre, il ne laisse pas » d'être vrai qu'il a été pris en deux sens diffé- » rents[5], » non point par des ignorants, ou par des personnes indisposées contre vous, mais par vos meilleurs amis et vos défenseurs : car vous ajoutez ces paroles : « Divers habiles théologiens » que je consultai, dites-vous, depuis le grand » éclat contre mon livre, me pressèrent beaucoup » de me borner à la première Explication, » qui était celle où l'*intérêt propre* se prend pour le salut éternel et pour l'objet de l'espérance chrétienne, « et ils m'assuraient tous qu'ils soutien- » draient sans peine le texte du livre dans le même » sens, sans recourir à l'autre; » qui était celui de l'*intérêt propre* pris pour l'amour naturel. Bien plus : « dans la suite, poursuivez-vous[6], il me » revint de Rome que divers savants théologiens » y pensaient précisément la même chose, » c'est-à-dire, qu'ils soutenaient le texte du livre au sens de *l'intérêt propre* pris pour le salut, *mais vous êtes*, dites-vous, *demeuré ferme au sens de l'amour naturel*, qui, selon vous, *était le vôtre*. Voilà déjà une étrange idée : un livre qui a un double sens, non point en un endroit seulement, mais *dans tout*

1. *Lett. past. de M. de Chartres*, p. 66, 67, 68, 69. — 2. *Inst. past. de M. de Cambrai*, p. 9, 12, 93, 100, 101, 103. — 3. *Idem*, p. 10, 11. — 4. *Ire Lett. de M. de Cambrai en rép.*, p. 55, 56, 59, 67, 76. — 5. *Ire Lett.*, p. 55. — 6. *Idem*, p. 63.

son texte, que d'habiles théologiens veulent soutenir dans un sens qui était contraire à l'intention de l'auteur qu'ils avaient dessein de favoriser : que de savants défenseurs du même auteur à Rome étaient de même sentiment, persuadés par conséquent qu'ils entendaient mieux l'auteur que l'auteur ne s'entendait lui-même. Un pareil système est unique dans le monde, et vous n'en sauriez rapporter d'exemple. Mais ce qu'il y a de plus étrange, c'est que vous-même vous soutenez ces deux sens, et que tout fidèle que vous vous fassiez au sens de l'amour naturel, qui dès le commencement, à ce que vous prétendez, était le vôtre; vous faites de si grands efforts dans toute une longue Explication à mettre le sens contraire dans l'esprit de M. de Chartres.

Voici la raison que vous en rendez, et il la faut rapporter dans vos propres termes. « Je ne voyais, » dites-vous [1], nul inconvénient de dire qu'un livre » pût être catholique en deux divers sens. Quand » un livre, poursuivez-vous, est susceptible de deux » sens, dont l'un est catholique et l'autre héré- » tique, on a sujet de craindre que le bon ne serve » à déguiser le mauvais. Mais quand il ne s'agit » tout au plus que d'une équivoque, dont les deux » sens sont catholiques, elle n'a rien de dangereux » ni de suspect. Je ne trouvais donc nul inconvé- » nient à tâcher de vous montrer, pour finir vos » alarmes, que dans le sens même que vous don- » niez aux termes d'*intérêt propre* et *désintéressé*, » mon livre pouvait être expliqué d'une manière » correcte. »

Vous croyiez donc alors, c'est-à-dire, depuis très-peu, et dans vos dernières réponses à M. de Chartres, que votre livre pouvait s'expliquer d'une *manière correcte*, sans le dénouement d'amour naturel. Mais vous oubliez ce que vous aviez écrit un an auparavent à M. de Meaux, qu'en prenant *l'intérêt propre pour le salut*, qui est le sens que vous proposez à M. de Chartres, et sans l'amour naturel, *vous ne pouviez qu'extravaguer de page en page, et de ligne en ligne* [2], Mais maintenant ce qui emportait tant d'extravagances, est le même sens que vous donnez depuis comme correct, à M. de Chartres.

Non-seulement vous dites à M. de Meaux, « que » ce sens est de page en page et de ligne en ligne » plein d'extravagance; » mais vous ajoutez que, pour soutenir ce sens, « il faudrait à tout moment » soutenir que l'on espère sans espérer, qu'on dé- » sire pleinement sa béatitude dans un renoncement » absolu à sa béatitude; ce qui, ajoutez-vous, n'est » pas un système, mais un songe monstrueux et » une extravagance impie. » Ainsi ce que vous marquiez à M. de Meaux, non-seulement comme insensé, extravagant, monstrueux, mais encore impie, tout d'un coup est devenu correct et catholique, quand vous avez écrit à M. de Chartres.

Il vaudrait bien mieux ne pas tant écrire, et parler plus conséquemment. Mais quand on se sent enveloppé de mille sortes de difficultés insupportables, et que, pour parer à tant de coups, on ne songe qu'à multiplier ses écrits, en se couvrant d'un côté, on s'expose de l'autre, et l'on ne peut rien dire de suivi.

1. *Ire Lett.*, *p.* 56. — 2. *Ire Lett. à M. de Meaux*, *p.* 46.

Quoi qu'il en soit, et laissant à part les réflexions quoique justes sur vos embarras inévitables, vous trompez votre lecteur, en lui disant que votre livre était susceptible de deux sens corrects; puisqu'il y a un de ces sens, et c'est celui que vous donnez à M. de Chartres, qui, selon vous-même, est plein d'extravagance et d'impiété.

Mais ajoutons, qu'outre ces deux sens que vous avouez, il faut de nécessité en reconnaître un troisième, qui est le mauvais, dont les prélats vous ont accusé. Leur Déclaration, pour ne point parler de leurs autres écrits, montre que sous le nom *d'intérêt propre* vous excluez l'espérance et le désir du salut; et sans entrer dans le fond, si vous leur donniez une réponse certaine, votre défense pourrait avoir de la vraisemblance. Mais il est constant que vous n'avez rien de fixe à leur opposer : le sens de vos défenseurs n'est pas le vôtre. Celui de vos amis de Rome est différent de celui que vous soutenez en France et à Rome même. Celui qui est correct et catholique, en écrivant à M. de Chartres, était impie et monstrueux, en écrivant à M. de Meaux. Ainsi vous vous défendez douteusement, tout irrésolu et sans principe. Votre incertitude fait tomber votre réponse, et il n'y a plus qu'un seul sens dans votre livre, qui est le mauvais qu'on y trouve naturellement, et qui enferme l'exclusion et le sacrifice de l'espérance.

Dès là, notre dispute est vidée par votre propre aveu, et ce n'est plus que par abondance de droit que j'entrerai dans le reste; mais il faut pourtant vous montrer, dans le détail et par vous-même, en plusieurs manières, l'inconvénient où vous vous jetez par votre prétendu argument *ad hominem*.

IV *Sur l'argument* AD HOMINEM. — Cet inconvénient est sensible par la définition que vous faites de cet argument. « Cessez, dites-vous à M. de » Chartres [1], de m'objecter la contrariété qui est » entre ma lettre imprimée dans votre ouvrage, et » mon Explication suivante : ces deux pièces doi- » vent être évidemment contradictoires dans le lan- » gage : » parce que telle est la nature « d'un ar- » gument *ad hominem*, où un auteur quitte son » propre langage, et où il emprunte celui d'un » autre homme, pour tâcher de le persuader à sa » mode, et en suivant ses préventions; ce qui, » dites-vous, ne doit pas être conforme à l'autre » Explication, où l'auteur parle naturellement dans » l'usage contraire, qui est le vrai sens de ses » propres paroles. »

Mais, Monseigneur, vous dissimulez que lorsqu'on parle d'une manière si *évidemment contradictoire* à soi-même, la première chose à quoi l'on pense, c'est à prendre ses précautions, et qu'on croirait visiblement amuser le monde, si l'on finissait son discours sans exprimer une fois du moins sa propre pensée; au lieu, Monseigneur, par malheur pour vous, que dans toute une explication si longue et si étendue, où durant quinze grandes pages vous parlez ce langage étranger, vous ne dites pas un seul mot qui explique le seul sentiment que vous prétendez avoir dans l'esprit.

Oserait-on, Monseigneur, vous demander si vous avez relu avec attention cette réponse, que vous nous donnez pour un argument *ad hominem*.

1. *Ire Lett.*, *p.* 76.

Si vous l'avez relue, je ne comprends pas ce qui vous a empêché de remarquer non-seulement qu'il n'y a pas un seul mot qui marque que vous argumentiez par les principes de M. de Chartres; mais encore que, depuis le commencement jusqu'à la fin, vous écrivez comme un homme qui parle naturellement, et qui exprime ses propres pensées. On trouve à toutes les pages de votre Explication : *Je crois que l'acte de charité, etc. Je crois que l'acte d'espérance, etc. Je dis : je crois : je suppose*[1] : vous parlez toujours en votre nom, et il n'y a rien qu'on ressente moins dans tout votre discours qu'un air et un langage étranger. Vous commencez par ces mots : « Je dois, mon très-cher prélat, » être plus prêt que le moindre de tous les fidèles, » à rendre compte de ma foi à toute l'Eglise, et » surtout à vous, qui êtes mon confrère, mon bon » et ancien ami. » Est-ce par là que l'on commence un langage *de complaisance et d'accommodement qui* doit être contradictoire avec son propre langage? Vous continuez : « Pour mes sentiments, » les voici tels qu'ils sont dans mon cœur, et que » je crois les avoir mis dans mon livre[2]. » Avez-vous mis dans votre livre les sentiments de M. de Chartres? On ne trouve dans cet écrit, aucune distinction de ce que vous dites de vous-même, et de ce que vous prétendez avoir emprunté. Ce style est uniforme et perpétuel dans toute votre Explication, tout y est emprunté et feint, ou rien ne l'est : en parlant du *bonum mihi :* (ce qui m'es bon et avantageux) *voilà, dites-vous*[3], *ce que j'appelle des actes intéressés;* et vous mettez ces actes parmi ceux *de vraie espérance*, par conséquent, selon vous, très-surnaturels. Le public croira-t-il que vous expliquez les sentiments de M. de Chartres, quand il voit que vous ne cessez de répéter que vous expliquez les vôtres? Il faudrait réimprimer tout votre discours, pour marquer ici les endroits où l'on voit que vous ne parlez que votre langage naturel : mais en voici un qu'on ne saurait oublier : « Voilà donc, dites-vous[4], précisé- » ment, mon très-cher prélat, ce que j'ai pensé, en » faisant mon livre, sur les actes que j'ai nommés » intéressés, » qui sont rapportés un peu après, parmi les actes de vraie espérance. Ce que vous pensiez en faisant votre livre, est-ce, Monseigneur, ce que pensait ou penserait M. de Chartres, ou pensiez-vous dès lors à lui faire un argument *ad hominem?* Oh! qu'il en coûte, quand on veut défendre l'erreur, et soutenir une fausse excuse! Votre embarras est extrême sur cette première Explication que M. de Chartres a imprimée. Vous ne pouvez la reconnaître sans vous condamner vous-même, comme un homme qui nie l'espérance : vous ne pouvez la rejeter, parce que vous l'avez donnée à M. de Chartres avec tous les témoignages que vous y pouviez attacher de votre croyance. Vous n'osez absolument ni l'approuver, ni la renoncer; et ne sachant quel nom lui donner, vous lui appliquez à la fin, celui d'argument *ad hominem*, que personne ne connaît en cette forme, ou, comme vous l'appelez, argument d'accommodement et de complaisance, qui ne se trouve que chez vous.

1. *Prem. rép. de M. de Camb. après la Lett. past. de M. de Ch.*, p. 2, 4, etc. — 2. *Idem*, p. 1. — 3. *Ibid.*, p. 4. — 4. *Ibid.*, p. 8.

V. *Embarras visible dans la Réponse à M. de Chartres.* — Qui veut voir votre embarras sur cette objection, n'a qu'à lire votre Réponse : « J'avoue, dites-vous[1], qu'il règne partout dans » cette lettre (dans celle où est contenue votre pre- » mière Explication à M. de Chartres) un grand » défaut de précaution; et si c'est une faute, que » de n'en avoir pris aucune en écrivant une simple » lettre à un ami intime, j'avoue que j'ai parlé im- » proprement, et avec la négligence d'un homme » qui ne craint pas de n'être pas bien entendu : » mais il vous est moins permis qu'à un autre de » me faire un crime de cet excès de confiance. » On ne comprend rien dans ce discours. Souvenez-vous, Monseigneur, que vous étiez si vivement pressé par M. de Chartres, que vos plus solides Réponses n'étaient pas trop fortes. Il était donc temps, ou jamais, de déployer vos meilleurs armes, et si vous vouliez être entendu, vous deviez découvrir alors vos plus intimes pensées. Qui vous empêchait de le faire? *Vous écriviez, dites-vous, une simple lettre à un ami intime* : appelez-vous *une simple lettre*, une explication si foncière et si ample de vos sentiments, et la raison que vous vouliez rendre de votre foi, est-ce à cause que vous y parliez *à un intime ami*, que vous lui cachiez le fond de votre secret? Vous appelez *négligence et défaut de précaution* une suppression si délibérée et si continuelle de votre dessein : *Vous ne craignez pas, dites-vous, de n'être pas entendu.* Mais par où vouliez-vous qu'on vous entendît, avec le grand soin que vous preniez de taire votre véritable et essentiel dénouement, et un choix d'expressions les plus significatives et les plus précises, pour exprimer que vous disiez votre sentiment. Vous avez de belles paroles : tout le monde le reconnaît; mais l'embarras qui est dans le fond ne se peut couvrir, et on voit que vous ne savez où poser le pied : car s'il faut dire ici encore un mot de la négligence des lettres, où vous mettez votre refuge, vous savez que les saints docteurs, les Basile, les Jérôme, les Augustin, les Bernard, n'ont rien écrit plus exactement que les lettres où ils traitaient de la doctrine. Il s'agissait dans celle-ci, de mettre en repos la conscience de trois évêques, qui, appelés en témoignage par vous-même, se croyaient obligés à déclarer à toute l'Eglise leur sentiment sur votre livre : un de ceux qui vous pressaient le plus vivement, et qui était le plus occupé du besoin où vous étiez d'éclaircir, s'il était possible, la doctrine de ce livre, était M. l'évêque de Chartres, à qui vous faisiez alors profession d'ouvrir le plus à fond votre cœur; aussi a-t-on déjà vu que vous commencez cette lettre si négligée, selon vous, par l'obligation où vous étiez *de rendre compte de votre foi à toute l'Eglise, et surtout à vous*, disiez-vous à M. de Chartres, *qui êtes mon confrère, mon bon et ancien ami*[2]. Après un tel préambule, on ne croirait pas que vous dussiez vous sauver par la négligence de votre Réponse : au contraire, vous prépariez les esprits à toute sorte de précision et d'exactitude.

Je ne sais pas au reste pourquoi vous voulez que M. de Chartres fût celui à qui il fût *moins*

1. *Ire Lett.*, p. 63, n. 8. — 2. *Prem. rép., etc. à la fin de la Lett. past. de M. de Chartres.*

permis qu'à un autre de vous faire un crime de l'excès de votre confiance[1], c'est-à-dire, de vous reprocher vos variations. Sans doute, Monseigneur, vous ne direz pas que votre Explication dût être un mystère confié sous le secret à M. de Chartres, vous qui la citez le premier dans une Réponse imprimée contre la Déclaration des trois Evêques : mais si, sous prétexte d'amitié et de confiance, vous cachez vos sentiments à un intime ami ; si vous lui donnez une réponse, qu'ensuite vous détruisez par une autre formellement et contradictoirement opposée, et que par là vous cherchiez de la protection à un livre qu'on ne peut défendre que par de tels changements, des évêques, parce qu'ils sont vos anciens amis, n'oseront s'en plaindre? Où prenez-vous, Monseigneur, ces nouvelles règles de morale?

VI. *Sur le terme de motif.* — Par exemple, vous avez dit, pour le terme de motif, « que vous vous » accommodiez (dans le livre des *Maximes*) à l'u» sage de notre langue, où il veut d'ordinaire dire » la fin dernière, ou du moins la principale qui » fait agir[2]. » Vous n'aviez point d'autre idée, et vous veniez de dire positivement, que dans tout votre livre des *Maximes* « on doit toujours de » bonne foi réduire le terme de motif au même » sens. » C'est donc en toutes manières un fait constant, que du temps que vous envoyiez votre Explication à M. de Chartres, vous ne connaissiez, dans ce livre des *Maximes*, le sens de motif que pour signifier la fin qu'on se propose au dehors. Vous dites maintenant le contraire dans votre Lettre en réponse à la Lettre pastorale de M. de Chartres[3], et vous voulez qu'on devine, sans en dire mot, que dans votre première Explication à ce prélat, *vous parliez dans un esprit de complaisance et d'accommodement* : donnez-nous donc quelque règle pour deviner vos desseins, puisque vous ne daignez pas nous les expliquer.

Vous *croyez peut-être que le lecteur perdra patience* dans le détail où il faut entrer pour vous convaincre, et vous brouillez tant de choses, que vous croyez qu'on ne voudra pas se donner la peine de les démêler : mais pourvu qu'on gagne sur soi de lire trois pages, on verra en particulier toute votre *adresse*.

« J'assurais, dites-vous[4], qu'en distinguant l'ob» jet formel et le motif, mon intention n'avait » point été de contredire le langage des théolo» giens, mais que j'avais voulu seulement m'ac» commoder à l'usage familier de notre langue » pour le terme de motif. » Il est vrai, vous dites ces mots : mais vous ajoutez en même temps, que cet usage de notre langue était de prendre le motif pour la fin qu'on se propose au dehors, et c'est en cela que vous prétendiez que cet usage de la langue française était différent de celui des théologiens qui prenaient motif pour objet formel. Ainsi toute la difficulté roulait sur la différence entre prendre motif pour objet formel avec l'Ecole, ou le prendre pour la fin au dehors, selon l'usage que vous prétendiez dans notre langage, et vous ne songiez pas encore alors à le prendre pour principe intérieur ni pour amour naturel.

1. *Ire Lett. en rép., p. 63, 64.* — 2. *Prem. rép. après la Lett. past. de M. de Chartres, p. 13, 14, 15.* — 3. *Lett. en rép., p. 66.* — 4. *Idem.*

Vous remarquez dans votre Lettre en réponse à M. de Chartres, ces paroles de l'Explication au même prélat : *On dit tous les jours, le motif d'un courtisan est l'ambition;* et vous concluez à présent que *dans le vrai langage de votre livre expliqué dans la Lettre même, où l'on vous reproche la variation, motif* n'est point *l'objet* extérieur, mais seulement *l'affection intérieure.* Il est vrai, vous le dites à présent, mais vous ne le *disiez pas alors*, et vous le laissiez à deviner.

Vous direz que votre exemple de courtisan, *qui a pour motif son ambition*, le prouvait assez. Mais voici votre texte entier, dont vous supprimez la moitié. « On dit tous les jours : Le motif d'un » courtisan est l'ambition; le motif d'un homme » vain est la louange, etc.[1]. » Mettez que cet exemple du courtisan et de l'ambition soit ambigu : l'exemple de la louange détermine, puisque jamais on n'a dit qu'elle pût être autre chose que l'objet extérieur d'une âme vaine, et qu'elle ne pouvait pas être son *affection intérieure.* En tout cas vous vous expliquez très-clairement dans la suite, puisque vous y rejetez le mot de *fin*, à cause que *notre langue ne s'en accommode guère : c'est pourquoi*, continuez-vous, *je l'ai joint au terme de motif.* Pour ôter jusqu'au moindre doute de votre pensée, vous ajoutez que le terme de motif, *pour signifier la fin, est le plus naturel et le plus usité.* Ainsi vous vous déterminez à ce sens-là, *et j'en ai cru*, dites-vous[2], *l'usage innocent de mon livre.* Constamment donc, c'était *la fin* que vous entendiez par *motif*, et vous ne permettiez pas qu'on prît ce terme *autrement* qu'en ce même sens.

C'est ce que vous avez changé depuis : le motif est devenu dans tous vos écrits suivants, *le principe intérieur qui nous fait agir, et la passion qui nous remue*[3]. Vous avez donc manifestement altéré votre système : la variation est démontrée. Radoucissez vos termes tant qu'il vous plaira : appelez-la négligence, complaisance, accommodement, langage emprunté pour dissiper les alarmes et les ombrages d'un ami : à travers ces belles paroles, et la finesse de vos tours, et à travers toutes vos délicates couvertures, tout le monde perce le fond, excepté ceux qui, tout à fait engagés dans le parti, déterminément ne veulent pas voir.

VII. *Dernière ressource des réponses à M. de Chartres.* — Il nous faut encore un moment pour examiner votre dernière ressource. C'est qu'en parlant à M. de Chartres de l'*intérêt propre, bonum mihi;* ou du salut, vous avez pris cinq ou six fois *la précaution de dire qu'on l'appellerait, si l'on veut, mon intérêt.* « Si on le veut, poursuivez» vous, marque clairement que ce n'est pas moi » qui le veux : et que je sors de mon vrai langage » pour m'accommoder à celui d'autrui qui le veut. » J'ajoute, poursuivez-vous, que je n'ai garde de » disputer sur les termes. Ce n'est donc que pour » éviter une dispute sur les termes, que j'entre » sur ce langage emprunté et contraire au mien[4]. » Mais pour dissiper ces fausses lueurs, il ne faut que vous entendre vous-même. « Je n'aurais eu » garde de donner ainsi mon Explication au public

1. *Prem. rép. à M. de Ch. après la Lett. past., p. 14.* — 2. *Idem, p. 13.* — 3. *Ire Lett. en rép., p. 63, 66.* — 4. *Idem, p. 64. Prem. rép. impr. par M. de Chartres après sa Lett. past.*

» comme le vrai sens de mon livre : du moins si » je l'eusse donnée, j'aurais marqué bien plus » expressément qu'encore qu'elle fût vraie en elle-» même, elle n'était pourtant pas celle que j'avais » eue dans l'esprit en écrivant mon livre; j'aurais » fait là-dessus dans les formes, toutes les protes-» tations les plus fortes pour ne déroger pas au » vrai langage de mon livre en le réduisant au » vôtre[1]. » A vous entendre, Monseigneur, on dirait que ces précautions et protestations *dans les formes* demandaient un long discours. Mais il ne fallait que trois mots. Ces arguments, où l'on procède par les principes des autres, et, comme on dit, *ad hominem*, ont leur formule réglée. Elle consiste à marquer une fois du moins ce qu'on emprunte de l'adversaire, et ce qu'on pense soi-même. Qu'y avait-il de plus court et de plus aisé que d'ajouter à votre discours ces quatre lignes : « J'ai entendu par *intérêt propre*, un amour naturel » de nous-mêmes : mais quand j'entendrais comme » vous, par ce mot, mon salut et mon propre » bien, ce qui n'est pas, je ne laisserais pas de » pouvoir, selon vos principes, justifier mon sys-» tème. » Si vous vous croyez obligé, pour déclarer la sincérité de vos intentions, de prendre cette précaution avec le public; pourquoi la négliger dans une lettre si grave à un ami intime, à qui vous écriviez avec le même sérieux et le même esprit que si c'était à l'Eglise, pour lui rendre raison de votre foi?

Vous avez encore recours à la négligence d'une lettre écrite à la hâte à un intime ami. « J'ai omis » dans cet esprit, dites-vous, toutes ces précau-» tions rigoureuses, et j'ai parlé votre langage, » comme s'il eût été effectivement le mien propre. » Quel moyen donc restait-il à M. de Chartres, dans un langage si semblable, d'imaginer de la différence dans les sentiments? De si faibles excuses ne répondent pas à l'importance de la matière : il n'était pas ici question de parler *à la hâte* : et si la facilité de votre génie devait produire une prompte Réponse, il ne s'ensuit pas qu'elle dût être *négligée*, sous prétexte que vous la donniez en forme de lettre, puisqu'on traite en cette manière les affaires les plus sérieuses. Ainsi vos raisons sont vaines, et vous n'en aviez aucune d'épargner à un ami si intime, à un si grave théologien, trois ou quatre lignes. D'autant plus que vous en vouliez venir à la fin, à la protestation qui l'a étonné, où vous prenez « à témoin celui qui sonde les cœurs, » comme si j'allais, dites-vous[2], paraître devant » lui, que votre Explication contient tout ce que » vous avez prétendu : que ce sont là les senti-» ments que vous portez dans le cœur, et le sys-» tème que vous croyez avoir donné à votre lettre. » Vous ne disiez point, dans cette sérieuse protestation, que vous parliez *à la hâte et avec négligence;* vous paraissiez faire sérieusement tout l'effort de votre esprit : vous développiez toutes les distinctions et tous les tours. Vous parliez encore moins de *complaisance*, *d'accommodement*, *de langage emprunté*, *d'argument ad hominem*. C'étaient les sentiments de votre cœur que vous portiez sous les yeux de Dieu, dans le cœur d'un saint évêque, d'un si grave théologien, et d'un ami si intime, qui attendait de votre cordialité, non point une doctrine étrangère, mais la vôtre, pour régler sur cette connaissance les sentiments qu'il prendrait avec ses confrères et les vôtres sur votre livre.

VIII. *Que l'explication à M. de Chartres parle sans restriction.* — Au surplus, Monseigneur, ne croyez pas que nous prenions pour restriction du terme *d'intérêt propre*, ces clauses de l'explication à M. de Chartres que vous nous donnez pour preuve que vous parliez *ad hominem : bonum mihi*, sera, si l'on veut, mon *intérêt propre;* et les autres de même nature que nous avons déjà remarquées[1]. Vous voudriez qu'on crût qu'en mettant ces clauses vous aviez en vue votre dénouement d'*intérêt propre*, pris pour *amour naturel.* Mais vous expliquez trop formellement un autre sens. En effet, vous laissez en doute si l'espérance peut être fondée sur l'*intérêt propre;* parce que vous distinguez l'espérance simple ou commune qui ne s'élève point au-dessus de son *bonum mihi*, de son *intérêt*, de son *motif propre*, d'avec l'espérance commandée par la charité, qui la rapporte à son objet propre qui est la gloire de Dieu; vous dites donc, je l'avoue, de cette espérance commandée, qu'à raison de son motif on peut en un sens, la nommer *notre intérêt propre*, en tant qu'elle enferme le *bonum mihi* comme son objet spécifique, et vous laissez ce langage libre. Ainsi les deux sens dont vous voulez parler dans votre Explication à M. de Chartres, signifient la même espérance, suivant qu'elle est commandée ou non commandée[2]. Vous n'aviez donc point dans l'esprit, d'autre *intérêt propre* que le motif de l'espérance que vous nommez simple, commune et non commandée, et votre restriction ne porte que sur celui-là, sans qu'il y ait le moindre vestige de *l'intérêt propre* pris pour l'amour naturel.

IX. *Conclusion, et réflexion sur les protestations sous les yeux de Dieu.* — Au reste, pour revenir à vos solennelles protestations sous les yeux de Dieu, qui ont tant étonné M. de Chartres, le sujet de son étonnement est qu'il a vu ce que vous disiez, que vous aviez toujours eu devant les yeux les mêmes choses que vous avez tant de fois changées; vous les expliquez en cette sorte : « Je n'ai » jamais, dites-vous[3], voulu faire entendre par là, » que le langage en question fût le vrai langage » que j'avais voulu parler dans mon livre; mais » seulement que la doctrine en question était toute » la doctrine à laquelle je bornais le système de » mon ouvrage. » C'était pourtant du langage de votre livre qu'il s'agissait directement; c'était bien assurément par le langage qu'il fallait juger du vrai sens, de la vraie Explication de ce livre. Quand donc vous réduisez la protestation que vous n'avez point changé, au langage et non au fond, la restriction mentale est trop violente : c'est une faible défaite que croire avoir satisfait en répondant : Je l'entends ainsi, *si l'on veut en un sens*, *en un certain sens, etc.* Ces clauses vagues peuvent bien montrer un homme qui craint, qui hésite, qui n'est jamais assuré, qui se *prépare des évasions*,

1. *Ire Lett. en rép.*, *p.* 67. — 2. *Lett. past.*, *p.* 69, 79, 80. *Explic.*, *p.* 12, 14, 15. *Ire Lett.*, *p.* 68.

1. Ci-dessus, *n.* 7. — 2. *Prem. rép. de M. de Camb. impr. dans la Lett. past. de M. de Ch.*, *p.* 2, 8, 11, 12, 13. — 3. *Ire Lett. en rép.*, *p.* 68.

qui en tout cas a plusieurs sens dans l'esprit ou bons ou mauvais : mais elles ne seront jamais une sérieuse explication de ses sentiments sous les yeux de Dieu ; car en disant que notre salut est notre intérêt *en un certain sens*, ou l'on a ce sens dans l'esprit, et on ne peut le dissimuler sans artifice à un ami qui s'attend à l'apprendre, à un grave théologien, à un évêque avec qui on traite un point de la foi : ou l'on ne l'a point ; et il est terrible d'assurer sous les yeux de Dieu qu'on l'a toujours eu.

Après des preuves si démonstratives contre votre prétendu argument *ad hominem*, il est bon d'écouter encore vos merveilleuses vraisemblances. Car vous en avez toujours pour prouver qu'il est impossible que vous ayez pensé ce que vous pensez, ou que vous ayez fait les choses où l'on vous surprend. Voici donc vos raisonnements : Ce serait *un changement trop grossier*, ce serait *une variation trop prompte :* quand « on veut tromper, » donne-t-on en si peu de temps, à un même homme, » deux écrits formellement contradictoires depuis » le commencement jusqu'à la fin? Si c'est une » variation, c'en est une la plus ingénument dé» clarée, la moins déguisée qui fût jamais[1]. » Quoi, Monseigneur, il est impossible qu'un homme, poussé à bout par démonstration, change de réponse, ou cherche de nouveaux détours pour éblouir les esprits, et de nouveaux artifices pour *couvrir* sa marche? Sur de si légers fondements, on ne croira pas ce qu'on voit de ses deux yeux, ce qu'on tient de ses deux mains? ces raisonnements, Monseigneur, ne sont plus de saison, et permettez-moi de le dire, les *ingénuités* que vous vantez tant sont trop *connues*.

Vous direz, tant qu'il vous plaira, qu'on n'y va pas si grossièrement quand on veut tromper. Pour tomber dans ces terribles inconvénients, il suffit d'être trompé et vouloir ensuite se défendre. Il n'y a que la vérité qui se soutienne uniformément, et qui ne soit jamais contraire à elle-même : l'erreur se contredit malgré elle, et les esprits les plus suivis sont entraînés par l'esprit d'erreur, à des contradictions, et à des variations inévitables : on ne se souvient plus à la fin de ce qu'on a dit au commencement; on est tout occupé du soin de se défendre ; on dit le oui ou le non, sans s'en apercevoir que longtemps après; et cette incertitude a paru dans toutes vos Réponses sur l'argument *ad hominem*.

Si l'on en peut encore douter, après les preuves qu'on vient de voir, il n'y a qu'à lire une Lettre que vous avez écrite depuis. Après avoir vu les fortes Réponses de M. de Chartres à votre Explication qu'il a imprimée[2], vous vous engageâtes à le satisfaire sur le même pied et sans y rien changer. C'est ce qui paraît dans cette Lettre rapportée par ce prélat, où vous assurez que « l'explication sim» ple et naturelle du texte de votre livre selon vos » véritables sentiments, est contenue dans votre » Lettre à M. de Chartres[3] ; » c'est-à-dire, dans l'Explication qu'il a imprimée à la fin de sa Lettre pastorale : ce n'était donc pas une complaisance qui l'avait produite, ni un argument *ad hominem*, comme maintenant vous vous avisez de le dire : c'était votre propre sens ; et tout ce que vous y avez ajouté depuis, soit dans votre Instruction pastorale ou dans vos autres Explications, est étranger à votre système, selon que vous l'exposiez à ce prélat.

Pesez, Monseigneur, les paroles de cette Lettre ; elle est écrite après votre Explication à M. de Chartres, et sur les objections qu'il faisait contre : vous les trouvez « naturelles, fortes, poussées aussi loin » qu'elles peuvent l'être, soigneusement ramassées » de tous les endroits de votre livre qui peuvent » les fortifier, démêlées avec précision et fortement » écrites. Je doute fort, ajoutez-vous[1], qu'on puisse » mieux embrasser mon système pour le renver» ser. » Pour répondre à de si fortes objections, vous n'aviez qu'à dire que M. de Chartres ne vous avait point entendu, et que sans agir par vos principes, vous ne faisiez qu'un argument *ad hominem*. Loin de parler ainsi, vous supposez que M. de Chartres approuve *votre système*. Il n'y aurait rien de fort merveilleux, si vous n'aviez fait que raisonner selon ses principes. Vous ajoutez ces paroles : « L'explication simple et naturelle du texte » de mon livre selon mes véritables sentiments, est » contenue dans ma Lettre à M. de Chartres. » C'est celle dont nous parlons, où vous voulez dire maintenant que vous avez parlé un autre langage que le vôtre, mais alors et si peu de temps après cette Explication, vous dites qu'elle contient votre sens naturel selon vos véritables sentiments. Loin de vous plaindre que ce prélat vous ait mal entendu, et qu'il ait pris pour votre doctrine ce que vous ne lui disiez que par complaisance et *ad hominem*, vous promettez de satisfaire à ses objections, *sans sortir du système de votre lettre*. Vous ne prétendiez donc point en donner une autre Explication, mais vous en tenir à celle-là, comme étant, non point étrangère, mais la vôtre propre. C'est à celle-là que vous « vouliez faire cadrer sans mauvaise » subtilité, le texte de votre livre, que vous deviez » pour cela faire examiner par vingt célèbres théo» logiens[2]. » Vous ne songiez donc point encore que votre propre Explication dût être contradictoire avec celle que vous donniez à M. de Chartres ; et vous ne parliez seulement pas de l'argument *ad hominem* que vous voulez maintenant y trouver.

Que dirai-je davantage? cette Explication que vous promettiez dans peu à M. de Chartres, et où vous deviez parler selon votre sens, vint en effet : mais sans qu'il y eût nulle mention que la première fût empruntée, étrangère, ou *ad hominem :* vous vouliez tout faire passer, comme étant d'un seul et même dessein, cela était impossible, et c'est pourquoi il a fallu enfin avouer que c'était là deux explications *contradictoires*. Cependant vous n'avez point voulu avoir changé ; car le moyen d'avouer un changement dans une doctrine que vous nous donnez pour si suivie et si uniforme? Que faire donc? il a fallu en faire, l'une étrangère, et l'autre la vôtre propre. Comment cela, si toutes les deux sont également énoncées comme vôtres? c'est l'embarras dont vous ne sortirez jamais ; et Dieu, que vous prenez à témoin *de votre parfaite uniformité*

1. Ire *Lett.*, p. 56, 57, 58. — 2. *Lett. past. de M. de Chartres*, p. 72, 73. — 3. *Idem*, p. 73.

1. *Lett. de M. de Cambr. rapportée par M. de Ch. dans sa Lett. past.*, p. 72, 73. — 2. *Idem*.

avec vous-même, sera témoin seulement que vous vous servez *de son saint nom* pour autoriser une explication que vous avez désavouée depuis.

Lorsque vous dites après cela, dans votre première Lettre en réponse à M. de Chartres, « que » quand vous le vîtes, vous lui déclarâtes, sans » hésitation ni ambiguité, que vous n'aviez point » entendu par *intérêt propre* le salut, en composant » votre livre[1] : » permettez-moi de le dire, avec tout le respect que je vous dois, votre mémoire vous trompe; M. de Chartres, que j'ai consulté là-dessus, ne se souvient pas d'avoir rien ouï de semblable; dans le doute où l'on pourrait être entre vous deux, il consent que vos propres écrits décident. Si vous aviez dans l'esprit, autant que vous l'assurez, l'*intérêt propre* comme chose différente du salut, vous en auriez dit quelques mots dans une aussi ample Explication que celle que vous lui donnâtes. Vous en eussiez fait du moins quelque mention dans une Lettre qui la suivit, écrite sur ce sujet, où, comme on a vu, vous songiez à toute autre chose : sans attaquer votre foi, vous voulez bien qu'on en croie vos propres écrits, plutôt que vous qui les combattez, et qui après tout ne cherchez qu'à vous excuser.

Vous alléguez, dans la même Lettre, le témoignage de vos amis en assez grand nombre, et d'une si délicate probité, à qui vous avez toujours parlé *d'une manière uniforme :* il est étrange que vous ayez dit si souvent de vive voix ce que vous ne vous êtes point avisé d'écrire au temps que vous avez donné cette première Lettre à M. de Chartres, qu'il a fait imprimer à la fin de son ouvrage, quoiqu'il n'y eût rien de plus essentiel à votre dessein; et enfin, que dans un livre qui devait être si net, vous soyez réduit à prouver votre sentiment par témoins.

Sans écouter ces vains prétextes, la variation est de plus en plus démontrée : vingt docteurs que vous deviez consulter, selon les termes de votre Lettre qu'on vient de voir, auront reconnu avec vous *qu'à s'en tenir dans les termes de votre première Explication*[2], votre livre était insoutenable, puisqu'il a fallu renoncer à cette explication, et introduire l'amour naturel, dont auparavant vous n'aviez fait nulle mention dans vos écrits. M. de Chartres l'a prouvé invinciblement, et vous demeurez sans réplique.

Voici encore un autre terrible inconvénient : le sacrifice absolu de l'*intérêt propre*, si l'on entend le salut par cet intérêt, *est une doctrine erronée, scandaleuse, impie et blasphématoire*, comme vous le dites dans votre *Instruction pastorale*[3], et que M. de Chartres l'a montré par vos paroles[4] : vous ne trouvez de solution à ce pressant argument, que de prendre l'*intérêt propre* pour un amour naturel, sans quoi vous avouez à M. de Meaux que tout votre livre, de ligne en ligne, et de page en page, est impie et monstrueux. Vous êtes donc au milieu d'écueils inévitables, et vous vous êtes précipité dans une suite d'erreurs, d'où vous ne vous laissez aucune issue.

Je ne veux plus remarquer qu'une seule variation, mais bien claire, dont M. l'évêque de Chartres vous a convaincu, c'est dans ce passage vraiment décisif, comme l'appelle ce prélat, de votre livre des *Maximes*, où vous dites[1], « qu'il faut » laisser les âmes imparfaites dans l'exercice de » l'amour mélangé de l'*intérêt propre*, et qu'il » faut même révérer ces motifs qui sont répandus » dans tous les livres de l'Ecriture sainte, etc. » M. de Chartres vous demande[2] « si l'affection na» turelle, à laquelle vous avez recours, peut être » l'objet de toutes les prières de l'Eglise, et si des » motifs purement naturels servent à réprimer les » passions, à affermir toutes les vertus, et à se dé» tacher de tout ce qui est renfermé dans la vie » présente? Ce serait, dit-il, une doctrine péla» gienne, et il n'y a que les affections surnaturel» les de la grâce qui puissent opérer en nous de » telles merveilles. »

Dans la suite vous faites dire à l'Article faux, qu'il faut ôter à un parfait, *avec la crainte des esclaves*, *le désir de la céleste patrie et tous les motifs intéressés de l'espérance.* Ce que vous condamnez vous-même en disant que « parler ainsi, c'est » tourner en mépris le fondement de la justice » chrétienne, je veux dire, la crainte qui est le » commencement de la sagesse, et l'espérance par » laquelle nous sommes sauvés. »

Par ces dernières paroles M. de Chartres revient à la charge, et conclut « qu'il n'y a rien de plus » surnaturel, que le fondement de la justice chré» tienne et l'espérance en laquelle nous sommes » sauvés. »

Aussi l'aviez-vous pensé ainsi naturellement; et M. de Chartres vous remet devant les yeux, sur ce sujet, non-seulement votre première Explication, que vous appelez maintenant une réponse *ad hominem*, mais encore une autre Réponse à laquelle vous ne donnez point ce caractère, et où vous dites néanmoins : « J'ai voulu parler alors » des motifs de l'espérance[3]. » Vous ajoutiez : « Ces motifs ou objets de l'espérance sont par eux» mêmes très-parfaits..... Pour les âmes parfaites, » ces motifs les touchent plus que jamais, et ils » leur font faire des actes d'espérance comman» dés par la charité, qui ne sont point inté» ressés. »

Voilà, Monseigneur, ce que vous disiez dans vos Réponses manuscrites, mais depuis tout a changé; car vous avez vu, comme M. de Chartres l'a bien remarqué, *que ces réponses conformes au livre en emportaient la condamnation*, et qu'il s'ensuivait que votre livre retranchait aux parfaits l'espérance surnaturelle. Ainsi les motifs surnaturels de l'espérance, dont l'Ecriture sainte et toutes les prières de l'Eglise étaient remplies, sont devenus tout à coup, dans votre Instruction pastorale, des actes d'une affection naturelle.

Il était dur de répondre, comme vous avez fait à M. de Meaux, que ces actes naturels étaient dans les Ecritures, parce que les objets de la foi qui les excitent s'y trouvent; et M. de Chartres a montré que cette réponse *est insoutenable*[4], puisqu'encore que les objets qui excitent, selon vous, cette affection naturelle, soient dans l'Ecriture, l'affection n'y est pas; et c'est ce qui fait dire au même prélat,

1. *Ire Lett.*, *p.* 57. — 2. *Prem. rép.*, *p.* 74. — 3. *Instr. past. de M. de Camb.*, *p.* 49, 50, *etc.* — 4. *Lett. past. de M. de Chart.*, *p.* 55.

1. *Max.*, *p.* 33. — 2. *Lett. pastorale*, *p.* 54. — 3. *Idem*, *p.* 55. — 4. *Ibid.*, *p.* 56.

que c'est vouloir ne se rendre sur rien, que de donner de telles réponses.

Vous lui donnez maintenant un sujet nouveau de vous faire le même reproche en répondant à ses arguments avec un si grand embarras, et qu'on reconnaît aisément; on n'a qu'à lire, pour le remarquer, la Lettre dont il s'agit entre nous dans cet écrit. « Vous n'avez, dites-vous[1], jamais entendu par les motifs intéressés de l'espérance, » le motif spécifique de l'espérance chrétienne; » de quels motifs parliez-vous donc quand vous disiez au commencement à M. de Chartres : « J'ai » voulu parler alors des motifs de l'espérance[2]? » Quand on nomme ainsi l'espérance absolument parmi les chrétiens, s'est-on jamais avisé d'entendre autre chose que l'espérance chrétienne? Dans quel embarras de discours se faut-il jeter pour répondre à un raisonnement si simple? « Je n'ai, dites-vous[3], » voulu parler en cet endroit, que du mélange qui » se fait dans les âmes imparfaites, de la propriété » avec les affections surnaturelles pour les dons de Dieu. » C'est donc de la propriété que vous vouliez remplir toute l'Ecriture. Mais que direz-vous à M. de Chartres, dont vous réfutez ces paroles : « Ces » objets sont dans l'Ecriture, mais l'affection n'y » est pas? » Quelle réponse à cette objection? la voici : » Ai-je dit, répondez-vous, que l'affection » y est? qui est-ce qui n'entend pas qu'une affec- » tion ou volonté imparfaite n'est pas dans un » livre? » Mais pourquoi n'y serait-elle pas comme y sont les choses dont ce livre parle, et dont aussi vous voulez qu'il soit rempli? *Ce que j'ai voulu dire est clair*, continuez-vous : sans doute, il n'y a qu'à dire que tout est clair, quoiqu'on n'y entende rien.

Mais je vous prie, Monseigneur, qu'y a-t-il de clair dans les paroles suivantes de la même première Lettre à M. de Chartres[4] : « Il ne s'agit que » d'une équivoque : les objets sont représentés » dans l'Ecriture, et c'est ce qu'il faut révérer; il » faut révérer aussi cet état d'amour mélangé : et » enfin, pour retrancher toutes les disputes de » mots, je consens qu'on dise, si vous le voulez, » que les motifs sont les objets; mais en ce cas il » faudra que vous reconnaissiez de bonne foi que » le motif de l'*intérêt propre* est l'objet en tant » qu'excitant l'amour naturel. » Pourquoi faut-il que M. de Chartres reconnaisse ce nouveau tour que vous glissez, pour sortir enfin de votre variation qu'il avait démontrée dans sa Lettre pastorale? pourquoi voulez-vous qu'il avoue que le motif d'*intérêt propre* est l'objet, en tant qu'excitant l'amour naturel? S'il s'en tient à votre première Explication et au texte de votre livre, ces motifs étant répandus dans l'Ecriture, etc., étant par eux-mêmes, selon vous, très-parfaits, et faisant faire aux parfaits des actes d'espérance, qui ne sont pas intéressés, ce ne sont point des objets excitant l'amour naturel, dont vous n'avez pas dit un seul mot dans votre première Explication, et qui n'est plus dans les parfaits; s'il s'en tient à votre *Instruction pastorale*, ces motifs ne sont point des objets, mais *un principe intérieur d'amour naturel;* il n'est point libre de dire tantôt l'un et tantôt l'autre, la doctrine de la perfection n'est point un jeu. Et on s'étonnera toujours que, dans une matière si grave, après que vous avez paru dans les derniers temps, vous arrêter inviolablement à soutenir que le motif d'*intérêt propre* était un principe intérieur d'affection naturelle, vous reveniez aujourd'hui à soutenir *qu'il vous est indifférent* de dire l'un ou l'autre; car voici vos paroles : « Or il » m'est très-indifférent, dites-vous, que ce motif » soit l'objet en tant qu'excitant l'amour naturel » mercenaire et propriétaire, ou bien qu'il soit ce principe d'amour naturel qui cherche l'objet. » Ce sera donc de ces vaines et creuses révélations que vous aurez rempli toute l'Ecriture, toute la tradition, toutes les prières de l'Eglise. Il n'y a qu'à tourner l'esprit vers toute autre chose que celle dont il faudrait parler, ou oublier d'où l'on est parti, le fondement de la piété, et l'espérance par laquelle nous sommes sauvés, deviendra une affection naturelle; et pourvu que vous disiez, *toute subtilité à part*, le monde croira que les noms, les imaginations que vous mettez à la place de vos premières et naturelles pensées n'ont rien que d'uni. C'est ce qui s'appelle se jouer de son esprit aussi bien que de ses paroles et de la crédulité des hommes : vous avez encore un autre moyen d'éluder les difficultés, c'est de les passer sous silence quand vous n'y pouvez trouver de réponse; ainsi quand M. de Chartres vous a reproché[1] que vous connaissiez une prière[2] qui fait désirer, malgré l'Oraison dominicale, la tentation du désespoir, et le délaissement du Père céleste; quand il a rapporté un extrait[3] qu'on lui a donné comme de vous, et qui enseigne la perte de tous les dons de Dieu et de toute ressource intérieure dans ce réel sacrifice de tout soi-même : on s'attendait à un désaveu de cette mauvaise doctrine, et on n'a rien vu de semblable; vous avez passé tout cela sous silence.

La suite de cet extrait n'est pas meilleure, puisqu'on y apprend « à se laisser aller dans l'abîme » où l'amour-propre, que Dieu précipite, se prend » dans son désespoir à toutes les ombres de grâ- » ces, etc.[4]. » Ce désespoir ne vous effraie pas; vous vous taisez à la soustraction générale *de ce que Dieu donne*, ou, comme on disait plus haut, *de tous les dons divins*, dans l'espérance que *cette*

1. Ire *Lett. à M. de Ch.*, p. 51. — 2. *Lett. past.*, p. 55. — 3. Ire *Lett. à M. de Ch.*, p. 51. — 4. *Idem*, p. 52.

1. *Lett. past. de M. de Ch.*, p. 6.

2. O Sauveur! boive qui voudra votre calice d'amertume; pour moi, je le veux boire jusqu'à la lie la plus amère; je suis prêt à souffrir la douleur, l'ignominie, la dérision, l'insulte des hommes au dehors, et au dedans la tentation du désespoir, et le délaissement du Père céleste.... Je manquerais à l'attrait de votre amour, si je reculais.

3. On ne trouve Dieu seul purement que dans la perte de tous ses dons, et dans ce réel sacrifice de tout soi-même, après avoir perdu toute ressource intérieure; la jalousie infinie de Dieu nous pousse jusque-là, et notre amour-propre le met, pour ainsi dire, dans cette nécessité, parce que nous ne nous perdons totalement en Dieu, que quand tout le reste nous manque.

C'est comme un homme qui tombe dans un abîme; il n'achève de s'y laisser aller, qu'après que tous les appuis du bord lui échappent des mains.

L'amour-propre que Dieu précipite, se prend dans son désespoir à toutes les ombres de grâce, comme un homme qui se noie se prend à toutes les ronces qu'il trouve en tombant dans l'eau. Il faut donc bien comprendre la nécessité de cette soustraction qui se fait peu à peu en nous de tous les dons divins; il n'y a pas un seul don, quelque éminent qu'il soit, qui, après avoir été un moyen d'avancement, ne devienne d'ordinaire pour la suite un piége et un obstacle, par les retours de propriété qui salissent l'âme.

De là vient que Dieu ôte ce qu'il avait donné; mais il ne l'ôte pas pour en priver toujours : il l'ôte pour le mieux donner, et pour le rendre sans l'impureté de cette appropriation maligne que nous en faisons, sans nous en apercevoir. La perte du don sert à ôter la propriété, et la propriété étant ôtée, le don est rendu au centuple (*a*).

4. *Lettre past. de M. de Chartres*, p. 7.

(*a*) *Manuscrits de M. de Cambrai.*

perte du don servira à en ôter la propriété, et que le don sera bientôt après rendu au centuple avec une pureté qui ne sera plus sujette à cette appropriation[1]. Cette maxime : On ne trouve Dieu seul purement que dans la perte de tous ses dons, et dans ce réel sacrifice de tout soi-même, après avoir perdu toute ressource intérieure, nous apprend ce que c'est que l'amour pur de votre livre, et le sacrifice de purification qui y conduit : votre silence nous a fait penser que vous ne pouviez désavouer ces écrits, et nous y avons reconnu les magnifiques expressions dont vous couvrez votre sacrifice absolu avec le désespoir, et les autres maux qui l'accompagnent.

Nous avons tous sujet de craindre que ces écrits, que M. de Chartres a trouvés dans son diocèse, ne se soient fort multipliés ailleurs, et ne fassent estimer et désirer une telle perfection aux cœurs aveugles et trop crédules. Désavouez-les donc aujourd'hui, Monseigneur, ou les rétractez pour en arrêter les progrès; car on les donne comme venant de vous.

D'autres que moi vous entreprendront peut-être sur votre seconde Lettre; d'autres attaqueront les faibles réponses que vous faites à M. de Chartres sur votre amour naturel; je me contente de remarquer seulement ici que vous l'avez absolument exclu des parfaits dans votre *Instruction pastorale*, p. 89. « Pour l'*intérêt propre*, ces âmes ne » se contentent point de n'y songer pas en certains » moments par une simple abstraction; elles ne le » peuvent jamais souffrir, elles croient que le mé- » lange de cet *intérêt propre* altérerait leur sim- » plicité. » M. de Chartres vous a aussi cité les pages de votre livre, où vous excluez absolument l'*intérêt propre* de l'état des parfaits, qui dans votre livre est le motif de l'espérance[2]; ce prélat vous a fait voir, par vos propres écrits, que cet amour naturel, que vous excluez si absolument dans votre *Instruction pastorale*, est, selon vous une affection naturelle, vertueuse, réglée par une soumission surnaturelle et de grâce : et si l'on y joint le sens de votre livre, par une résignation méritoire, qui suppose par conséquent un rapport actuel par la charité; ainsi les affections naturelles, vertueuses, et rapportées actuellement à Dieu, ne sont plus de votre prétendu état de perfection, ces nouveaux parfaits « n'en peuvent jamais souf- » frir, pas même en certains moments, et par une » simple abstraction, ils croient ce mélange capa- » ble d'altérer leur simplicité. » Voilà donc l'homme prétendu parfait irréconciliable, selon vous, non-seulement avec l'amour-propre vicieux, mais avec toutes les affections vertueuses de la nature; le voilà tout à fait passé dans l'ordre surnaturel, comme M. de Chartres vous l'avait reproché, si votre nouvelle théologie est reçue. Et tout ce que vous dites aujourd'hui, pour sauver la nouvelle idée de perfection que nous avait donnée votre *Instruction pastorale*, ne peut justifier le nouveau système que vous avez substitué à celui de votre livre. On ne vous répétera pas ici ce que M. de Chartres vous a objecté sur les réflexions de l'état des parfaits; souvenez-vous de cette maxime que vous avez avancée : « Les Actes discursifs et réflé- » chis ne sont plus de cet état : » on ne vous dit rien aussi de la séparation que vous avez établie entre la partie supérieure et inférieure; n'oubliez pas que vous avez dit que le trouble de l'inférieure est entièrement aveugle et involontaire dans cette séparation. Quelles conséquences ne tireront pas les quiétistes de cette maxime? D'autres vous pousseront sur le fond de la matière de l'amour pur que vous expliquez dans un sens si différent de votre livre; pour moi, je me borne, Monseigneur, aux remarques que je viens de faire, et je me contente d'en tirer cette conséquence, que M. de Chartres vous a convaincu de quatre choses : la première, d'avoir altéré votre système dans les points sur quoi tout roulait; c'est ce qu'on vient de montrer par une preuve abrégée tirée de vous-même, c'est-à-dire, par votre propre explication poussée par M. de Chartres jusqu'à la plus grande évidence : la seconde, qui suit de votre même Explication, d'avoir rejeté par votre livre, l'espérance chrétienne sous le nom d'*intérêt propre*, puisque vous avez été contraint d'abandonner le seul dénouement que vous nous aviez donné pour la sauver. La troisième chose dont M. de Chartres vous a convaincu, c'est d'avoir mis à la place de votre premier dénouement sur l'*intérêt propre*, un sens qui ne se peut soutenir dans le système de votre livre, sans attribuer au concile de Trente une doctrine inouïe, et directement opposée aux intentions de ce concile, et au sentiment unanime de tous les docteurs. Enfin, la quatrième chose que M. de Chartres a prouvée, est encore étrange; et c'est, Monseigneur, que pour sauver votre système, vous hasardiez tout, et que vous ne le souteniez que par les restrictions mentales les plus odieuses, et que vous fassiez une protestation, sous les yeux de Dieu, d'avoir toujours pensé ce qu'à la fin vous changez aux yeux de toute la terre sans le vouloir avouer.

1. *Lett. past. de M. de Chart.*, *p.* 7 *et* 8; aussi *ibid.*, *p.* 110. — 2. *Idem*, *p.* 83.

RÉPONSE AUX PRÉJUGÉS DÉCISIFS

POUR M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI.

I. *Définition des Préjugés.* — On s'aperçoit il y a longtemps, que M. l'archevêque de Cambrai ne multiplie ses écrits que par des redites continuelles, sans qu'il y ait rien de nouveau qu'un ton plus affirmatif, une hauteur extraordinaire, un style qui s'échauffe et qui s'aigrit en écrivant, et l'entier retranchement de je ne sais quelle douceur dont cet auteur se parait au commencement.

Ce sont ces redites qu'il a voulu appeler des *Préjugés*, et afin que rien n'y manquât, des *Préjugés décisifs :* mais pour voir la vanité d'un si beau titre, il n'y a qu'à se souvenir de ce qu'on entend par le terme de préjugés. Ce mot naturellement signifie les choses jugées, ou en tout cas des raisons, sans entrer au fond, qui démontrent par elles-mêmes qu'une cause est bonne, ou tout au moins favorable.

II. *Des choses jugées en cette matière.* — Y a-t-il en cette affaire, des choses jugées? oui sans doute. On a jugé Molinos : on a jugé le père Falconi : on a jugé madame Guyon qui a entrepris de les soutenir tous deux; telles sont les choses jugées dans cette matière : mais ces préjugés sont contre M. de Cambrai. Ce n'est pas nous qui défendons madame Guyon : l'on connaît celui qui l'a nommée son amie; qui avoue que tout son commerce avec elle est fondé sur sa spiritualité; qui ne trouve dans ses écrits que des phrases mystiques dont le sens est innocent; qui épuise toutes les inventions de son esprit et tous les efforts de son éloquence pour la dérober à la censure; et qui se vante enfin d'avoir examiné *en toute rigueur* la variété de ses locutions, pour avoir droit d'en répondre, et d'assurer le public qu'il l'entend mieux qu'elle ne s'entend elle-même.

C'est le dénouement de cette parole qui a étonné tout le monde dans l'Avertissement qui est à la tête du livre des *Maximes des Saints*[1]. « Les Mys- » tiques verront bien que je les entends : je leur » laisse même à juger si je n'explique pas mieux » leurs maximes que la plupart d'entre eux n'ont » pu jusqu'ici les expliquer. » La voilà donc assez clairement cette mystique des mystiques, celle qu'on entend si bien, celle qu'on explique mieux qu'elle ne s'est expliquée; celle enfin dont on devait faire, par un livre mystérieux, l'apologie secrète, en excusant son indifférence par celle du livre; ses derniers renoncements et son sacrifice extrême, par le sacrifice absolu; l'exclusion dans la haute contemplation des attributs, et de Jésus-Christ, par de semblables dispositions; l'acte unique et continuel, par la totale uniformité qu'on met à la place : et le reste de cette nature, où l'on ressuscite, avec madame Guyon, Molinos et Falconi, ses avant-coureurs.

Tels sont les préjugés, c'est-à-dire, les choses jugées de cette cause : elles pronostiquent un semblable sort au livre de M. de Cambrai. Son obscurité affectée ne l'en doit pas sauver, puisqu'au contraire c'est une raison de le condamner : le rapport confus de ses expressions avec quelques-unes des bons mystiques justifierait Molinos aussi aisément que ce prélat. L'ambiguïté dans cette matière sera toujours suspecte à Rome, qui voit éclater de tous côtés les mauvais fruits du quiétisme, pendant que cette secte, toujours attentive à son progrès, ne cherche qu'à se rallier sous un plus beau nom.

III. *Les cinq questions de M. de Cambrai.* — Venons aux autres sortes de préjugés. Nous les avons définis des raisons, sans entrer au fond : car dès qu'il y faut entrer, c'est une discussion et non pas un préjugé; mais achevons la définition d'un préjugé : c'est donc une raison sans entrer au fond, pour bien présumer de la bonté d'une cause, ou même de s'en assurer. Mais qu'on parcoure les cinq questions où l'auteur réduit la matière, tout presque y dépend du fond. On en peut juger par la première[1] : « La charité dans ses actes propres, » et dans son motif essentiel, n'est-elle pas indé- » pendante du motif de la béatitude? » Il faut ici revenir à discuter ce que veut dire motif essentiel, et quelle est l'indépendance de la charité dans son motif spécifique à l'égard du motif second, subordonné et moins principal : par là toutes les questions vont renaître l'une après l'autre; il faudra des deux côtés transcrire tous nos ouvrages précédents, et reprendre tous les arguments par lesquels j'ai démontré qu'on m'imposait. J'en dis autant des autres questions : par exemple de la cinquième[2] : « N'est-il pas vrai que la passiveté » dans laquelle les mystiques retranchent l'acti- » vité, c'est-à-dire, les actes inquiets et empressés, » laisse la volonté passive dans l'usage de son » libre arbitre, en sorte qu'elle peut résister à l'at- » trait de la grâce? » Autant de paroles, autant d'équivoques : on confond le vrai et le faux; la liberté dans les actes de vertus, qui ne fut jamais contestée, avec celle des actes discursifs dans l'oraison seulement, qui font toute la difficulté. Il faudra ici repasser tous les textes exprès des mystiques, qui prouvent si clairement la suspension des puissances dans l'exercice actuel de l'oraison qu'on nomme passive et de quiétude, et que M. de Cambrai lui-même qui veut la nier est contraint de la reconnaître : appellera-t-on cela des préjugés, ou plutôt l'inutile recommencement de toutes les disputes?

Mais, dira M. de Cambrai, j'allègue M. de Paris et M. de Chartres qui sont de mon sentiment; c'est de quoi je parlerai peut-être ailleurs : maintenant, qu'il ne s'agit que de préjugés, je n'ai qu'un

1. *Avert.*, p. 28, 29.

1. *Préjug. déc.*, p. 1. — 2. *Idem*, p. 2.

mot à répondre. Ces deux prélats ont approuvé mon livre des *Etats d'oraison*, où M. de Cambrai prétend trouver tout le venin de ma doctrine, dans cette proposition, qu'on ne se peut « désintéresser » par rapport à la béatitude, *ni en* arracher le dé- » sir à aucun acte raisonnable et délibéré[1]. » J'ai avancé cette doctrine comme commune *à toute l'Ecole*, sans qu'on me pût nommer un seul contradicteur; et aussi est-ce sur cela que M. de Cambrai, dans la Réponse au *Summa*, et dans ses autres écrits, sonne le tocsin contre moi, comme contre l'ennemi commun. M. de Chartres a donné pourtant son approbation à ce livre : passera-t-on pour certain et sans discussion, que de si doctes prélats se contredisent eux-mêmes? Je suis uni avec eux; en commerce perpétuel d'une commune doctrine; nos sentiments ne furent jamais différents : pour qui est le préjugé, si ce n'est pour nous contre M. de Cambrai, qui a toujours tâché de nous désunir? Par exemple, M. de Paris, sans seulement songer à traiter à fond dans l'oraison de quiétude la suspension des puissances, où son dessein ne le menait pas, aura dit, en passant, que les âmes de cet état *paraissent liées*, ou *qu'elles sont comme liées*[2]; parce qu'en effet elles ne le sont pas si absolument, qu'il n'y ait des limitations à leur ligature, tant pour les actes que pour le temps où l'on n'a nul besoin d'entrer : quoi donc, M. de Cambrai, toujours prêt à pointiller sur des mots qui ne disent rien, détruira par un endroit si léger l'approbation authentique de tout un livre[3], où la suspension de l'acte de discourir est établie si amplement, si à fond, par tant de passages exprès et positifs de tous les mystiques? Où est la bonne foi parmi les hommes, si de telles chicaneries (la vérité m'arrache ce mot) sont des *préjugés*, et encore des *préjugés décisifs?*

Cette suspension des puissances est un des endroits (je ne sais pourquoi) où M. de Cambrai revient le plus souvent, et où il triomphe le plus. Il a fait une ample réponse au *Mystici in tuto* : mais sans y parler d'un passage tranchant que j'y rapporte, où sainte Thérèse[4] et le bienheureux Jean de la Croix[5] ont dit d'un commun accord, que l'âme dans la quiétude *ne pourrait pas discourir quand elle voudrait*[6]. Cet endroit est d'autant plus décisif qu'il est plus court, et qu'il n'y a point de locution plus forte ni plus naturelle pour exprimer une absolue impossibilité. Quand le concile de Trente veut expliquer nettement le pouvoir de résister à la grâce, il dit qu'on y peut résister *si l'on veut*. Lors, au contraire, que saint Augustin veut exprimer, que sans le secours, qu'il appelle *sine quo*, on ne pourrait pas persévérer, il répète trois à quatre fois, qu'on *ne le pourrait pas quand on le voudrait : sine quo non poterant perseverare si vellent*[7]. De même, sainte Thérèse et le bienheureux Jean de la Croix concourent à exprimer la suspension absolue mais passagère du discours, par dire tout court, qu'on *n'y peut pas discourir quand on le voudrait.* Des préjugés aussi légers que ceux de M. de Cambrai nous feront-ils abandonner des autorités si précises? Mais quoi, faudra-t-il aussi oublier *la véritable impuissance* qu'il a lui-même reconnue à l'égard de la prière vocale[1]? ou dans les dernières épreuves, qu'*une âme devient incapable de tout raisonnement*, jusque-là qu'il ne s'agit plus de *raisonner avec elle*[2]? Qu'est-ce qu'une incapacité poussée si loin, sinon une impuissance absolue? M. de Cambrai l'admet ici, et la blâme ailleurs comme un fanatisme. Je lui ai opposé ces raisonnements : je lui ai objecté ces passages et du bienheureux Jean de la Croix, et de sainte Thérèse, et les siens propres[3]. Il les a vus dans un livre qu'il fait semblant de réfuter : il n'y répond pas un seul mot; n'est-ce pas un préjugé qu'il n'a pas pu y répondre?

IV. *Les cinq préjugés.* — Voyons maintenant ces cinq *préjugés, pour savoir si le système s'accorde avec le livre*[4].

I. Le premier est que M. de Paris, MM. Tronson, de Beaufort et Pirot l'ont trouvé conforme[5] : donc, etc. Quelle faiblesse ! premièrement, de vouloir qu'on décide par des préjugés, d'un livre qu'on a entre les mains; et secondement, de donner pour un préjugé décisif un sentiment démenti par actes publics.

II. « Cinq théologiens choisis par le Pape, » (et à qui M. de Cambrai donne de grandes louanges) « ont déclaré à Sa Sainteté, que le texte du livre » pris dans son tout ne pouvait signifier qu'une » doctrine très-pure[6]. » Le nombre de cinq m'étonne : on dirait que M. de Cambrai n'a eu que cinq examinateurs, et tous favorables à sa doctrine : mais si d'autres semblablement nommés par le Pape, et les premiers, la jugent pernicieuse, est-ce un sujet de s'enorgueillir, d'avoir mis en division la théologie par ses ambiguïtés? qui d'ailleurs nous racontera l'histoire de ces divers sentiments? et qui ne sait, par l'aveu de M. de Cambrai lui-même[7], que ceux qui ont été les plus favorables à son livre, n'ont pu, tant il était clair, convenir avec son auteur d'un sens qu'on pût opposer unanimement à ceux qui le condamnaient : en sorte qu'ils ont entrepris de mieux entendre M. de Cambrai, qu'il ne s'entendait lui-même : comme il prétend expliquer madame Guyon mieux qu'elle ne s'est expliquée? Voilà le nouveau mystère de ces livres contentieux : n'est-ce pas là, dans une affaire de cette importance, un préjugé bien avantageux et bien décisif?

III. Le troisième préjugé dépend du fond. Le texte du livre de M. de Cambrai se concilie sans peine avec lui-même *dans le sens catholique*, et au contraire on n'y pourrait insérer *le sens hérétique sans en détacher les différentes parties*[8]. C'est visiblement supposer ce qui est en question : c'est, dis-je, présupposer qu'on a raison, moyennant quoi bien certainement le tort tombera sur moi : et voilà ce qu'on appelle un préjugé. Mais on oublie que ce livre dont le sens est si *uniforme*[9], fait une dispute parmi ses partisans, qui, au grand étonnement de la chrétienté, n'ont pu encore convenir avec l'auteur de la manière de le défendre.

IV. Pour quatrième préjugé, M. de Cambrai nous donne une dispute entre lui et moi sur la traduction de son livre[10]. Il faut revoir toutes les raisons par où

1. *Etats d'oraison, liv.* X, *n.* 29. — 2. *Préj., p.* 5. — 3. *Etats d'oraison, liv.* VI. — 4 *Chât. de l'âme,* 6e *dem., ch.* VII. — 5. *Vive flamm., cant.* 3, 3e ☩, § 6. — 6. *Myst. in tut., n.* 101, 173. — 7. *De Corr. et Gr., cap.* XI, XII, *n.* 31 *et seq., tom.* X, *col.* 767, *etc.*

1. *Max., p.* 157. — 2. *Idem, p.* 90. — 3. *Myst. in tut., n.* 67, 173. — 4. *Préj., p.* 5. — 5. *Idem, p.* 5, 6. — 6. *Ibid., p.* 6. — 7. *Ire Lett. à M. de Ch., p.* 55, 75, *etc.* — 8. *Préj., p.* 7, 8. — 9. *I. Lett. à M. de Ch., ibid.* — 10. *Préj., p.* 8, 9.

je l'ai convaincu d'altération de son propre texte, en quelques endroits essentiels, sans préjudice des autres, que je n'ai pas cru devoir examiner. S'il fallait renouveler cette dispute, je n'aurais qu'à renvoyer M. de Cambrai à ce que j'en ai dit ailleurs[1], et surtout à cet argument auquel il n'a jamais répondu : que s'agissant de traduire, et non pas d'interpréter les *Maximes des Saints*, il n'y avait qu'à rendre le texte de mot à mot, sans y insérer des additions que j'ai démontrées être fausses. J'ajoute à cette démonstration, qu'elle convainc M. de Cambrai d'erreur manifeste.

Quand on lui reproche son sacrifice absolu dans le renoncement *à l'intérêt propre éternel*, *à l'intérêt propre pour l'éternité*[2] : il ne se sauve, qu'en disant que l'intérêt propre éternel n'est pas le salut éternel[3]. Je ne répéterai plus les raisons que j'ai opposées à de si frivoles échappatoires; mais puisqu'on me rappelle aujourd'hui à la dispute sur l'altération de la version latine de son livre, elle confond manifestement M. de Cambrai, qui au lieu de ces mots français : *l'âme fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité*[4]; traduit en latin : *absolutè proprii commodi appetitionem mercenariam, quantùm ad æternitatem pertinet immolat :* c'est-à-dire, *l'âme sacrifie absolument le désir mercenaire de son intérêt propre en ce qui regarde l'éternité;* où l'on voit à l'œil ces deux choses : l'une est les paroles que ce prélat ajoute à son texte; l'autre, encore plus essentielle, qui est que l'on sacrifie le désir de l'intérêt propre, *en tant qu'il regarde l'éternité :* ce qui ne peut être sans sacrifier l'éternité même. Je n'en dirai pas davantage sur ce prétendu préjugé : c'en est un grand, je l'avoue, mais contre l'auteur, puisqu'il n'y a rien qui démontre plus l'erreur et la fausseté dans un texte, que la nécessité de l'altérer pour le rendre, si l'on pouvait, supportable.

V. Le cinquième et dernier préjugé commence ainsi : « Le texte d'un livre doit passer pour cor- » rect et pour clair, quand on ne peut, après une » vive contestation de près de deux ans, y re- » prendre aucune expression qui ne se trouve d'une » manière encore plus forte, et moins précaution- » née dans les auteurs mystiques qui sont canonisés » ou révérés dans toute l'Église. » La règle est sûre : il ne s'agit plus que d'en venir à l'application et à la preuve : mais c'est à quoi M. de Cambrai ne songera pas, et content d'une affirmation hardie : « Or est-il, continue ce prélat, qu'on ne mar- » quera aucune des expressions de mon livre, que » je ne montre aussitôt d'une manière encore plus » forte, dans ces saints auteurs. » C'est ce qu'il faudrait examiner passage à passage : si ce n'est que, pour le plus court on convienne sans discussion par un préjugé merveilleux, et sur la simple parole de M. l'archevêque de Cambrai, qu'il est le plus modéré, et le plus précautionné de tous les mystiques.

Voilà ce qu'il appelle les cinq *préjugés;* et de tous les noms, comme on voit, c'est celui qui convient le moins à un tel écrit. C'est un préjugé, mais contre vous, quand pour toute preuve, vous

1. *Relat., VIIe sect., n. 5. Rem. sur la Rép. à la Relat., art.* X, *n.* 4. — 2. *Rép. à quatre Lett., n.* 2. *Max., p.* 72, 90. — 3. *I. Lett. à M. de Meaux, p.* 39. — 4. *Max., p.* 72, 90.

répétez et vous supposez ce qui est en question : c'est sous un grand nom ne rien dire : ajouter à ces *préjugés* qu'ils sont *décisifs*, c'est mettre le comble à l'illusion : on montre que la raison manque, lorsqu'on prend sans raison de tels avantages.

V. *Conclusion de l'auteur des* PRÉJUGÉS. — Cependant la conclusion de M. l'archevêque de Cambrai n'en est pas moins triomphante. Qu'il me permette de l'arrêter à chaque mot. « Quand il y » aurait dans mon livre des ambiguïtés qui n'y sont » pas : » Vous n'avouez même pas l'ambiguïté : vous étonnez tout le monde : « toute équivoque » est levée par d'autres endroits[1] : » il fallait l'éviter et non la lever. Mais si elle est si bien levée, que devient ce double sens, qui, selon vous, règne partout, et dont vos amis n'ont pu encore convenir avec vous-même? « M. de Meaux devait m'inviter » à m'expliquer sur ces endroits, au lieu de rejeter » avec tant de passion les explications que j'ai of- » fertes avec tant de déférence. » Hélas! quelle déférence! ceux qui l'ont vue en sont encore effrayés : on déférait tout, pourvu qu'on emportât tout ce qu'on voulait, sans en rien rabattre. « M. de Meaux » a prononcé lui-même contre sa conduite. *Dans » les expressions ambiguës*, dit-il, *la présomption » est pour un auteur, etc.*[2]. » Puisqu'il voulait me juger par mes paroles, il fallait donc rapporter le passage entier; le voici : « Nous approuvons les » explications dans les expressions ambiguës : il y » en peut avoir quelques-unes de cette sorte dans » le livre dont il s'agit; et nous convenons que » dans celles de cette nature, la présomption est » pour un auteur, surtout quand cet auteur est un » évêque, dont nous honorons la piété : mais ici, » où le principal de ses sentiments est si clair à » ceux qui les examinent de près, il n'y a qu'à le » juger par ses paroles expresses : » un peu au-dessus : « Les explications qui visiblement ne ca- » drent pas avec le texte, constamment ne sont pas » recevables, parce qu'elles ne sont pas sincères. » Voilà le cas où nous étions : et supposer le contraire, c'est donner pour préjugé une fausseté manifeste.

Sur ce fondement néanmoins, on voit paraître dans les *Préjugés*, une pièce de rhétorique achevée, qui commence en cette sorte[3] : « Ici je ne veux » point entrer EN PREUVE NI RAISONNER : je ne veux » que faire des questions. Que doit-on penser d'un » livre qui loin de paraître ambigu à M. l'arche- » vêque de Paris, et à ces autres personnes si pré- » cautionnées, leur a paru au contraire correct et » clair? » J'ai répondu à cette demande, et soit qu'on la donne comme un préjugé, soit qu'on la tourne en question, ce n'est qu'une redite sous un autre nom. C'en est une autre que de demander : « Que croira-t-on d'un livre que cinq grands théo- » logiens ont trouvé dans la forme des paroles » saines? » J'ai pareillement répondu à ce prétendu préjugé, qui n'en devient pas plus fort pour être changé en forme d'interrogation. Ces demandes répétées *sans preuves*, comme l'auteur en convient, seront-elles démonstratives, à cause qu'il les rebat douze ou quinze fois? Quand il aura dit mille fois

1. *Préj., p.* 10. — 2. *Prem. écrit de M. de Meaux, n.* 5. — 3. *Préj., p.* 10.

que son livre est irréprochable, et que M. de Meaux n'a pu l'attaquer qu'en *tronquant et altérant le texte*[1], me fera-t-on l'injustice de ne pas voir mes réfutations plus claires que le soleil? Mais je n'ai pu attaquer ce livre qu'en attaquant toute l'École. Cette fausse imputation tant de fois désavouée et tant de fois réfutée, non par des passages, mais par des traités exprès de M. de Meaux, deviendra-t-elle solide en la répétant *sans preuve et sans raisonner?* Il poursuit : « Que croira-t-on d'un livre » que cet adversaire (M. de Meaux) aidé de tant » de conseils, n'a pu attaquer qu'en se fondant sur » des principes si faux qu'il n'ose les soutenir ou-» vertement, et si nécessaires à sa cause, qu'il ne » peut encore aujourd'hui se résoudre à les aban-» donner, malgré toutes les instances que je fais » pour l'obliger à se déclarer? » M. de Cambrai veut-il être cru sur des allégations vagues et sur des discours en l'air, sans articuler ces doctrines que M. de Meaux, selon lui, n'ose ni avouer, ni désavouer? J'ai répondu cent et cent fois à ces vains reproches, et on n'a qu'à lire sans aller plus loin, cinq ou six pages des Remarques[2], pour voir le contraire de l'embarras que m'impose M. de Cambrai. J'ai répondu à la division qu'on impute à trois prélats unanimes : j'ai répondu aux autres demandes de cette éloquente péroraison, et en voici seulement deux des plus importantes que j'ai réservées pour la fin.

La première est : « Que croira-t-on d'un livre, » quand on voit que ceux qu'on avait si préve-» nus pendant que je demeurais dans le silence, » ont ouvert les yeux, et m'ont fait justice dès » qu'on a écouté les deux parties dans leurs » écrits[3]? » L'autre, qui tend à la même fin, et par où M. de Cambrai conclut ses demandes : « Enfin que croira-t-on d'un livre, dont les défenses » très-correctes sont déjà encore plus répandues » que le livre même dans toute l'Europe[4]? » A la fin donc M. de Cambrai ne se contient pas : ravi de se faire lire *par toute l'Europe*, il croit l'avoir attirée à son sentiment. En effet, il n'est pas jusqu'aux protestants qui ne le traduisent, ne l'impriment, et ne le louent. Mais, sans entrer dans la thèse particulière, ni vouloir ôter à un auteur le petit plaisir de l'applaudissement dont il se flatte : si par de beaux tours d'esprit, et une agréable éloquence aidée de la nouveauté et de la curiosité, un orateur se fait lire, il croira que c'est préjuger en sa faveur, et ce sera là un argument de la solidité de sa doctrine? Prenons-le d'un ton plus sérieux avec saint Paul. Si ceux dont cet apôtre a écrit, qu'*ils errent et jettent les autres dans l'erreur*[5]; *et que leurs discours gagnent comme la gangrène*[6], réussissent durant un temps à se faire admirer dans le monde, ils n'auront qu'à dire qu'on a ouvert les yeux à la lecture de leurs livres, et à prendre pour un préjugé de la vérité, le succès qui achève de les plonger ou de les entretenir dans l'erreur? Les esprits solides ne se laissent pas éblouir si aisément; et loin d'être flattés par les louanges qu'on donne à leur éloquence et à leur esprit, ils craignent dans de tels applaudissements, ce *progrès en mal*, dont parle l'Apôtre : *proficient in pejus*[1]. Pour ce qui est des défenseurs de la vérité, la solidité doit être leur partage. Ainsi ils ne seraient pas étonnés, même d'un plus grand succès que celui dont se vantent leurs adversaires, ni des malheureux progrès de l'erreur, bien instruits par le Saint-Esprit, *que ces progrès ont leurs bornes; et que leur erreur, leur égarement*, que saint Paul appelle *leur folie, sera connue de tout le monde*[2].

Loin donc du milieu de nous les préjugés qu'on nous vante : si l'on en veut de solides et de véritables, je les exposerai en peu de mots, et je dirai à mon tour :

Que peut-on croire d'un livre que dès le commencement l'on cache à ceux dont on voulait expliquer la doctrine?

Que peut-on croire d'un livre qui est condamné par actes publics de ceux dont on vante l'approbation secrète?

Que peut-on croire d'un livre dont l'auteur, après y avoir promis une entière précision et un éloignement de toute équivoque, n'en a pu venir à bout, et le remplit d'ambiguïtés?

Que peut-on croire d'un livre où il règne partout un double sens, de l'aveu de son auteur, et que ses amis ne peuvent défendre qu'en abandonnant le seul dénouement qu'il leur donne?

Que peut-on croire d'un livre dont les explications toujours variables, se détruisent les unes les autres : en sorte que leur auteur, après les avoir données sous les yeux de Dieu comme son sens unique et primitif[3], les élude dans la suite, en les donnant comme empruntées?

Que peut-on croire d'un livre, dont l'auteur invité par ses amis à une conférence amiable, la refuse constamment sous toutes les conditions les plus équitables, encore qu'il n'ait à craindre que la seule force de la vérité?

Que faut-il croire d'un livre, dont l'auteur ne cherche qu'à éviter le jugement par la continuelle introduction de nouvelles questions[4], et en jetant ses juges, s'il pouvait, dans des discussions infinies?

Je n'en veux point d'autre preuve que ces paroles des *Préjugés*[5] : « Ces défenses » (de son livre, répandues par toute l'Europe) « ne peuvent plus » être séparées du livre qu'elles justifient : elles ne » font plus avec ce livre qu'un seul ouvrage indi-» visible dans son tout. » Ainsi l'examen du livre qu'il a lui-même déféré au Saint-Siége, ne suffit plus : ce livre est inséparable de l'infinité des livres publiés pour sa défense : tout cela ne fait qu'un même *tout*, sur lequel il faut prononcer par un seul et même jugement : on ne doit prononcer qu'après un examen de ce tout. S'il plaît à M. de Cambrai, avec son inépuisable fécondité, d'écrire de nouveaux livres, il faudra les joindre au procès; et la décision du Saint-Siége, qu'il fait semblant de presser, sera prorogée jusqu'au jugement universel : y a-t-il une illusion plus manifeste?

Enfin que peut-on croire d'un livre, dont l'obscurité et l'ambiguïté font la défense? Expliquons-nous : les défenseurs de M. de Cambrai sauvent son livre à son exemple, parce que s'il y a des obscurités en un endroit, elles sont éclaircies en d'au-

1. *Préj.*, p. 12. — 2. *Rem.*, *Concl.*, § III. — 3. *Préj.*, p. 12. — 4. *Idem*, p. 23. — 5. *II. Tim.*, III, 13. — 6. *Idem*, II, 17.

1. *II. Tim.*, III, 13. — 2. *Idem*, 9. — 3. *Ire Lett. à M. de Ch.*, p. 56, etc. — 4. *Rem*, *Concl.*, § III, n. 17. — 5. *Préf.*, p. 13.

tres, en sorte que le tout est bon : mais c'est là un des artifices dont on s'est servi pour excuser tous les mauvais livres : les auteurs suspects n'ont point eu d'autres ressources ; et ils ont tâché de trouver dans leurs écrits, des correctifs de tout ce qu'ils ont avancé contre la saine doctrine. On ne trouve dans aucun auteur plus de ces sortes de correctifs que dans Origène : mais cela ne l'a pas sauvé des justes censures de Théophile d'Alexandrie, du pape saint Anastase, et du concile V, encore que plusieurs saints l'eussent appelé le maître des Eglises. Si l'on eût consulté les équivoques des demi-ariens sur l'éternité, et sur la divinité du Fils de Dieu, et qu'on eût voulu excuser une parole par une autre, on n'aurait pu les confondre, ni condamner leur erreur. On n'ignore pas les équivoques de Nestorius sur l'unité de la personne en Jésus-Christ, et sur la qualité de mère de Dieu. Celles de Théodore de Mopsueste ont donné lieu à un Facundus et à d'autres grands hommes, de lui chercher des excuses et des correctifs dans ses livres, lors même qu'on en condamnait la doctrine ; mais elles n'ont pas suspendu l'effet d'une si juste condamnation. Les eutychiens n'ont pu se soustraire à la censure de l'Eglise en conformant leur langage à celui des orthodoxes, avec une telle adresse que souvent on a peine à les distinguer. Cependant l'Eglise a persisté à ne pas prendre des contradictions pour des correctifs, ni des ambiguïtés pour des excuses. Mais où l'on voit l'équivoque et l'obscurité régner avec le plus d'artifice, c'est dans l'erreur des monothélites. On n'a qu'à voir les expressions sublimes en apparence d'un Théodore, évêque de Pharan, et des autres chefs de cette secte[1] : mais l'Eglise n'a point reçu leurs excuses, ni leurs prétendus correctifs, encore que quelquefois, et quelques-uns d'eux le plus souvent, parlassent si bien le langage des orthodoxes, qu'on a encore aujourd'hui beaucoup de peine à trouver des caractères certains pour les distinguer. L'esprit de l'Eglise est de dire à ces correcteurs ambigus de leurs propres propositions : Parlez nettement : ne tenez point un langage douteux : ne laissez aucune ressource aux novateurs : et au lieu de les excuser sous prétexte qu'ils auront dit en quelques endroits des choses peu accordantes avec l'erreur ; au lieu, dis-je, de les excuser par cette contrariété, elle leur a attiré, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs[2], comme une nouvelle qualification de *s'être combattus eux-mêmes : qui etiam suî ipsius extitit impugnator*. Les béguards n'ont pu tromper le jugement de l'Eglise par toutes les excuses que leur ont fourni un Eckard, et les autres hommes dont la piété fut trompée par leurs belles expressions. Vous devez savoir les mauvais sens que Molinos, que madame Guyon, et les autres ont enveloppés de belles paroles : parlez nettement, encore un coup, vous qui dites que vous n'écrivez que pour confondre les faux mystiques ; et loin d'espérer que vos ambiguïtés, ou vos contrariétés que vous donnez pour des correctifs, tiennent lieu d'excuse, elles seront une des raisons pour vous condamner.

1. *Concil. Later. sub Mart., collat.* III : *ad. Labb., t.* V, *col.* 163, *Concil.* VI, *act.* XIII, *col.* 957. — 2. *Instr. sur les Etats d'or., liv.* X, *n.* 1, *tom.* XXVIII, *p.* 384.

Voilà de véritables préjugés, c'est-à-dire des choses jugées, comme je l'ai remarqué au commencement : ou en tout cas des arguments, sans entrer au fond, qui condamnent M. de Cambrai. J'ajouterai ce dernier et inévitable préjugé. On doit préjuger contre celui qui change l'état de la question, et qui veut nous faire accroire que nous condamnons la pureté de l'amour telle qu'elle est enseignée par l'Ecole ; au lieu que nous n'attachons notre juste condamnation qu'au faux amour pur que ce prélat veut établir. Il est vrai qu'il faut un peu entrer dans le fond pour bien entendre ce préjugé : mais c'est très-légèrement, et d'une manière si facile et si décisive, qu'on peut dire que l'embarras de la discussion ne s'y trouve point. Car il n'y a qu'à lire quelques lignes du livre des Remarques[1], pour y voir ces deux faits constants : l'un, que nous n'avons jamais attaqué l'amour pur de l'Ecole ; l'autre, que j'ai mis en fait, que l'amour pur de M. de Cambrai, distingué et mis au-dessus de celui-là, n'avait jamais été enseigné par aucun docteur : c'est un fait qu'on a articulé, sur lequel on ose encore assurer que M. l'archevêque de Cambrai ne répondra jamais qu'en biaisant. On l'a sommé de nommer un seul auteur, s'il en avait : il n'en a nommé aucun : il n'a pas même répondu un seul mot à cette précise interpellation de nous indiquer ses auteurs : c'est pourtant à quoi il fallait répondre ; et faute de l'avoir seulement tenté, on peut donner avec confiance pour dernier et invincible préjugé contre le livre de ce prélat, qu'encore qu'il ait cité tant d'auteurs, il n'en a pu nommer un seul pour son prétendu amour pur distingué de son quatrième degré, qui est principalement ce qu'il avait à prouver.

Pour ce qui est des préjugés qui ne consistent, comme il l'avoue, qu'à des demandes *sans preuves*, et à des propositions qui désireraient une discussion qu'il ne fait point, c'est, sous le nom de *préjugés*, des redites perpétuelles. Un auteur persuadé qu'il impose à ses lecteurs autant qu'il lui plaît, se joue de leur crédulité ; c'est ce que fait trop visiblement un prélat qui n'était pas né pour prendre de tels avantages ; et au lieu de se défier, en homme grave, de la trop facile croyance qu'on pourrait prêter à ses préjugés *sans raison*, il les donne pour arguments décisifs de la bonté de sa cause.

En finissant ce petit ouvrage, il me tombe entre les mains un écrit intitulé : *Les principales propositions du livre des Maximes des Saints, justifiées par des expressions plus fortes des saints auteurs*. Je ne sais pas de quelle date il est, non plus que celui-ci, que les affidés ont vu, à ce que j'apprends, il y a déjà quelque temps. M. de Cambrai dit lui-même dans sa Réponse aux Remarques[2], qu'il y a des livres qu'il ne veut répandre qu'à Rome. C'est encore un préjugé de la bonne cause, de négliger ces petits mystères, et donner d'abord à toute la terre ce que nous écrivons, en sorte que ce prélat le voie aussitôt que nous. Je réponds actuellement au livre que j'ai indiqué, car il ne faut pas être moins infatigable à défendre la vérité

1. *Remarq., concl.*, § III, *n.* 3, 4. — 2. *Réponse aux Remarq., p.* 107.

qu'on est à l'attaquer; et ceux qui répandent dans le monde avec tant de soin, à l'exemple de toutes les sectes nouvelles, que ce sont ici des querelles et des intérêts particuliers; ou, comme disaient les Pélagiens, questions de pure dispute, et non point de la foi; *res quæstionis, non fidei :* s'ils ne sont pas encore désabusés de cette erreur, qui a servi d'introduction à toutes les nouveautés, verront bientôt qu'on ne serait jamais entré dans cette dispute, s'il ne s'agissait du fond de la piété, de la règle de l'Evangile, en un mot de l'essence du christianisme.

LES PASSAGES ÉCLAIRCIS,

OU RÉPONSE AU LIVRE INTITULÉ :

LES PRINCIPALES PROPOSITIONS DU LIVRE DES MAXIMES DES SAINTS, JUSTIFIÉES PAR DES EXPRESSIONS PLUS FORTES DES SAINTS AUTEURS;

Avec un Avertissement sur les signatures des Docteurs, et sur les dernières Lettres de Mgr l'Archevêque de Cambrai.

AVERTISSEMENT
SUR LES SIGNATURES DES DOCTEURS,
ET SUR LES DERNIÈRES LETTRES
DE M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAI A L'AUTEUR.

PENDANT que j'achève cet ouvrage, et que j'en prépare la suite, si elle est encore jugée nécessaire pour l'instruction des fidèles; il tombe deux nouveaux livres entre mes mains, avec ce titre qui me surprend : *Première Lettre de M. l'archevêque de Cambrai à M. l'évêque de Meaux, sur les douze propositions qu'il veut faire censurer par des docteurs de Paris;* la seconde lettre paraît sous une inscription semblable. Tout le monde sait, et M. de Cambrai ne l'ignore pas, que ces douze propositions ont été extraites, qualifiées et signées, sans que j'en aie seulement entendu parler, loin que j'eusse la moindre part, ni à l'exécution, ni au conseil même. Il nous est venu de Cambrai une Relation toute à l'avantage de ce prélat, où l'on nomme d'autres auteurs de la consultation, et d'autres instigateurs de ces signatures, sans me mettre dans ce dessein. Cependant comme il ne cherche avec moi que des occasions de querelle, il commence sa lettre en ces termes : « Je m'adresse à » vous comme à la source de tous les desseins for- » més contre moi, et je prends toute l'Eglise à té- » moin du dernier qui éclate[1]. » Voyons si l'on ne prend pas contre moi l'Eglise à témoin d'une chose qui n'est pas. « Il s'agit, continue-t-il, de cette » censure de douze propositions qui ont été ex- » traites de mon livre selon vos vues. » Prenez bien garde, me dira-t-on, il pourrait bien s'être préparé une évasion, en disant qu'il n'assure pas que je les aie extraites moi-même, mais qu'elles sont *extraites selon mes vues;* et c'est ainsi qu'il voudra peut-être que *j'en sois la source.* Mais la suite ne laisse aucun doute, et on parle à moi trop clairement dans cette interrogation : « Pourquoi » n'avez-vous pas rapporté mes paroles dans toute » leur étendue, pour rendre le sens complet? » un peu après : « Vous est-il permis de tronquer » mon discours? » et encore dans la même page : » en ne prenant que la moitié de mes paroles, » vous voulez me faire enseigner l'impiété : » c'est donc moi qu'on veut faire l'auteur de l'extrait. « Vous faites, ajoute-t-il, un dilemme fondé sur » cette altération[1] : » je suis donc, encore un coup, l'auteur de la pièce. Enfin il joint à l'accusation les reproches les plus amers : « Remarquez trois » choses, Monseigneur, ou plutôt souffrez que les » docteurs les remarquent, et reconnaissent le » piége que vous leur avez tendu[2]. » Occupé dans mon diocèse à toute autre chose qu'à cette censure, sans en avoir seulement entendu parler, je tendais des piéges à ceux à qui je ne songeais pas; j'encourais sans le savoir la malédiction de ceux qui entraînent les autres dans l'abîme, et qui égarent les aveugles dans le grand chemin. Il n'y a donc plus à douter : on prend toute l'Eglise à témoin d'une fausseté manifeste, et on emploie à la soutenir le plus grave témoignage qui soit sur la terre. Mais quoi? parle-t-on ainsi sans preuve? y a-t-il quelque loi divine ou humaine qui en donne la permission? mais soutient-on une si atroce accusation, de la moindre conjecture? non, toute la raison, c'est que M. de Cambrai le veut ainsi : tout lui est bon, pourvu qu'il me rende odieux à toute la terre, en m'imputant toutes les actions qu'il croit criminelles : m'est-il du moins permis de demander si cet acharnement est compatible avec la charité? seul, on me charge de tout impunément : je suis celui contre qui l'on n'a pas besoin de preuve, et mon nom suffit pour me condamner.

Ne répondez point : Est-il croyable qu'on ait fait sans vous une chose de cette importance? est-ce

1. Ire *Lett. de M. de Cambrai à M. de Meaux, sur la censure des docteurs de Paris,* p. 3.

1. *Ire Lett., etc.,* p. 9, 11. — 2. *Idem,* p. 32.

une nécessité de consulter un absent ou de l'attendre, quand on croit qu'une affaire presse? Mais sans tout ce raisonnement, j'en reviens toujours à dire : la charité, qui n'est ni querelleuse, ni soupçonneuse, ni contredisante, et qui ne pense pas le mal, croit-elle ce qu'elle veut sans témoignage; ou le dit-elle au hasard, pour charger quelqu'un que l'on voudrait pouvoir déshonorer?

Pour moi, j'atteste la sincérité du *oui* et du *non* des chrétiens, contre laquelle il n'est pas permis de s'élever sans raison, non plus que d'accuser son frère sans preuve; que je n'ai rien su de ce qu'on faisait. On persiste néanmoins à me l'imputer : la seconde lettre n'est pas moins outrée ni moins aigre que la première. « Les docteurs éblouis, » me dit-on[1], n'ont lu à la hâte qu'une proposition » détachée, où ils ont cru voir, sur votre parole, » que la chair ne se soulève plus. Mais il faut que » vous ne leur ayez pas même donné le temps » d'examiner dans le texte, la période entière. » J'étais bien pressant de si loin. « Vous croyez ap» paremment, poursuit-on[2], que les fautes ne sont » plus fautes, pourvu qu'on les pousse à bout avec » une pleine autorité?... En quelle conscience avez» vous pu supprimer les paroles qui suivent immé» diatement celles-là? » S'il en appelle à la conscience, qu'il en reçoive le témoignage devant Dieu : « Voilà, me dit-on encore[3], tout ce que » vous supprimez contre votre confrère, afin de » pouvoir présenter aux docteurs un fantôme d'im» piété qui leur fasse horreur. » Mais s'il vous est permis de pousser si loin *un fantôme d'impiété*, que vous me faites imaginer *contre mon confrère*, comment soutiendrez-vous devant Dieu ce que vous inventez contre le vôtre? « Je dois faire re» marquer, continuez-vous[4], combien la proposi» tion est tronquée dans votre extrait... Mon texte » est incapable du sens horrible que vous y met» tez : » enfin à toutes les pages, « j'ai retranché, » j'ai supprimé, j'ai tronqué : au lieu d'ouvrir les » yeux (moi-même), je n'ai songé qu'à fermer ceux » des censeurs, dont j'ai, me dit-on, voulu con» duire la plume : et voilà, conclut-on, ce qui vous » a fait plus de mal devant Dieu, que vous ne sau» riez jamais m'en faire auprès des hommes[5]. » Me voilà jugé avant le jugement de Dieu sur un fait où son œil, qui voit tout, sait que je ne suis mêlé en aucune sorte. J'ai joint le scandale au crime, et, « telle est, dit-on, cette censure irré» gulière, par laquelle vous voudriez justifier ce » que le public scandalisé rejette sur vous[6]. »

M. de Cambrai a été si bien informé, qu'il sait même combien de temps j'ai caché *cette censure clandestine*. « Pour moi, dit-il[7], j'ai compris dès » le commencement quelles devaient être vos » raisons, pour cacher depuis plus de deux mois » si mystérieusement cet acte. Vous n'avez mis » votre espérance que dans le secret. Ainsi loin de » communiquer ingénument toutes choses à votre » confrère, pour l'éclaircissement de la vérité; » vous n'avez cherché qu'à fuir la lumière, et à » lui porter par surprise des coups d'autant plus » mortels, qu'il ne pouvait ni les parer, ni même » les apercevoir. » La trahison est jointe au coup mortel : on ne prêche qu'*ingénuité*, et ce qu'on doit à *un confrère*, pendant qu'on attribue au sien les attentats qu'on croit les plus noirs : on se confie en son éloquence, on croit pouvoir persuader tout ce qu'on veut, et on ne veut pas que je déplore une éloquence qui fait tout oser.

Au reste, un sage lecteur entend assez, sans qu'il soit besoin de l'en avertir, que l'injustice du procédé dont je me plains, dépend uniquement de la manière dont M. de Cambrai a pris la censure. Car, au fond, pour la justifier, il ne faut qu'un mot. Ce prélat a rempli tout Rome et toute la terre, du grand nombre des sectateurs dont il se vantait dans la Faculté de Paris. Tous ses écrits le portent encore : et si l'on en croit ses amis, la seule violence empêche les docteurs de se déclarer pour le livre des *Maximes des Saints*. Si à la fin, on a trouvé à propos de les réfuter par le fait constant des signatures contraires, on n'a point cherché pour cela à prévenir l'Eglise romaine, mais à dissiper une prévention dont on tâchait de l'éblouir. Quand les mêmes qui vantaient sans cesse la Faculté de Paris, pour ne point ici parler des autres, ont dit que les soixante docteurs qui avaient signé d'abord, faisaient une trop petite partie d'une Faculté si célèbre et à la fois si nombreuse, avec la même facilité on a augmenté les signatures jusqu'à deux cent cinquante. S'étonne-t-on que depuis deux ans qu'on ne parle d'autre chose parmi les docteurs, il s'en soit trouvé un si grand nombre qui se soient crus prêts à condamner un petit livre, qui d'abord et dès la première lecture, les avait tous scandalisés au point que tout le public a vu de ses yeux? S'il s'en est trouvé quelques-uns qui aient voulu plus de temps pour délibérer, ou sur la forme, ou sur la matière, et sur quelque circonstance particulière, ou sur quelque raison politique ou de bienséance, on les a laissés à leur liberté, sans les presser davantage, et sans se fâcher de leur délai, ni même de leur refus. Au reste, on peut défier M. de Cambrai d'en nommer un seul qui ait allégué pour excuse qu'il approuvait le livre que l'on censurait, ou qu'on en ait remarqué un seul partisan dans un aussi grand corps que la Faculté.

Après un motif si simple et si solide, tous les attentats contre le Saint-Siége, qu'imagine M. de Cambrai dans ces signatures, tombent d'eux-mêmes; et loin qu'on soit obligé d'y répondre, il serait même irrespectueux de les répéter. Il y a des puissances sur la terre dont le nom même s'attire un si grand respect, que c'est en offenser la majesté, que de présumer qu'on puisse penser contre elles de certaines choses. Aussi ne nous revient-il par aucun endroit, que Rome se plaigne du procédé qu'on a tenu en cette occasion.

Il me suffit, pour justifier mes confrères les docteurs, de raconter sans déguisement, et comme tout Paris l'a vu, l'histoire de leur signature. Ce sont à la vérité des docteurs particuliers, qui se sont unis pour repousser une calomnie qu'on voulait faire à leur ordre, jusqu'aux yeux du Pape : mais on peut bien assurer, que les délibérations les plus solennelles, n'ont guère été composées de tant de véritables vocaux. C'étaient les religieux qu'on voulait faire les défenseurs du faux pur amour du

1. *IIe Lett. de M. de Cambrai à M. de Meaux, sur la censure des docteurs de Paris*, p. 9. — 2. *Idem*, p. 10, 11. — 3. *Ibid.*, p. 25. — 4. *Ibid.*, p. 28, 29. — 5. *Ibid.*, p. 31, 32, 35, 40, 45. — 6. *Ibid.*, n. 59. — 7. *I. Lett.*, p. 3, 4.

cinquième rang, et de ses suites affreuses : c'étaient donc les religieux qu'il fallait donner pour témoins. Si l'on ne s'est pas réduit au nombre de ceux qui opinent dans les assemblées publiques, c'est qu'il s'agissait d'une simple consultation particulière, action dont la Faculté n'eut jamais l'intention de les exclure. La même raison y a fait admettre quelques docteurs du nombre de ceux qui n'ont pas acquis le temps ni fait l'acte nécessaire pour acquérir le droit de suffrage dans les assemblées, mais qui pour cela n'en signent pas moins dans les délibérations et consultations particulières. M. de Cambrai, je l'avoue, n'est pas obligé de savoir ces coutumes de la Faculté : mais aussi ne les sachant pas, il ne devait pas en parler. Il devait encore moins faire imprimer un Mémoire sur cette consultation, où il fait deux cent cinquante docteurs, c'est-à-dire deux cent cinquante prêtres qualifiés dans l'Eglise et dans une si fameuse Université, également prêts à signer le pour et le contre par complaisance pour leur archevêque[1]. Il ne craint point de scandaliser tant de pieux prêtres, ni le peuple qui les voit paraître tous les jours au saint autel avec édification. Voici les paroles du Mémoire[2] : « On est fort persuadé que les docteurs » qui ont signé contre M. de Cambrai, auraient » signé en sa faveur, si M. l'archevêque l'avait dé- » siré. » C'est ainsi qu'il faut parler pour se faire croire : on ne peut être trop peu ménagé, trop affirmatif. On ne songe pas qu'un mémoire de cette sorte n'est autre chose au pied de la lettre, qu'un libelle diffamatoire contre un si grand nombre de prêtres docteurs; et ce qui est pis encore, contre un si saint archevêque, dont on vient, autant qu'on peut, soulever le peuple par des écrits sans aveu qu'on répand dans la propre ville de son siége, et dans une ville comme Paris. On sait pourtant l'origine de ce mémoire scandaleux ; on voit pour qui il est fait, et d'où il est répandu : la chose est publique, et on n'en fait point de scrupule, tant on se croit tout permis, pour autoriser un parti qui a les chefs que l'on connaît. En quoi l'on commet trois fautes capitales contre la vérité et la charité : l'une, de faire un crime et un attentat contre le Saint-Siége, d'une action que les conjonctures rendaient nécessaire; l'autre, de la revêtir de circonstances atroces qu'elle n'eut jamais ; et la troisième, d'en accuser ceux qui n'y ont nulle part, comme s'ils en étaient les auteurs.

Ce qu'il y a ici de merveilleux, c'est que pendant qu'on élève ses cris jusqu'au ciel, contre les signatures de Paris, l'on en tente secrètement à Louvain sur quatre propositions, où l'on déguise les miennes sur la charité. Ainsi tout ce qu'on fait contre M. de Cambrai est un attentat : tout ce qu'il fait sourdement est bon, et il semble vouloir imiter le langage de ceux qui disaient : *Tout ce que nous entreprenons est saint : quod volumus sanctum est.* On a bien vu l'artifice; et sans pénétrer plus avant dans ce secret, un évêque est en repos du côté de cette savante Faculté, lorsque appliqué durant trente ans à défendre la foi catholique selon la médiocrité de son pouvoir, Dieu a fait qu'il n'a jamais rien écrit de suspect, et que dans la question particulière sur laquelle on voudrait l'inquiéter, il n'a fait que suivre de mot à mot non-seulement ces fameux docteurs des Pays-Bas, Estius et Sylvius, mais encore saint Augustin et saint Thomas, qu'eux et toutes leurs facultés reconnaissent pour leurs maîtres[1].

Je voudrais qu'il me fût permis, sans passer les bornes de cet Avertissement, de repasser sur la calomnie que continue contre moi la dernière lettre, *sur la seule raison d'aimer,* dont je n'ai jamais écrit une syllabe. Cependant on s'opiniâtre, sur le droit, à m'attribuer une doctrine que j'ai réfutée vingt et trente fois par des traités exprès[2]. Dans le fait M. de Cambrai dit que *j'ai lâché trois de mes disciples*, encore qu'il y en ait deux qui me sont entièrement inconnus; l'un desquels se montre mon disciple en écrivant ouvertement contre moi, et pour M. de Cambrai : voilà ceux dont on veut me rendre garant : je demande, sans exagérer et sans élever ma voix, seulement, si on le peut en conscience? Pour l'auteur *des désirs du ciel,* on ose assurer « qu'il a appris dans mon école » à dégrader la charité, (quelles paroles!) et à ré- » duire toute la religion à un amour de concupis- » cence pour Dieu. » On lui impose, il faudrait citer quelques-unes de ses paroles; on ne l'a pu faire : il faudrait répondre aux passages exprès de l'Ecriture, dont son livre est un tissu : on m'impose encore plus, puisque personne n'oserait nier que je n'aie toujours soutenu sur ce sujet, la doctrine commune de l'Ecole et de saint Thomas[3].

C'est avec saint Thomas, c'est avec toute l'Ecole, c'est avec saint Augustin de mot à mot, que j'ai posé le principe de la béatitude, comme clair, comme universel, comme incontestable. M. de Cambrai ne le peut souffrir : c'est, dit-il[4], un raisonnement de païen, *c'est Cicéron que saint Augustin cite :* il oublie qu'il ne cite Cicéron que comme un témoin de la voix commune du genre humain, et des chrétiens comme des philosophes. La troisième de ses dernières lettres renouvelle cet argument : selon lui on n'a recours à ce principe, *que lorsqu'on a abandonné toutes les écoles chrétiennes*[5]; il le fait dire à mon prétendu disciple, pour ensuite me le faire dire à moi-même : « Il cherche, dit-on, » et moi après lui, dans les philosophes païens, » dans Caton, dans Torquatus, dans Cicéron, les » témoins de la tradition, et les principes fonda- » mentaux de la théologie : » comme si c'était une nouveauté que la grâce fût fondée radicalement sur la nature, ou que ce ne fût pas toute l'Ecole, saint Thomas, saint Augustin, Jésus-Christ même qui excitât tous ceux qu'il attirait du dehors; et ceux qu'il réunissait au dedans, c'est-à-dire tous les fidèles, les apôtres comme les autres, et les parfaits comme les imparfaits, en leur proposant

1. *Mémoire sur la consult. signée par des docteurs de Paris, contre le livre de M. l'archevêque de Cambrai.* — 2. *Idem, p.* 3.

1. *Div. Ecrits. V. Ecrit, n.* 9. *Préf. sur l'Inst. past., n.* 88 *et suiv. Sch. in tuto, quæst.* II, *art.* V; *quæst.* V, *art.* X; *quæst.* XVI, *art.*

2. *Etats d'oraison, liv.* X, *n.* 29; *addit., n.* 3, 4, 7, 8. *Summ. doct., n.* 7, 8. *Div. Ecrits; Avertiss., n.* 9. *IIe Ecrit, n.* 5, 10. *IVe Ecrit, n.* 2, *etc.*, 21. *Ve Ecrit, n.* 9, 10, 11. *Préf. sur l'Instr. past., n.* 38, 39, 97. *Rép. à quatre Lett., n.* 14, 16, 18. *Scho. in tut. Prolog., quæst.* I, *art.* I; *quæst.* II, *art.* I, V, VIII, X; *quæst.* III, *art.* II, III; *quæst.* IV, *art.* II; *quæst.* V, *art.* IX, X, XI; *quæst.* VI, *art.* I, II; *quæst.* VIII, *art.* II, III; *quæst.* XII, *art.* VIII, IX, XI; *quæst.* XIII, *art.* I; *quæst.* XVI, *art.* II, III, IV, XXIV, *Quiet. rediv. adm., n.* 5. *Rem. sur la Rép., Concl.*, § III.

3. Voy. *les Etats d'oraison*, Sch. in tut., *les divers Ecrits, etc., aux lieux cités ci-dessus.* — 4. *II. Lett. en rép. à M. de Meaux, p.* 26. — 5. *Lett. sur la char., p.* 9.

pour fin commune la béatitude. Et parce que je propose ce même principe, que nul n'a nié, que nul n'a omis, comme le principe commun de toute morale, je suis un païen; je *ne songe plus que je parle au milieu de l'Eglise;* je paganise *dans le sanctuaire*, et je traite comme les païens les secrets de l'époux et de l'épouse : voilà ce qu'on me reproche : tant on se laisse entraîner à une immense profusion de belles paroles.

On voit bien que je ne fais qu'effleurer cette doctrine : on en verra dans la suite quelque autre partie, autant qu'il se trouvera convenable à la matière que j'ai entreprise : mais avant que de l'entamer, il faut dire encore un mot important sur les signatures.

C'est à leur occasion que M. de Cambrai travaille à rendre impossible l'examen de son livre. On n'en peut examiner aucun sans le réduire en propositions particulières, mais c'est là précisément ce qu'il blâme dans la censure des docteurs. « C'est, dit-il[1], vouloir défigurer à plaisir ce qui » est bon en soi, pour le rendre odieux, que de » démembrer mon ouvrage par propositions détachées. » Que veut-il donc que l'on fasse? quoi? que l'on transcrive tout un livre, et puis qu'on le qualifie d'un seul trait sans entrer dans aucun détail? Mais écoutons la raison : « les membres de » ce corps ainsi déchirés, et épars çà et là, ne » seraient plus que des morceaux inanimés, in- » formes et altérés. » Voilà sans doute de belles paroles, mais qui n'ont aucun sens non plus que celles qui suivent : « Nul ouvrage n'est bon qu'au- » tant qu'il a une vraie unité qui le rend tout en- » tier simple et indivisible : dès qu'on le coupe » par morceaux, il n'est plus lui-même, et chaque » morceau ainsi tronqué, n'est plus l'ouvrage de » l'auteur. » Ainsi on n'a qu'à prétendre que son ouvrage *est bon et uni*, pour le rendre non-seulement incensurable mais encore inexaminable. Aussitôt qu'un auteur aura prononcé « qu'il a voulu » qu'on ne lût ses propositions que dans leur place » naturelle[2], » et que de les considérer en particulier c'est les tronquer, aussitôt il est à couvert de toute censure : vit-on jamais une plus étrange imagination? Ce prélat en a senti l'absurdité, et il ajoute : « Je suis bien éloigné de prétendre que » l'Eglise ne puisse pas, quand elle juge à pro- » pos, condamner certaines propositions d'un livre, » qui renferment plus sensiblement que les autres » le venin de l'erreur. » Mais si ce n'est pas cela que vous prétendez, qu'avez-vous donc à reprendre dans les extraits des docteurs, qu'ont-ils voulu autre chose, que de marquer les propositions où le venin se faisait sentir? on ne fit jamais autrement de censure particulière, ni juridique, ni doctrinale, et toutes les belles paroles sur l'unité d'un ouvrage s'en vont en fumée.

L'auteur tâche de se sauver en cette sorte : « Je » soutiens seulement qu'on ne prend jamais en » rigueur grammaticale certaines propositions dé- » tachées d'un livre, lorsqu'elles ne contiennent » qu'un langage ordinaire aux saints, et qui est » expliqué dans un sens très-contraire à l'erreur » et par tout le texte du livre même. » Quelle involution de discours? mais après tout, cela même

1. *I. Lett.*, *p.* 8. — 2. *Idem*, *p.* 7.

c'est la question, et si c'est assez de prétendre que *son langage est ordinaire aux saints*, pour le soustraire à toute censure, l'auteur s'est préparé un beau moyen pour éluder non-seulement celle des docteurs, mais encore celle à laquelle on doit croire qu'il est soumis. Savoir au reste, si son langage est le langage ordinaire des saints, c'est le sujet de ce livre. Du moins M. de Cambrai ne dira pas, comme il a dit tant de fois, que c'est vouloir éloigner la décision qu'on attend, que de ne le laisser pas parler le dernier : c'est déjà se contredire soi-même, que de m'écrire lettres sur lettres, et en même temps me défendre d'y répondre : mais après tout l'Eglise maîtresse va son train réglé : sans avoir besoin de nos livres, sans se laisser amuser au spectacle qu'un prélat ingénieux donne aux beaux esprits, elle procède à son examen avec toute sa maturité et sa vigilance. Peut-être que la sentence est déjà donnée. Pour moi, je n'ai jamais prétendu que mes écrits fussent nécessaires à autre fin qu'à prévenir dans le peuple le mauvais effet des ouvrages très-séduisants d'un prélat dont les airs affirmatifs imposent aux simples. Que ses partisans cessent de vanter son bel esprit et son éloquence : on lui accorde sans peine qu'il a fait une vigoureuse et opiniâtre défense. Qui lui conteste l'esprit? il en a jusqu'à faire peur, et son malheur est de s'être chargé d'une cause où il en faut tant.

LES PASSAGES ÉCLAIRCIS,

OU RÉPONSE AU LIVRE INTITULÉ :

Les principales propositions du livre des Maximes des Saints, justifiées par des expressions plus fortes des saints auteurs.

CHAPITRE PREMIER.

Proposition du sujet.

QUELQUE peine que je ressente de tant écrire sur une matière épuisée, et dont le monde paraît rebuté, je ne dois pas mépriser le moyen que l'on me présente de pousser à la dernière évidence la démonstration des erreurs du livre des *Maximes*. S'il est vrai qu'on en ait choisi *les principales propositions*, pour les confronter aux passages les plus exprès; et qu'il ne s'agisse, comme dit l'auteur, que « de justifier chaque proposition par une » simple comparaison des paroles du même auteur » avec celles des saints[1]; » le procès sera bientôt fait, et le résultat sera clair : car encore qu'on se prépare dans le nouveau livre une espèce d'échappatoire, en disant pour conclusion « qu'on n'a rap- » porté qu'une très-petite partie des expressions » des saints auteurs pour en faire une espèce d'es- » sai[2]; » il ne faut point s'arrêter à cette exagération, puisqu'un homme d'un si bel esprit, et si attaché à son livre, aura sans doute choisi ce qu'il avait de meilleur et de plus pressant pour sa défense. Il est vrai qu'on ne pourrait éviter beaucoup de longueur en examinant passage à passage. Mais il y a encore ici un expédient à prendre, pour ne

1. *Princ. prop.*, *p.* 3. — 2. *Idem*, *p.* 125.

tenir pas son jugement en suspens durant cette discussion. Parmi ces propositions principales, choisissons d'abord la principale de toutes, celle *du sacrifice absolu, et du simple acquiescement à sa juste condamnation de la part de Dieu*. C'est dans cette proposition que se doit trouver, selon M. de Cambrai, l'acte le plus parfait du christianisme, et selon nous, le venin le plus manifeste du livre. Commençons par là, sans préjudice du reste qu'on pourra voir dans la suite : c'est là en effet, que tout aboutit : c'est là que l'on nous oppose les passages les plus affreux. On est glacé, quand on lit les vœux de tant de pieux auteurs pour l'enfer, et les passages terribles, où, à quelque prix que ce soit, ils veulent être damnés. Voyons s'il est véritable, qu'il ne s'agisse, comme le déclare M. de Cambrai à la tête de son livre, que « d'une simple » comparaison de ses paroles avec celles des » saints. » Mais d'abord il est réfuté par le titre de son livre même.

CHAPITRE II.

Réflexions sur le titre et sur le dessein du livre des Propositions.

Principales *propositions justifiées par des expressions plus fortes des saints auteurs*. Je demande pourquoi plus fortes? que ne sont-elles précises? c'est la justesse et la précision qu'il faudrait chercher, et à ne dire ni plus ni moins que ce qu'il faut. Mais c'est là ce que l'auteur n'ose nous promettre. Ainsi dès son titre il sort de l'idée *de la simple comparaison* qu'il avait promise, et il nous prépare à entendre quelque chose d'exagéré. « Son » excuse, c'est, dit-il[1], que les expressions (des » auteurs qu'il cite) sont quelquefois exagératives, » et qu'on ne doit pas les prendre au pied de la » lettre. » Ce *quelquefois*, qui semble restreindre la proposition, est étendu par ces paroles de la même page par où commence le livre : « chaque » proposition attaquée est beaucoup moins forte, » que celles des saints canonisés ou révérés de » toute l'Eglise. » Remarquez ces mots; *chaque proposition*, où tout est compris : et ces autres, *est beaucoup moins forte;* ce qui entre si bien dans tout le système, qu'il est compris dans le titre même, où l'on ne promet que *des expressions plus fortes des saints auteurs.* C'est donc à dire, qu'on va ramasser dans les livres ce qu'il y a de plus poussé, de plus excessif, pour en composer un système : cela est-il juste? mais ce qu'ajoute l'auteur à la conclusion, où il ramasse les idées de tout son livre, est encore plus surprenant.

« Ce petit recueil suffit, dit-il[2], pour montrer que » les plus fortes expressions de mon livre le sont » beaucoup moins que celles de ces maîtres de la » vie spirituelle. » Lisons encore : « Il y a même, » dans les passages que j'ai rapportés, beaucoup » de choses que le lecteur ne doit pas prendre au » pied de la lettre, tant elles iraient loin au delà » des bornes : » d'où il conclut, « que ses propo- » sitions, loin d'être aussi fortes que les passages » auxquels il les compare, en sont des espèces » d'explications pour les tempérer, et pour empê- » cher que les mystiques indiscrets les prenant à » la lettre, n'en fassent un mauvais usage. »

1. *Princip. prop.*, p. 3. — 2. *Idem*, p. 125.

Mais qui a donné la liberté à M. l'archevêque de Cambrai de diminuer la force des expressions des saints, si ce n'est qu'il trouve dans toutes ou dans la plupart, un caractère manifeste d'excessive exagération, qui nous mènerait *si loin au delà des bornes*, qu'il craint lui-même cet excès, et sent bien le malheur où il tomberait, de prouver plus qu'il ne veut, sans le recours nécessaire à de bénignes interprétations? Mais voici pour lui un autre embarras; car, quelle règle nous donnera-t-il pour fixer ces *tempéraments* qu'il est contraint de chercher à la déposition des témoins qu'il nous produit? et comment nous montrera-t-il qu'il n'est pas lui-même « de ces mystiques indiscrets, qui, pre- » nant au pied de la lettre les expressions des » saints, en font un mauvais usage[1]? » car c'est là précisément de quoi on l'accuse. Lorsqu'il répète cent fois, que ses auteurs *sont bien moins précautionnés* que lui, il ne veut pas dire par là, qu'il soit plus prudent, qu'il soit plus sage : il veut dire, que ces saints auteurs ayant écrit avant les livres de Molinos, et des autres mystiques de nos jours, ont parlé, comme disait saint Augustin, des Pères qui ont écrit avant la naissance ou avant la déclaration des hérésies, *avec plus de sécurité : securiùs loquebantur :* et que depuis, comme dit le même saint, il a fallu prendre de nouvelles précautions que les Pères eux-mêmes auraient prises pour confondre de manifestes erreurs, s'ils avaient écrit avant qu'elles eussent si ouvertement et si dangereusement troublé l'Eglise : *ut manifesto resisteretur errori.*

Il faudra donc examiner, avant toutes choses, si l'auteur même ne s'est point trop laissé frapper à ces exagérations contre lesquelles il nous met en garde; s'il ne s'en est point servi trop *à la lettre*, et à la manière outrée des nouveaux mystiques; si par conséquent il n'est point de ceux contre lesquels il faut encore se précautionner; et si ce qu'il appelle des précautions ou des correctifs, n'est pas plutôt une faible mitigation, colorée ou palliative de grandes erreurs. Il ne faut point se fâcher de ces expressions, qui sont nécessaires à expliquer précisément la difficulté : et quoi qu'il en soit, on ne doit point oublier que dès le premier pas, et dans son titre, l'auteur du nouveau système est sorti du dessein de *la simple comparaison*, qu'il nous avait proposée; puisqu'il est contraint d'avouer que tout est plein d'exagération dans les passages qu'il cite.

CHAPITRE III.

Règle pour juger des expressions exagératives.

On dira : Vous nous rejetez dans la discussion pénible et embarrassante que vous promettiez d'éviter. Vous nous montrez bien, par l'auteur, qu'il s'est servi de passages exagératifs, mais il faudrait une règle pour bien entendre ce qu'il en faut rabattre. Il est vrai; et l'auteur du nouveau système, qui met le fort de sa cause dans des passages d'une manifeste exagération, devait donner cette règle : autrement il se rend le maître de pousser ou de tempérer à sa fantaisie les expressions excessives, et il compose un système arbitraire. Mais ce qu'il

1. *Princ. prop.*, p. 125.

n'a pas voulu ou qu'il n'a pu faire, je le vais faire pour lui : voici la règle.

Toutes les fois qu'on fait avancer à ceux qu'on suppose saints, des impiétés, des blasphèmes, de manifestes erreurs contre le fondement de la foi, il faut croire que c'est exagération, et en rabattre ce qui renferme l'erreur, ou ce qui y conduit. La règle est simple autant que sûre : autrement on ferait les saints téméraires, blasphémateurs, errant contre les principes de la foi : ce qui est impie et contradictoire.

Je me confie en Notre Seigneur, que la seule proposition de cette règle commence à ouvrir les yeux d'un sage lecteur sur la plupart des passages du nouveau système : et lorsqu'il entend les saints ou les pieux spirituels, par exemple, une bienheureuse Angèle de Foligni, un saint François de Sales, un Louis de Blois; si l'on veut, un frère Laurent et les autres, ne parler que de désespoir et de désespoir horrible, et tout ensemble vouloir aimer, faire pénitence, continuer à servir Dieu jusqu'à la fin, pendant qu'ils se croient damnés ou le voulant être, on voit bien que c'est un transport qui emporte une visible exagération : mais pour ici rectifier toutes ses idées, et n'en prendre que de certaines, je donnerai quelques principes de solution à tous ces passages évidemment dérivés de cette règle.

CHAPITRE IV.

Sept principes généraux de solution tirés de la règle précédente et de l'autorité des saints.

Ier PRINCIPE.

Le sacrifice du salut n'a été proposé par aucun des saints, que sous condition et par supposition impossible exprimée ou sous-entendue. La preuve en est claire, par les exemples du dévouement de Moïse et de l'anathème de saint Paul, qui sont les deux seuls qu'on allègue en ce sujet. Ils parlent tous deux absolument : *Je voulais être anathème*, dit saint Paul[1] : *Si vous ne pardonnez pas à ce peuple, effacez-moi du livre de vie*[2], et ainsi la condition impossible n'est point énoncée dans leurs discours. Néanmoins saint Chrysostome, c'est-à-dire le plus grand auteur en cette matière, l'a sous-entendue : « Saint Paul, dit-il[3], se dévouait pour les » Juifs, et voulait être anathème, s'il était pos- » sible. » La même raison oblige d'en dire autant de Moïse, qui n'a pas moins vu que saint Paul l'impossibilité de sa demande.

IIe PRINCIPE.

L'impossibilité dont il s'agit, n'est pas celle qu'on recherche dans des spéculations abstraites et métaphysiques; mais celle qui est révélée de Dieu, selon ce que dit saint Paul, que Dieu affermit notre salut « par deux choses selon lesquelles » il est impossible que Dieu mente : *quibus impossibile est mentiri Deum*[4]. » Le même apôtre établit encore dans le même chapitre cette impossibilité, en disant : « Dieu n'est pas injuste, pour oublier » vos bonnes œuvres[5]. » Ainsi l'impossibilité dont il s'agit est de la foi : il est impossible que Dieu soit *menteur :* il est impossible que Dieu soit *injuste :* il est impossible ni d'être damné, ni de croire qu'on le sera en voulant bien faire, à moins de renoncer à la foi.

IIIe PRINCIPE.

De là il s'ensuit que les saints qui ont fait un tel sacrifice, comme on le suppose de Moïse et de saint Paul, l'ont fait avec une *pleine sécurité* qu'il n'en serait rien, et qu'il n'en pouvait rien être : ce sont les paroles de saint Augustin sur Moïse : *securus hoc dixit :* et l'impossibilité en était révélée de Dieu.

Ce que saint Augustin a dit de Moïse, le vénérable Bède l'applique à saint Paul. Moïse savait qu'il ne serait point effacé du livre de vie : saint Paul savait qu'il ne serait point anathème.

IVe PRINCIPE.

Selon ces principes, la béatitude éternelle n'a jamais été arrachée du cœur de ces deux grands saints, pas même lorsqu'ils semblaient y renoncer pour la gloire de Dieu et pour le salut de leurs frères.

Ve PRINCIPE.

Il est révélé de Dieu que la charité n'est pas une simple bienveillance qui ne serait pas réciproque, mais un amour d'ami à ami : ce qui est fondé sur ce que tout amour est essentiellement unitif, ou plutôt c'est l'union même de celui qui aime, avec son objet; laquelle par conséquent doit être présupposée dans tout acte de charité, tel qu'était celui de Moïse et de saint Paul.

VIe PRINCIPE.

Cela étant, on peut bien conclure de ces suppositions impossibles, que la charité pourrait avoir un motif plus haut pour aimer Dieu, que celui de sa bonté bienfaisante envers nous et de notre béatitude : ce motif sera l'excellence de la nature divine : mais elles ne font pas voir, que ces motifs soient séparables, en quoi consiste l'erreur du nouveau système.

VIIe PRINCIPE.

Cette manière de dévouer son salut quand on sait avec une pleine sécurité qu'on ne le peut perdre, mais qu'on l'assure plutôt par un si grand acte, est un transport, un excès que de saints auteurs ont appelé une sage et amoureuse folie, à cause qu'un si beau transport était au-dessus de toute raison, et le pur fruit d'un amour qui n'a point de bornes.

CHAPITRE V.

Autorités des saints Pères pour les sept principes précédents.

Quoique j'aie traité à fond la matière de ces sept principes en divers endroits, et que j'aie rapporté au long les passages qui les établissent[1], il est de telle importance que le lecteur ne puisse douter de cette tradition, que je la remets encore une fois sous ses yeux.

Je commence par ces paroles de saint Augustin[2] : « Quand Moïse a dit : *Effacez-moi du livre de vie*, » il l'a dit avec une pleine sécurité : *securus hoc* » *dixit :* pour conclure, que ne devant point arri- » ver qu'il fût effacé du livre de vie, Dieu remet- » trait au peuple le péché qu'il avait commis. »

1. *Rom.*, IX, 3. — 2. *Exod.*, XXXII, 32. — 3. *Hom.* XVI, XVII, *in ep. ad. Rom.* — 4. *Heb.*, VI, 18. — 5. *Idem*, 10.

1. *Rép. à quatr. Lett*, *n.* 14, *etc. Sch. in tut.*, *q.* XIIe, *Ire part.*, *art.* II. — 2. *Quæst. in Exod.* CXLVII; *tom.* III, *col.* 464.

En un autre endroit[1] : » Avec quelle sécurité a-» t-il dit ces mots : *Effacez-moi du livre de vie!* » *quàm securus hoc dixit!* considérant la justice et » la miséricorde de Dieu, afin qu'étant bien certain » qu'un Dieu si juste ne perdrait pas un innocent, » sa miséricorde sauvât les pécheurs. »

Saint Augustin ne parle ici que de Moïse; mais comme l'anathème de saint Paul dans le chap. IX aux Romains s'explique de la même sorte et par le même principe, le vénérable Bède y applique aussi la même solution[2], et il prend de saint Augustin, les passages qu'on va entendre. L'un est tiré du traité sur le psaumes CV et sur ce verset[3] : « *Si* » *non Moyses stetisset in confractione, etc. Objecit* » *semetipsum pro eis dicens : Si dimittis illis pecca-* » *tum, dimitte; si non, dele me de libro tuo. Ubi* » *demonstratum est, intercessio sanctorum quantùm* » *pro illis valeat apud Deum. Securus enim Moyses* » *de justitiâ Dei, quæ eum delere non posset, impe-* » *travit misericordiam ne illos quos justè posset de-* » *leret.* Moïse s'oppose pour eux à la colère de Dieu, » en lui disant : *Si vous ne voulez pas leur pardon-* » *ner, effacez-moi de votre livre.* Où parut ce que » pouvait la prière des saints devant lui, puisque » Moïse ASSURÉ DE SA JUSTICE qui NE POUVAIT pas » l'effacer du livre de vie : *securus de justitiâ Dei* » *quæ eum delere non posset* : obtint de sa miséri-» corde, qu'il pardonnât à ceux qu'il pouvait en » effacer avec justice. » On voit toujours cette pieuse sécurité de Moïse, qui entendait parfaitement ce que la justice de Dieu rendait impossible. Il parle dans le même sens, sur le psaume LXXVII, où il suppose toujours que Dieu NE POUVANT en aucune sorte l'ôter du livre de vie, se porterait par sa miséricorde à y laisser ceux qu'il pouvait priver de cette grâce[4].

La tradition de cette sécurité paraît encore par les passages des autres Pères, que j'ai rapportés ailleurs[5]; et pour ne pas oublier les auteurs mystiques, je produirai Denis le Chartreux, qui, se conformant, comme il le déclare, à saint Augustin, a parlé dans le même esprit, et l'abrégé de son interprétation est dans ces paroles : « De » même, dit-il[6], Seigneur, que JE SUIS CERTAIN » que vous ne m'effacerez point du livre de vie, je » demande d'être assuré que vous pardonnerez le » péché de votre peuple. » C'est ce qu'il fait dire à Moïse, et il fait dire aussi à saint Paul : « De » même, Seigneur, Jésus, que JE SUIS CERTAIN » que vous ne permettrez pas que je sois séparé » de vous, je demande d'être certifié de la conver-» sion des Juifs[7]. » Conformément à cette doctrine si constante dans toute l'Eglise, et dans tous les temps, saint Chrysostome appose toujours à l'anathème de saint Paul la condition, *s'il était possible* : ce qui lui a fait tirer cette conséquence que j'ai remarquée[8], qu'il savait au fond de son cœur, que Dieu, loin de le bannir de sa présence, lui assurait d'autant plus son éternelle union, qu'il semblait en quelque façon l'abandonner pour l'amour de lui.

1. *Serm.* LXXXVIII, *n.* 24, *t.* V, *col.* 482. — 2. *In cap.* IX, *ad Rom.* — 3. *Aug., in Ps.* CV, *n.* 21; *tom.* IV, *col.* 1198. — 4. *In Ps.* LXXVII, *n.* 22, *col.* 829. — 5. *Quiet. red., sect.* V, *cap.* II. — 6. *In Epist. ad Rom.* IX. — 7. *Hom.* XVI *in Ep. ad Rom., Hom.* IV *in Ep. ad Philip.* — 8. *Rép. à quatre Lett., n.* 8, *p.* 29.

J'ai aussi rapporté ailleurs deux passages de ce Père dans l'un desquels il a dit, « qu'il SAVAIT » TRÈS-BIEN qu'il ne serait point anathème[1] : » et dans l'autre[2], que quand il a dit, que « *ni les* » *anges ni les autres puissances ne le pourraient* » *séparer d'avec Jésus-Christ*[3], ce n'était pas que » ces puissances voulussent tenter de l'en séparer, » ce qu'à Dieu ne plaise; mais pour montrer l'ex-» cès de son amour, » comme nous l'avons entendu.

L'auteur du nouveau système ne veut entendre ni ces passages de saint Chrysostome, déjà tant de fois produits, ni ceux que j'ai rapportés de saint Bernard sur les excès de la sainte épouse, qui ne se possède plus, enivrée dans le cellier de l'époux, et y oubliant *tout ce qu'elle semblait avoir de raison, de conseil et de jugement*[4] : ni ces paroles expresses du vénérable Guillaume de Saint-Thierri, son contemporain et l'historien de sa vie[5] : « Ecoutez une sainte folie : *Si nous excédons dans* » *notre esprit, c'est pour Dieu, etc.* Voulez-vous » entendre une autre folie? *Effacez-moi du livre de* » *vie.* En voulez-vous encore une autre? Ecoutez » l'apôtre : *Je désirais d'être anathème.* C'est l'i-» vresse des apôtres remplis du Saint-Esprit. C'est » la folie qui fait dire à Festus : *Paul, vous êtes* » *insensé, vous extravaguez.* » J'ai cité déjà plusieurs fois ces autorités[6] dans les livres contre lesquels on a publié des réponses : et la marque bien assurée qu'on n'a rien à dire, c'est qu'en effet on n'en parle pas non plus que si ces autorités n'appartenaient pas à la question, au lieu qu'elles la décident : mais, comme si on y avait répondu, on continue à me préparer un mauvais procès sur les pieux excès, sur les pieuses folies, en répétant ces mots à toutes les pages, comme s'ils étaient condamnables.

On me fait accroire, que j'établis ces excès d'amour contre la raison d'aimer, encore que j'aie dit très-expressément, qu'on y est poussé par la perfection de la nature divine, comme par un motif principal d'amour[7]; et encore que dans le fond il n'y ait rien de plus naturel à l'amour que de s'élever autant qu'on le peut au-dessus de toute raison pour ne consulter que son cœur.

Pour la vertu d'union qui est dans l'amour, j'en ai tant parlé ailleurs, qu'il ne me reste à remarquer que ce principe de saint Augustin[8] : « *Quid* » *est amor, nisi quædam vita duo aliqua copulans,* » *vel copulare appetens, amantem scilicet, et quod* » *amatur?* Qu'est-ce, dit-il, que l'amour, si ce n'est » une vie qui unit deux choses, ou qui désire de » les unir? » de sorte qu'imaginer de l'amour où l'on consente dans le fond d'être désuni, sans se posséder l'un l'autre, c'est vouloir ôter à l'amour sa propre nature. C'est de là que vient cette doctrine unanime de toute l'Ecole, qui, comme nous avons dit[9], ne connaît de vraie charité que dans l'amitié réciproque.

1. *Hom.* XVI *in Ep. ad Rom.* — 2. *Hom.* XV *sub. fin.* — 3. *Rom.,* VIII. 38. — 4. *In Cant., serm.* VII, LXXIII, LXXIX; *ubi sup.* — 5. *De nat. et dign. amor., c.* III, *n.* 6, *inter Op. S. Bern., tom.* II, *col.* 243. — 6. *Rép. à quatre Lett., n.* 9, *p.* 34. *Sch. in tut., n.* 344, 345, *p.* 376. 7. *Rép. à quatre Lett., n.* 14, *p.* 49; Ci-dessus, *chap.* IV, *princ.* 5. — 8. *De Trinit., lib.* VIII, *cap. ult., n.* 14, *tom.* VIII, *col.* 878. — 9. Ci-dessus, *ch.* IV, *princ.* 5.

ADDITION AU CHAPITRE V.

Passage de saint Basile sur le dévouement de Moïse, et sur l'anathème de saint Paul.

« Le fidèle serviteur de Dieu Moïse fit paraître » une si grande charité pour ses frères, qu'il choi- » sit d'être effacé du livre de Dieu où il était écrit, » si le péché du peuple ne lui était pardonné. Et » saint Paul osa désirer d'être anathème ou séparé » de Jésus-Christ pour ses frères qui lui étaient » unis par le sang, voulant à l'exemple du Sau- » veur, se donner en échange pour le salut de » tous; quoiqu'il sût bien, qu'il était impossible » d'être séparé de Dieu, en s'avançant par sa grâce » et pour l'amour de lui-même, à la plus parfaite » pratique du plus grand commandement; et même » que par ce moyen il devait recevoir beaucoup » plus qu'il ne donnait[1]. » Ainsi, selon saint Basile, aussi bien que selon saint Chrysostome, loin que Moïse et saint Paul aient laissé affaiblir en eux le désir de leur union avec Dieu, ils sentirent au contraire qu'elle n'en serait que plus grande par leur abandon.

CHAPITRE VI.

Deux autres principes.

VIIIe PRINCIPE.

Pour exciter sa paresse, et s'encourager à courre dans la carrière, on peut, en se proposant principalement la gloire de Dieu, agir aussi en vue de la récompense; et c'est ce qu'a fait David en disant : *J'ai porté mon cœur à accomplir vos justices, à cause de la récompense*[2] : et Moïse, dont saint Paul écrit : qu'en méprisant les richesses et la gloire de Pharaon, *il regardait à la récompense : aspiciebat enim in remunerationem*[3]. C'est l'expresse définition du concile de Trente[4], qui montre dans les plus parfaits le motif subordonné de la récompense, uni au parfait et principal motif de la charité.

IXe PRINCIPE.

Quand donc on entend dire à des âmes saintes, que pour s'encourager à servir Dieu, et pour exciter le fond de la langueur que nous portons en nous-mêmes jusqu'à la mort, il ne leur sert à rien de regarder à la récompense, ou bien qu'elles ne se soucient ni d'être sauvées, ni d'être damnées; mais de la seule gloire de Dieu, ou autres choses semblables : si on poussait leurs expressions à la lettre, on ferait ces âmes plus parfaites que les plus parfaits, et on contredirait ouvertement le saint concile. Ces neuf principes contiennent si bien la claire résolution de tous les passages, que les esprits un peu exercés les pourraient expliquer d'eux-mêmes : mais pour en faciliter l'application, il faut, selon le projet, rapporter les propositions, et y comparer les passages.

CHAPITRE VII.

Propositions du nouveau système.

1. Proposition : sur l'abandon. Que Dieu n'y fait voir aucune ressource, ni aucune espérance à l'intérêt propre même éternel. *Max., p.* 73.

2. Que les sacrifices des âmes désintéressées sont d'ordinaire conditionnels, mais que celui-ci est absolu. *P.* 86, 90.

3. Que le cas qui paraissait impossible dans le sacrifice conditionnel, paraît alors possible et actuellement réel. *P.* 90.

4. Que l'âme est invinciblement persuadée, d'une persuasion réfléchie, qu'elle est justement réprouvée de Dieu. *P.* 87.

5. Que la conviction en est invincible. *Idem.*

6. Que l'âme est incapable de tout raisonnement; et ainsi qu'il n'est pas question de lui proposer le dogme de la foi, ni de raisonner avec elle. *P.* 88, 90.

7. Que l'âme est alors divisée d'avec elle-même, et qu'elle expire avec Jésus-Christ, en disant : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? *P.* 90.

8. Que cette division consiste à faire le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité, et à regarder le cas impossible, comme réel et actuel.

9. Que l'âme fait en cet état avec le consentement de son directeur, un acquiescement simple à la perte de son intérêt propre, c'est-à-dire, comme on vient de voir, de l'intérêt propre même éternel, de l'intérêt propre pour l'éternité, et à la juste condamnation où l'on croit être de la part de Dieu. *P.* 91.

10. Que c'est par cet acquiescement que l'âme est délivrée : de sorte que sa délivrance dans cette tentation, qui est celle du désespoir, consiste à y succomber. *P.* 92.

CHAPITRE VIII.

Réflexions sur les propositions précédentes.

Au reste *l'acquiescement simple à sa juste condamnation de la part de Dieu*, n'est rien de moins ici que l'acquiescement simple à sa damnation éternelle, que l'âme qu'on introduit croit mériter par ses crimes, sans y voir aucune ressource.

C'est en vain que l'auteur répond[1], que cet acquiescement n'est autre chose à cette âme, qu'une sincère reconnaissance qu'elle mérite d'être damnée : car, sans parler encore des autres raisons, on n'a pas besoin d'un avis particulier de son directeur, pour reconnaître qu'on mérite d'être damné : c'est un acte de tous les moments, qui ne présuppose que la persuasion qu'on est en péché mortel, où le directeur n'intervient pas. Cette humble reconnaissance n'est pas aussi un acte qu'on *laisse faire* seulement : c'est un acte que l'on conseille positivement, pourvu qu'il soit accompagné de la confiance qui fait demander pardon. Mais alors « loin d'acquiescer à sa perte, ce qui » est d'un désespéré ; loin de consentir à sa juste » condamnation, l'on y oppose au contraire la mi- » séricorde qui en empêche l'effet[2]. »

Il est donc plus clair que le jour, que l'acquiescement simple, dont il s'agit en ce lieu, n'est autre chose qu'un consentement à sa damnation ; c'est aussi ce qu'on appelle le sacrifice absolu, et quand après on avoue que dans cet acte consiste la délivrance de l'âme persécutée de la tentation du désespoir, on avoue une tentation, et encore une

1 *S. Bas., Reg. fus. interrog.*, 3, *p.* 420. — 2. *Ps.*, CXVIII, 112. — 3. *Heb.*, XI, 26. — 4. *Sess.* VI, 11.

1. *Ve Lett. à M. de Meaux, p.* 8; *IIe Lett. en rép. à celle de M. de Meaux, à quat. Lett., p.* 21. — 2. *Rel. sur le Quiét.*, VIIe *sect., n.* 3.

tentation aussi mortelle que celle du désespoir, à laquelle le vrai remède est d'y succomber.

Ces deux seules propositions renferment le venin de toutes les autres, et même de tout le système. On ne peut pas dire que les dix propositions sur lesquelles il roule, puissent être sauvées en disant qu'elles sont exagératives, puisqu'on a promis dans le livre, toute la rigueur théologique. D'autre part, toutes précises qu'elles sont dans l'intention de l'auteur, elles passent ce qu'il y a de plus excessif dans les autorités qu'il veut mettre en comparaison avec elles. Ainsi, loin de tempérer les sentiments des saints, comme l'auteur nous le promet, on va voir que ces propositions sont poussées beaucoup au delà de ce qu'il y a de plus outré dans les passages.

CHAPITRE IX.

Auteurs allégués en confirmation des propositions du nouveau système.

Notre dessein nous renferme dans les passages que l'on allègue pour justifier les excès du nouveau système sur les épreuves, et sur les suppositions impossibles. On les peut considérer ou dans ceux qui les ont mises actuellement en pratique, ou dans ceux qui les considèrent par pure spéculation. Nous traiterons à part ces deux sortes d'autorités, et nous allons commencer par les premières, qui sont les plus fortes.

Ier Auteur : la bienheureuse Angèle de Foligny.

Ier PASSAGE.

« Je criais, dans la douleur la plus amère : Seigneur, quoique je sois damnée, je ferai néanmoins pénitence[1]. »

IIe PASSAGE.

« En me voyant damnée, je ne me soucie nullement de ma damnation, parce que je me soucie et m'afflige bien plus d'avoir offensé mon Créateur[2]. »

IIIe PASSAGE.

« Si je savais très-certainement que je serai damnée, je ne pourrais en aucune façon en être affligée; je n'en travaillerais ni n'en ferais pas moins oraison, ni n'en servirais pas moins Dieu; tant j'ai compris sa justice et la droiture de ses jugements[3]. »

IVe PASSAGE.

« Priez la justice de Dieu que cette idole tombe et se brise, pour manifester ses œuvres diaboliques et ses mensonges, etc. Je prie le Fils de Dieu, que je n'ose nommer, que s'il ne me manifeste point par lui-même, il le fasse par la terre, et qu'elle m'engloutisse, afin que je serve d'exemple[4]. »

Ve PASSAGE.

« Seigneur, si vous devez me précipiter dans l'abîme, ne tardez pas, mais faites-le soudainement : et puisque vous m'avez abandonnée, achevez, et jetez-moi dans cet abîme[5]. »

RÉPONSE.

Il n'en faut pas davantage pour voir qu'elle parle

1. *Princip. propos.*, p. 44. — 2. *Idem*, et 61. — 3. *Ibid.*, p. 63. — 4. *Ibid.*, p. 50, 51. — 5. *Ibid.*, p. 61.

avec transport, avec excès, avec exagération, et à la rigueur, contre la règle qui défend d'attribuer aux âmes saintes des sentiments impies. Elle parle donc avec une pleine sécurité, qu'il n'en était rien et qu'il n'en pouvait rien être, et toujours en présupposant la condition impossible. Voilà une claire résolution par les principes posés[1].

Au reste, il ne faut point ici de raisonnement. Car, que l'on fasse pénitence (par le premier passage) : que l'on continue l'oraison la plus parfaite et toujours à servir Dieu (par le troisième) : que l'on fasse un acte parfait de contrition, et que l'on veuille le faire et le continuer (par le second) : en croyant avec cela être damnée, et sans voir très-certainement qu'il n'en peut rien être, ce serait évidemment blasphémer : et attribuer de tels sentiments à une personne qu'on appelle bienheureuse, ce serait non-seulement lui attribuer ce que la règle défend de penser des âmes saintes, mais encore être soi-même visiblement dans l'erreur. Elle ne veut donc rien moins qu'être damnée, quelques paroles que le transport lui fasse dire; et tout ceci ne peut être que de ces excès, de ces amoureuses folies, que M. de Cambrai reprend cent fois, sans jamais répondre une seule aux passages exprès qu'on lui a produits[2], ni même faire semblant de les voir.

CHAPITRE X.

Inutilité des autres passages sur cette matière.

Après cela, il est inutile de rapporter toutes les terribles exagérations que l'auteur se donne la peine de transcrire[3], comme pour étourdir les lecteurs et effrayer ceux qui ne savent pas que ce sont là des transports d'une âme qui se sent toute pénétrée de la corruption que notre nature porte dans son sein depuis le péché.

Quant à ce qu'on croit consentir aux violentes tentations, nous verrons bientôt ce que c'est, et je ne veux parler ici que du désespoir, qui n'est manifestement qu'exagération.

Que sert donc de remplir un livre des passages où la bienheureuse et tant d'autres se plaignent si amèrement, qu'il n'y a en eux que malice? Ce n'est là au fond qu'une explication de ce que disait le saint apôtre : *Je ne trouve point de bien en moi*[4] : c'est-à-dire, dans ma chair, dans ma convoitise : et un peu après : *Je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas*[5] : ce qui n'empêche pas qu'on ne dise avec une entière confiance : *Malheureux homme que je suis!* et : *Qui me délivrera? la grâce de Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur*[6].

Que si l'espérance même semble s'éclipser, c'est encore ce que disait le même saint Paul : *Contra spem, in spem : En espérance, contre l'espérance*[7]. Après cela, il ne reste plus de difficulté, et il serait même inutile de produire les autres auteurs, qui sont tous résolus en celui-ci, s'il ne fallait montrer une fois combien de riens on tâche de faire valoir.

1. Ci-dessus, *ch.* IV; *princ.* 1, 2, 3. — 2. *Idem*, *ch.* V. — 3. *Princ. prop.*, p. 49, 55, 61, *etc.* — 4. *Rom.*, VII, 18. — 5. *Idem*, 19. — 6. *Ibid.*, 24, 25. — 7. *Ibid.*, IV, 18.

CHAPITRE XI.

Suite des auteurs.

IIe auteur : Saint François de Sales. Vie de ce saint par M. l'évêque d'Evreux.

Ier PASSAGE.

« Il fallut enfin, dans les dernières presses » d'un si rude tourment, en venir à cette terrible » résolution, que puisqu'en l'autre vie il devait » être privé pour jamais de voir et d'aimer un » Dieu si digne d'être aimé, il voulait au moins, » pendant qu'il serait sur la terre, faire tout son » possible pour l'aimer de toutes les forces de son » âme, et dans toute l'étendue de ses affections..... » Le démon vaincu par un acte d'amour si désin- » téressé lui céda la victoire[1]. »

IIe PASSAGE.

« Il a porté dans sa jeunesse un assez long temps » une impression de réprobation[2]. »

RÉPONSE.

Il a porté cet état, il a pris la résolution en cessant d'aimer dans la vie future, d'*aimer toujours* dans celle-ci : mais il a fait tout cela avec une pleine sécurité qu'il n'en serait rien; il l'a fait par un de ces pieux excès que nous avons tant expliqués; je l'avoue, autrement, c'est le faire blasphémer, et en approuvant son blasphème, blasphémer soi-même.

Ce qui étonne dans l'auteur du nouveau système, c'est qu'il ose dire que saint François de Sales, aussi bien que Blosius et les autres dans de semblables épreuves, *sont bien éloignés de cette pleine sécurité*[3]. Mais c'est combattre ouvertement les principes des saints, c'est faire de la piété une forcenée qui désespère de son salut, que de lui ôter l'assurance que cette sorte de damnation ne peut pas être. On peut voir cette vérité expliquée à fond dans un autre endroit[4]; mais ceci suffit.

CHAPITRE XII.

Suite des auteurs.

IIIe auteur : Frère Laurent.

Nous verrons donc encore paraître le frère Laurent, qu'on a expliqué si clairement et tant de fois. « Il s'était toujours gouverné par amour » sans aucun autre intérêt, sans se soucier s'il se- » rait damné, ou s'il serait sauvé[5].

» Il avait une très-grande peine d'esprit, » croyant certainement qu'il était damné. Tous les » hommes du monde ne lui auraient pas ôté cette » opinion....... Cette peine lui avait duré quatre » ans..... Depuis il ne songeait ni à paradis ni à » enfer. Toute sa vie n'était qu'un libertinage et » une jouissance continuelle. »

Cette autorité est si importante, qu'on la répète jusqu'à trois fois[6], tant on y a de confiance : on y ajoute, « qu'il avait quelquefois désiré de pou- » voir cacher à Dieu ce qu'il faisait pour son » amour, afin que n'en recevant point de récom- » pense, il eût le plaisir de faire quelque chose » purement pour Dieu. »

1. *Princ. prop.*, p. 45. — 2. *Idem*, p. 53. — 3. *II. Lett. en rép. à celle de M. de Meaux à quatre Lett.*, p. 23. — 4. *Trois. Ecrit, quæst. imp.* — 5. *Princ. prop.*, p. 45. — 6. *Idem*, p. 53, 99.

RÉPONSE.

Elle n'a qu'un mot : l'excès, l'exagération sortent partout dans les paroles de ce bon religieux : il croyait être damné, sans perdre pourtant *cette pleine sécurité* dont nous avons tant de fois parlé après les saints Pères : tout est fini par cette réponse.

Mais que veut-il dire, dans le fond, sur le paradis et sur l'enfer, dont il ne se soucie point? un autre mot le va expliquer. Il ne s'en soucie point du tout; et cela ne lui sert de rien; à Dieu ne plaise : c'est se déclarer supérieur à David et à Moïse, aussi bien qu'à saint Paul qui l'a loué[1]. Il ne s'en soucie point, pour s'en occuper uniquement, principalement, finalement; c'est ce qu'il veut dire, et il sent qu'il se faudrait oublier soi-même, plutôt que d'oublier Dieu, qui lui est plus cher que lui-même. C'est ce qui n'est pas en dispute; et tout ce qui est au delà ne peut être pris à la lettre sans une erreur insensée. « Sa vie, dit- » il, est un libertinage et une réjouissance perpé- » tuelle : » sans inquiétude, sans trouble, il est plus libre, il est plus content que tous les hommes du monde.

Au reste, quelque excessifs que soient ces passages, je n'y vois point, non plus que dans les autres, le sacrifice absolu ni l'impossible réalisé, ni l'absolue incapacité de raisonner, ni l'acquiescement simple à sa juste condamnation, ni les autres expressions qui font voir le déréglement du nouveau système, où l'on enchérit sur les expressions les plus exagératives.

CHAPITRE XIII.

Sur le désir de cacher à Dieu ce qu'on fait pour lui.

Pourquoi ce désir? pour aimer Dieu purement et sans récompense : ne le peut-on sans cela, et sans faire Dieu aveugle? On le peut sans doute : mais c'est là, dit-on, un moyen de faire connaître la pureté de son amour. A qui le faire connaître; à Dieu ou à nous? Ce n'est pas à Dieu, qu'on suppose n'en rien savoir : c'est donc à vous; pour vous donner le plaisir de connaître que vous aimez purement, vous le voulez ôter à Dieu. C'est donc vous que vous regardez, et non pas lui. Quoi! si vous ne supposez des absurdités, Dieu ne saura pas que vous l'aimez purement? bon gré, mal gré, il faut bien entendre dans ce discours les saintes folies, le saint enivrement de l'amour.

CHAPITRE XIV.

Sur l'acquiescement simple : passages de saint François de Sales.

L'embarras du nouveau système paraît principalement dans l'acquiescement simple avec le consentement d'un directeur *à la perte de l'intérêt propre*, et ce qui est encore plus clair *à sa juste condamnation de la part de Dieu*, que croit mériter une âme qui se regarde invinciblement comme criminelle; ce qui emporte nécessairement la damnation. Pour parer ce coup, l'auteur a recours à saint François de Sales, et, dit-il[2], *le terme* d'acquiescement simple « est précisément celui dont saint » François de Sales se sert pour ces occasions. »

1. Ci-dessus, *ch.* VI, 8e *et* 9e *princ.* — 2. *Princ. prop.*, p. 58.

Précisément, c'est tout dire; mais examinons les passages.

Ier PASSAGE.

« Entre tous les essais de l'amour parfait, celui » qui se fait par l'acquiescement de l'esprit aux » tribulations spirituelles, est sans doute le plus » fin et le plus relevé. »

RÉPONSE.

La proposition de l'auteur regarde l'acquiescement *à la juste condamnation de la part de Dieu*[1] : le passage produit pour la soutenir, regarde *l'acquiescement à la tribulation spirituelle :* deux choses très-différentes : c'est ainsi que l'auteur est précis.

IIe PASSAGE.

Il ne reste plus à l'âme « que la fine suprême » pointe d'esprit, laquelle attachée au cœur et bon » plaisir de Dieu, dit par un très-simple acquies- » cement : O Père éternel ! mais toutefois ma vo- » lonté ne soit pas faite, mais la vôtre[2]. »

RÉPONSE.

Le sens est : *O Père éternel!* je voudrais bien être quitte de cette privation des consolations et de cette peine accablante; mais je me soumets. Il s'agit donc de cette peine particulière, et non pas en général de la juste condamnation que mérite de la part de Dieu l'âme criminelle.

IIIe PASSAGE.

« Le sacré acquiescement se fait dans le fond » de l'âme en la suprême et plus délicate pointe » de l'esprit[3]. »

RÉPONSE.

On ne voit dans ce passage, non plus que dans les passages précédents, nulle mention de perte absolue de l'intérêt propre, ni de juste condamnation méritée du côté de Dieu. Il s'agit du sincère acquiescement à la volonté divine qui nous envoie cette peine sans nous en montrer la fin : si ce n'est, ajoute le saint, « à la partie haute où la foi nous » assure que le trouble finira. » Il s'agit donc d'une peine qui de sa nature doit finir, et non de la juste condamnation, dont l'effet est interminable. Voilà comme on prouve ce qui est promis si précisément et si solennellement.

CHAPITRE XV.

Réflexion sur les derniers passages.

Non-seulement on ne trouve rien, dans les passages de l'auteur, qui revienne à ce qu'il promet : mais on y trouve le contraire.

Le premier passage regarde la résignation[4] : or nous avons démontré ailleurs, que la résignation aussi bien que l'indifférence, à la porter au plus loin, se borne dans les privations des grâces sensibles, sans jamais passer au delà, ainsi qu'il est accordé par les Articles d'Issy.

Par là s'explique le second passage qui n'est qu'une suite du précédent.

J'en dis autant du troisième, qui se trouve six lignes après dans la même page, et dans la continuation du même sujet. Il est donc très-clairement démontré que les trois passages, qui devaient être précis, ont un sens tout opposé à l'auteur.

La réflexion qu'on doit faire ici, c'est que dans l'endroit le plus essentiel du nouveau système, où son auteur avait besoin des passages les plus précis, et les avait promis tels, il n'a fait que se jouer de son lecteur : par où l'on peut juger des autres passages, non-seulement dans cette matière, mais encore dans toutes les autres.

1. *Princ. prop.*, p. 58. — 2. *Idem*, p. 64. — 3. *Ibid.*, p. 66. — 4. *Am. de Dieu*, liv. IX, ch. III.

CHAPITRE XVI.

Suite des auteurs.

IVe auteur : Louis de Blois.

« Un homme, dit-il[1], dans les épreuves, aban- » donné à lui-même, croit qu'il ne lui reste au- » cune connaissance de Dieu : il croit avoir perdu » tout son temps, et dans ses actions, quelque » bonnes qu'elles soient, il croit offenser le céleste » époux. Celui qui n'est pas abandonné (*irresigna-* » *tus*, dans le latin qui n'est pas résigné, qui » n'est pas soumis à souffrir ces peines) croit » avoir tout perdu ; et par là étant tombé dans » une profonde tristesse et un horrible désespoir, » il dit : C'est fait de moi, je suis perdu. »

Blosius ajoute[2], « qu'on doit alors s'efforcer, » afin que d'un esprit abandonné et libre on puisse » dans l'intérieur, être privé de Dieu même, de » soi, et de toutes les créatures, conservant une » véritable paix. » Jusqu'ici sont les paroles citées de Louis de Blois, et l'on voit qu'il parle des épreuves comme un homme qui y a passé.

RÉPONSE.

Nous dirons bientôt ce que c'est que ces : *Je crois*, d'imagination. Tout le reste n'est qu'exagération : c'en est une d'un grand excès que cet *horrible désespoir :* l'on appelle de ce nom la tentation qui nous y porte, et à laquelle on croit souvent avoir consenti, quoiqu'il n'en soit rien.

Cette perte *intérieure de Dieu*, avec ce *total délaissement à soi-même*, est durant certains moments, une privation de tout secours aperçu et sensible, pendant laquelle la concupiscence déploie tout ce qu'elle a de malins désirs. Mais ces assurances de sa damnation *sont accompagnées d'une sécurité*, qu'il n'est rien de tout cela, et n'en peut rien être ; puisque toujours on continue à servir Dieu *d'un esprit résigné et libre : animo resignato et libero*. De sorte que ce sont là, comme dans la bienheureuse Angèle, et dans les autres, de pieux excès, et de ces sages folies du saint amour, semblables à celles de la Croix où Jésus-Christ a signalé son amour par des excès au-dessus de toute raison, quand il a dit : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous délaissé?* A Dieu ne plaise que son âme sainte ait pu perdre sa sécurité dans cet effroyable délaissement. En cela il est imité par ses serviteurs, à leur manière, et selon la mesure qui leur est donnée dans les épreuves les plus violentes.

Nous avons vu néanmoins que l'auteur du nouveau système refuse de convenir de cette *sécurité*[3]; mais c'est disputer contre les saints et contre une tradition constante, que de la nier : et ce qui la montre dans l'homme peiné de Blosius, c'est que cet homme exercé par une épreuve si rude est *en*

1. *Princ. propos.*, p. 47, 59, 124. *Blos.*, *Inst. sp. app.* I, p. 330, 331, 332. — 2. *Princ. propos.*, p. 59. *Ibid.*, p. 124. — 3. *IIe Lett. en rép. à celle de M. de Meaux*, p. 23.

paix[1], comme le rapporte l'auteur. J'ajoute que Blosius lui fait embrasser sa peine en ces termes : *Je vous salue, ô amertume très-amère, pleine de toutes grâces : Salve amaritudo amarissima, omni gratiâ plena :* sa sécurité est si grande, au milieu de sa damnation prétendue, qu'il y voit les grâces jusqu'à l'abondance.

Ce sont donc là de pieux excès, de pieuses exagérations, pour exprimer une peine extrême. Mais quelque fortes qu'elles soient, elles sont beaucoup au-dessous de ce que dit de sang-froid l'auteur du nouveau système, puisqu'il y ajoute avec la réflexion, dont Louis de Blois ne parle pas, « l'acquiescement simple à sa juste condamnation de la part de Dieu, l'incapacité de raisonner » en aucune sorte, et par conséquent l'inutilité de parler à cette âme désespérée, ni des dogmes de la foi ni de la raison : choses si éloignées de Louis de Blois, qu'on n'y en voit pas le moindre vestige.

Il se faut bien garder de prendre pour acquiescement *cet abandon*, ou pour mieux parler *cette résignation, animus resignatus*, dont parle ce pieux abbé : c'est autre chose d'être résigné à porter sa peine, autre chose d'acquiescer à sa juste condamnation, qui comprend sa perte totale et irrémédiable.

Je reçois donc aisément ce que dit Blosius ; mais non pas ce qu'y ajoute le nouvel auteur : et c'est en vain qu'il rapporte les grandes approbations qu'a méritées un docteur qui est différent de lui par des caractères si marqués.

CHAPITRE XVII.

Règle pour entendre le CROIRE *des âmes peinées.*

AVANT que de passer outre, pour entendre comment on a dit tant de fois, dans les passages précédents, qu'on croyait être damné ; il faut distinguer trois sortes de *croire*. Il y a premièrement le *croire* de la partie raisonnable et supérieure, soit par opinion, soit par démonstration et par science, soit par la foi.

Le *croire* de la science et de la démonstration, s'appelle conviction et jugement fixe ; ce que saint Paul attribue aussi à la foi, qu'il a nommée *une conviction des choses qu'on ne voit pas*[2] : et ailleurs aussi *jugement*, conformément à cette parole : *Je n'ai pas jugé que je susse autre chose parmi vous, si ce n'est Jésus-Christ*[3].

Il y a en second lieu *le croire* des songes, que l'on exprime aussi quelquefois par *voir : je croyais voir, je voyais. Vous voyiez, ô Roi !* disait Joseph à Pharaon, et Daniel à Nabuchodonosor. C'est *un croire* d'imagination, auquel aussi peut se rapporter *le croire* de ceux dont l'imagination est blessée : il croit être prince, il croit être ange : on ne dit pas qu'il le juge, ni qu'il en est convaincu, mais seulement qu'il le croit.

Enfin le troisième *croire* est celui des âmes peinées qui croient consentir aux tentations, qui se voient perdues même sans ressource, et ne croient pas se pouvoir jamais arracher cette impression funeste.

Ce dernier *croire* de sa damnation tient quelque chose du précédent ; mais il suppose dans les âmes saintes cette pleine sécurité, qu'il n'en est rien, ainsi qu'elle est expliquée ci-dessus, dans les *Principes*[1].

1. *Princ. prop., p.* 59. — 2. *Heb.*, XI, 1. — 3. *I. Cor.*, II, 2.

Quand l'auteur du nouveau système croit sauver ses *persuasions et convictions invincibles de sa juste réprobation* par ces *croire* d'imagination qu'on vient d'entendre, il abuse visiblement son lecteur. Car son *croire*, quoi qu'il puisse dire, n'est plus un *croire* d'imagination, non-seulement par le caractère *de réflexion* et *de conviction* qu'il y ajoute ; mais encore à cause qu'il le réalise par ces trois effets positifs, par l'acquiescement simple, par l'avis du directeur, par le sacrifice absolu ; ce qu'on ne trouve dans aucun des saints. Ils n'ont jamais supposé que les âmes saintes, qui sont dans les peines, fussent incapables de tout raisonnement contre la parole expresse de saint Paul : *Que votre service soit raisonnable*[2] : ni par conséquent, qu'il ne soit plus question de leur proposer ni la raison, ni le dogme de la foi. Toute la pratique des saints, et notamment celle de saint François de Sales, est directement contraire à celle-là. Nous avons démontré ailleurs[3], selon les maximes de ce saint, qu'en quelques peines que soient plongées les âmes, on leur doit toujours proposer la bonté de Dieu, qui ne leur manquera jamais ; et l'auteur du nouveau système l'a supposé avec nous dans les Articles d'Issy[4]. Ces vérités établies, continuons à examiner les auteurs qu'on nous objecte.

CHAPITRE XVIII.

Suite des auteurs.

Ve auteur : Le bienheureux Jean de la Croix.

EN pesant toutes les paroles d'un auteur si profond et si solide, on remarquera aisément ce qu'y ajoute le nouveau système.

Ier PASSAGE.

« L'âme voit plus clair que le jour, qu'elle est pleine de maux et de péchés, car Dieu le lui fait entendre[5]. »

RÉPONSE.

Elle voit tous les péchés dans la concupiscence qui en est la source, et dans le consentement qu'elle s'imagine y donner[6], quoique dans le fond de sa conscience elle ne se sent point coupable, puisque le plus souvent elle communie à son ordinaire, et n'abandonne point son oraison.

SUITE DU PASSAGE.

« Ses confesseurs la crucifient de nouveau[7]. »

RÉPONSE.

En la condamnant comme si elle était tombée en ces peines par punition de ses péchés, et la fatiguant de *confessions générales*, qui ne sont pas de saison : circonstance marquée par le bienheureux[8], et qu'il ne fallait pas omettre.

SUITE DU PASSAGE.

« Il n'est pas question de ceci ni de cela, mais de les laisser dans cette purgation, en les consolant et encourageant à vouloir cela, tant qu'il plaira à sa divine Majesté[9]. »

1. *Chap.* IV. — 2. *Rom.*, XII, 1. — 3. *Trois. Ecrit, n.* 14. *Entret.* V, *Liv.* III, *Ep.* 26 ; *en d'aut. édit.* 29. — 4. *Art.* XXXI. — 5. *Princ. prop., p.* 48. *Prologue des œuvres du bienheureux Jean de la Croix.* — 6. Ci-dessus, *ch.* X. — 7. *Princ. prop., Idem.* — 8. *Prologue.* — 9. *Princ. prop., Ibid.*

RÉPONSE.

Il y a ici deux conseils : l'un de laisser les âmes dans cette purgation : l'autre, de les consoler et encourager.

Par le premier conseil, on les oblige *à acquiescer*, non pas *à leur juste condamnation de la part de Dieu;* à Dieu ne plaise : mais à la peine que Dieu leur envoie comme à une peine médicinale, en s'abandonnant à Dieu *comme à celui qui a soin de nous*[1] *: Quoniam ipsi cura est de vobis.*

Pour ce qui est du second conseil, si on avait bien compris ce que c'est que les *consoler*, on n'aurait pas dit qu'il ne s'agit pas de leur annoncer le dogme de la foi, ni la bonté de Dieu envers nous, ni aucune raison, parce que cette âme *en est entièrement incapable*, car la consolation ne peut venir que de ces sources.

SUITE DU PASSAGE.

« Car jusqu'alors, quoi qu'elles fassent et quoi » qu'ils disent, il n'y a plus de remède[2]. »

RÉPONSE.

Il ne fallait pas tronquer ce passage en y retranchant ces mots essentiels : « Il n'y a point de re- » mède qui serve et profite à cette âme pour sa » douleur[3] : » quoique le remède lui serve beaucoup pour la soutenir. Ainsi il ne faut pas cesser de la consoler, bien que ces consolations, au lieu de diminuer sa douleur présente, souvent l'augmentent plutôt dans les moments[4], puisque tout en les augmentant, elles ne laissent pas de lui apporter un grand, quoiqu'imperceptible soutien : le bienheureux avait parlé correctement; mais on a outré sa doctrine en altérant son passage.

II[e] PASSAGE.

« L'âme en cet état peut aussi peu de chose que » celui qui est dans un cachot obscur, les fers aux » mains et aux pieds, sans se pouvoir remuer. »

RÉPONSE.

Je ne sais pas comment l'auteur ne sent point ici cette impuissance réelle, mais divine, où l'âme se trouve, sans que les paroles des hommes puissent mettre fin à l'opération de Dieu, mais seulement soutenir les âmes pendant qu'elle dure.

III[e] PASSAGE.

« Il lui semble clairement que Dieu l'abandonne : » c'est une peine lamentable de croire que Dieu » l'ait abandonnée[5]. »

RÉPONSE

Tout ceci regarde le sensible. « L'âme, poursuit- » il, sent fort au vif l'ombre de la mort..... elle » consiste à se sentir sans Dieu, car tout cela se sent » ici..... Elle sent aussi le délaissement des créa- » tures dont elle se sent méprisée : » et ailleurs[6] : « Il est besoin qu'elle se voie et se sente éloignée » de tout bien. » Voilà ce qui se trouve dans tout le sensible; mais tout cela n'est suivi d'aucun effet réel : point de sacrifice absolu; point d'acquiescement simple, et quoique l'âme ne sente pas qu'elle doive jamais sortir de cette peine, elle demeure en son fond dans une pleine sécurité, pour les raisons qui ont été dites, et pour celles qu'on verra bientôt.

IV[e] PASSAGE.

« Elle ne trouve aucune consolation ni aucun » appui en aucune doctrine, en aucun maître spi- » rituel[1]. »

RÉPONSE.

Aucune consolation ni appui sensible : car c'est ainsi qu'il faut entendre ce bienheureux, qui ne se serait pas donné la peine d'écrire tant d'instructions pour les âmes de cet état[2], s'il n'eût été assuré qu'elles y trouvaient de solides quoique peu sensibles soutiens.

Au surplus, elles ne sont pas si destituées de toute sensible consolation, qu'il ne « leur semble » qu'elles aiment Dieu, et qu'elles donneraient » mille vies pour lui, comme c'est la vérité; parce » que ces âmes aiment Dieu en ces travaux avec » vérité et grande efficace[3]. » Voilà donc deux choses : l'une, qu'elles aiment Dieu avec efficace : l'autre, qu'au fond elles sentent bien qu'elles l'aiment jusqu'à donner pour lui mille vies. Mais ce qu'il y a ici de particulier, c'est que, dans les temps d'épreuves, leur amour bien éloigné de les consoler, leur tourne en affliction, quand « elles croient » voir en elles-mêmes des causes d'être délaissées » et rebutées de celui qu'elles aiment et qu'elles » désirent si passionnément[4] : » et tout cela, je vous prie, qu'est-ce autre chose, qu'un jeu merveilleux de l'amour, et de ces excès, tranchons le mot après tant de saints auteurs, de ces sages folies qu'il inspire?

V[e] PASSAGE.

« L'âme connaît en elle deux parties, la supé- » rieure et l'inférieure, si distinctes qu'il lui semble » que l'une n'a rien de commun avec l'autre, en » étant très-éloignée et très-séparée : et il est ainsi » en un sens, parce que selon l'opération qu'elle » fait pour lors, qui est toute spirituelle, elle ne » communique point avec la partie sensitive[5]. »

RÉPONSE.

A cause que Dieu opère « dans l'âme à l'obscur » et au désu des sens et puissances[6], » comme le bienheureux l'explique lui-même : c'est-à-dire selon son style, qu'il la saisit indépendamment des images et des fantômes, de toute impression qui vient des sens, et même du discours, qui selon lui en dépend naturellement : en sorte que Dieu seul, et l'âme dans sa partie la plus spirituelle, connaissent ce qui se passe, sans que les sens y puissent rien pénétrer. Telles sont les dernières bornes où puisse être poussée la séparation des deux parties. Mais d'entreprendre de la pousser jusqu'au sacrifice absolu, jusqu'au simple acquiescement par l'avis d'un directeur[7], jusqu'à donner ce remède à la tentation du désespoir, et la vaincre en y succombant; c'est de quoi on n'a vu ici aucun vestige, et par conséquent l'auteur du système jusqu'ici n'a rien dit du tout pour le soutenir. Voyons les autres passages.

CHAPITRE XIX.

Passages spéculatifs.

Sur les suppositions impossibles.

Je prendrai ici une autre méthode que dans les chapitres précédents, et je rapporterai tout de

1. *I. Pet.*, v. 7. — 2. *Princ. prop.*, *p.* 48. — 3. *Idem*, *p.* 49. *Obsc. nuit, liv.* II, *ch.* VII, *p.* 283. — 4. *Princ. prop.*, *p.* 49. — 5. *Idem*, *p.* 57. *Obsc. nuit*, *l.* II, *ch.* VI, *p.* 279. — 6. *Princ. prop.*, *p.* 55 *et* 124. *Obsc. nuit*, *l.* II, *ch.* IX, *p.* 291.

1. *Princ. prop.*, *p.* 61. *Obsc. nuit, liv.* II, *ch.* VII, *p.* 283. — 2. *Prolog.* — 3. *Obsc. nuit, liv.* II, *ch.* VII, *sur la fin*, *p.* 285. — 4. *Idem.* — 5. *Princ. prop.*, *p.* 65, 66; *Obsc. nuit, liv.* II, *ch.* XXIII, *sur la fin*, *p.* 344. — 6. *Idem*, *l.* II, *ch.* XXIII, *au comm.*, *p.* 340. — 7. *Max.*, *p.* 90.

suite les passages de comparaison, priant le lecteur attentif de penser s'il y trouvera la moindre parole qui revienne à l'entière incapacité de profiter de la raison et des dogmes de la foi, à l'acquiescement simple et au sacrifice absolu; et si cet acquiescement n'est pas au contraire manifestement éloigné par la condition ou supposition impossible le plus souvent énoncée et toujours sous-entendue, selon le principe premier et troisième[1].

Ier auteur : Saint Clément d'Alexandrie.

Ier PASSAGE.

« Si quelq'un, par supposition impossible, » demandait au gnostique (à l'homme spirituel) » ce qu'il choisirait, ou de la gnose de Dieu (de » la connaissance pratique accompagnée d'un » amour parfait,) ou du salut éternel : et que ces » deux choses, qui sont la même, fussent sépa- » rées, il choisirait sans hésiter, la gnose de Dieu, » (cette connaissance pratique) comme celle qui » surpasse la foi par la charité[2]. »

IIe PASSAGE.

« Si par supposition il recevait de Dieu la li- » berté de faire, sans être puni, les choses défen- » dues, quand il saurait même qu'en les faisant il » aurait la récompense des bienheureux, et qu'il » serait assuré que Dieu ne saurait pas ses actions, » ce qui est impossible, il ne voudrait jamais rien » faire contre la droite raison, choisissant le beau » pour lui-même[3]. »

IIe auteur : Saint Chrysostome.

IIIe PASSAGE.

« Il faudrait être bon, quand même il n'y aurait » point de récompense promise[4]. »

IVe PASSAGE.

« L'Apôtre dit : Je voudrais être anathème :.... » l'Apôtre sentait que beaucoup de gens ne le croi- » raient point.... Nous parviendrons à nous instruire » de cet amour secret et nouveau :... je n'ignore » pas que les choses que j'en dis paraissent nouvel- » les et incroyables[5]. » Il oublie que saint Chrysostome suppose partout expressément[6], que la condition était impossible : ce qui était essentiel à cette matière.

IIIe auteur : Avila.

Ve PASSAGE.

« Nous ne devons pas regarder notre intérêt, » mais seulement que sa volonté s'accomplisse, » quand même elle serait de ne nous donner ni » les vertus que nous souhaitons, ni même le ciel » auquel nous aspirons[7]. »

IVe auteur : Rodriguez.

VIe PASSAGE.

« Comme le démon disait à un serviteur de Dieu » dont parle Gerson : Tu ne seras pas sauvé : il » répondit : Je ne sers pas Dieu pour la gloire, » mais parce qu'il est ce qu'il est[8]. »

Ve auteur : Sylvius.

VIIe PASSAGE.

« Il est permis d'aimer Dieu par le motif de la » récompense, pourvu qu'on soit tellement disposé » qu'on l'aimerait également, quand même il n'y » aurait point de béatitude à attendre[1]. »

VIIIe PASSAGE.

« Il n'est permis d'aimer Dieu pour la récom- » pense, en sorte que la vie éternelle soit absolu- » ment la dernière fin de notre amour, ou que » nous aimions Dieu en vue d'elle, en sorte que » sans elle nous ne l'aimerions pas... Il doit donc » être aimé, en sorte que nous pratiquions l'amour » et les bonnes œuvres pour la béatitude, comme » pour la fin de ces œuvres; mais que nous rap- » portions plus loin notre béatitude à Dieu, comme » à la fin simplement dernière, étant disposés de » sorte que nous voudrions l'aimer également, » quand même nous n'en attendrions pas la béati- » tude[2]. »

VIe auteur : Le cardinal Bona.

IXe PASSAGE.

« Si je savais que je dusse être anéanti, je vous » servirais avec le même zèle : car ce n'est pas » pour moi, mais pour vous, que je vous sers[3]. »

Xe PASSAGE.

« Rusbroc appelle cet état (d'épreuves extrêmes) » combat de l'esprit de Dieu contre le nôtre, et » une sorte de désespoir. Taulère, pressure inté- » rieur. Harphius, une langueur infernale, et une » séparation de l'âme d'avec l'esprit. »

VIIe auteur : Sainte Thérèse.

XIe PASSAGE.

« Si l'âme pouvait, elle chercherait des inven- » tions pour se consumer dans cet amour. S'il était » nécessaire, pour la plus grande gloire de Dieu, » qu'elle demeurât éternellement anéantie, elle y » consentirait de très-bon cœur[4]. » A quoi elle ajoute ailleurs[5], que « les âmes de ce degré ne » pensent point, pour s'exciter davantage à servir » Dieu, à la gloire qui leur est préparée; qu'elle- » même ne se soucie ni de vie, ni de béatitude, » ni même de son avancement; parce que tous ses » désirs se renferment dans la seule gloire de » Dieu. »

VIIIe auteur : Saint François de Sales.

Nous passerons ici tous les passages où il s'agit de l'épreuve qu'il a expérimentée, et de l'acquiescement, parce qu'ils ont déjà été traités[6].

XIIe PASSAGE.

« Il aimerait mieux l'enfer avec la volonté de » Dieu, que le paradis sans la volonté de Dieu; » oui même il préférerait l'enfer au paradis, s'il » savait qu'en celui-là il y eût un peu plus du bon » plaisir divin qu'en celui-ci; en sorte que si, par » imagination de chose impossible, il savait que sa » damnation fût un peu plus agréable à Dieu que » sa salvation, il quitterait sa salvation, et courrait » à sa damnation[7]. »

XIIIe PASSAGE.

« Si nous pouvions servir Dieu sans mérite, ce » qui ne se peut, nous devrions désirer de le » faire[8]. »

1. Ci-dessus, *ch.* IV, I *et* III *princ.*—2. *Princip. propos.*, *p.* 6. *Str.*, *liv.* IV. — 3. *Idem.* — 4. *Ibid.*, *p.* 10. — 5. *Ibid.*, *p.* 35. — 6. *Hom.*, XV *et* XVI *in Ep. ad Rom.* — 7. *Princ. prop.*, *p.* 15, 28. — 8. *Ibid.*, *p.* 16, 14.

1. *Princ. prop.*, *p.* 17. — 2. *Idem*, *p.* 32. — 3. *Ibid.*, *p.* 18. — 4. *Ibid.*, *p.* 95. — 5. *Ibid.*, *p.* 16, 23. — 6. Ci-dessus, *ch.* XI. — 7. *Princ. prop.*, *p.* 20. — 8. *Idem*, *p.* 22.

XIV[e] PASSAGE.

» Elles ne se parent pas pour être belles, ains » seulement pour plaire à leur amant, auquel, si » la laideur était aussi agréable, elles l'aimeraient » autant que la beauté[1]. »

CHAPITRE XX.

Réponse, et remarques sur les passages précédents.

VOILA tous les passages que j'ai appelés spéculatifs, cités par l'auteur pour les conditions impossibles, et j'y ferai ces courtes remarques.

I[re] REMARQUE.

On voit beaucoup de passages pour un sacrifice conditionnel du salut : on n'en trouve aucun pour le sacrifice absolu et pour l'acquiescement simple : c'est une preuve théologique que le premier est de tradition; et l'autre, une invention du nouveau système.

II[e] REMARQUE.

Par le principe VI[2], la supposition impossible prouve bien qu'il y a un autre motif même principal de l'amour de Dieu, que celui de sa bonté bienfaisante, et ce sera la perfection de son excellente nature; mais elle ne prouve point que ce motif soit le seul.

III[e] REMARQUE.

Il paraît aussi, par ces mêmes suppositions, qu'elles se font avec assurance qu'on ne perd par là ni le salut ni le désir d'y arriver, puisqu'on ne peut pas ne désirer point ce qu'on sait qu'il est impossible de ne désirer pas (par le principe I)[3].

IV[e] REMARQUE.

La sécurité que trouvent les Pères dans les actes des épreuves et dans ceux des suppositions impossibles, ne regarde pas seulement la béatitude naturelle, mais encore la surnaturelle, comme il paraît par les exemples de Moïse et de saint Paul, dont l'un parle du livre de vie, et l'autre de l'anathème ou séparation d'avec Jésus-Christ.

V[e] REMARQUE.

Une autre raison pour montrer cette vérité, c'est que le sacrifice conditionnel et de supposition impossible étant un acte de charité et par conséquent d'amitié (par le principe V[4]), il suppose la correspondance et un amour réciproque; ce qui prouve que le désir de la jouissance y est nécessairement compris.

VI[e] REMARQUE.

De là il s'ensuit que tous les passages des pieux auteurs où l'on trouve que l'on ne se met point en peine de son salut, et que ce motif ne sert de rien pour s'encourager à servir Dieu; à la lettre seraient outrés et contraires à l'expresse définition du concile de Trente (par les principes VIII et IX[5]) sans la bénigne interprétation, qui consiste à dire, que la soustraction du salut, quand elle serait possible, en vivant bien, n'empêcherait pas que les actes de charité demeurassent les mêmes dans le fond et quant à la substance de l'acte.

VII[e] REMARQUE.

Le dessein des pieux docteurs est de faire voir qu'il n'est pas permis d'aimer Dieu en sorte que la vie éternelle, et non pas la gloire de Dieu, soit seule et absolument la dernière fin; ou qu'on cessât d'aimer, si par impossible elle manquait : ce qui paraît manifestement dans le huitième passage, qui est de Sylvius[1].

L'abandon des saints à la volonté de Dieu, pour le temps et pour l'éternité, a pour fondement ce passage de saint Pierre : *Rejetant en lui toute votre sollicitude, à cause qu'il a soin de vous*[2] : ce qui fait dire à sainte Thérèse : « Je m'abandonnais en» tièrement à ce Roi suprême, pour disposer ab» solument de sa servante, selon sa sainte volonté, » comme sachant mieux que moi ce qui m'est » utile[3] : » où l'on voit un dénouement parfait des passages qu'on nous objecte de la sainte.

IX[e] REMARQUE.

Les passages cinquième, treizième et quatorzième, où l'on semble renoncer aux mérites, s'il était possible, et même aux vertus, dans la supposition que Dieu ne voulût pas nous les donner, n'ont rien de littéral; car pour les mérites, les vouloir ôter c'est vouloir diminuer les dons de Dieu. Pour les vertus, il y en a que Dieu ne veut pas toujours nous donner, par exemple celles qui ne sont pas de notre état ou besoin présent : mais les vertus substantielles de la religion, si on disait autrement que par impossible et par une espèce d'excès, que Dieu ne voulût pas nous les donner, on contredirait saint Paul, qui a prononcé : *La volonté de Dieu est votre sanctification*[4].

X[e] REMARQUE.

Le réduit de cette doctrine, et de tout ce chapitre, est que les passages qu'on nous oppose prouvent bien que dans les épreuves, on peut perdre, durant un temps, le sentiment du bien qu'on a, mais non pas avec le bien même ou le don de Dieu, le désir et la confiance de l'avoir au fond : ce qui rend entièrement inutiles tous les passages de comparaison qu'on fait tant valoir.

CHAPITRE XXI.

Autres propositions du nouveau système, sur le désir de plaire à Dieu.

OUTRE les dix propositions du nouveau système que nous avons rapportées, en voici deux étonnantes[5] : « On aimerait autant Dieu, quand même, » par supposition impossible, il devrait ignorer » qu'on l'aime. » Sans doute on ne plaira pas à celui qui ne connaît rien, et ne sait pas même si on l'aime, puisqu'on ne lui plaît qu'en l'aimant : d'où il s'ensuivra, selon les principes de cet auteur, que le désir de l'aimer sera séparé du désir de lui plaire.

La démonstration en est claire, si l'on joint à la proposition qu'on vient d'entendre, celle où il est dit que par ces suppositions impossibles on prouve la séparation, non des choses, mais des motifs : parce que « les choses qui ne peuvent être sépa» rées du côté de l'objet, le peuvent être du côté » des motifs[6]. » Si donc on peut aimer Dieu sans désirer de lui plaire, le motif de plaire à Dieu peut être séparé du motif de l'amour qu'on a pour lui : pensée qui n'entra jamais dans l'esprit humain.

1. *Princ. prop.*, p. 92. — 2. Ci-dessus, *ch.* IV. — 3. *Idem.* — 4. *Ibid.* — 5. *Ibid.*, *ch.* VI.

1. *Chap. précéd.* — 2. *I. Petr.*, V. 7. — 3. *Vie*, *ch.* 27, *états d'or.*, *liv.* IX, *n.* 6. — 4. *I. Thess.*, IV. 3. — 5. *Max.*, p. 10, 11. — 6. *Idem*, p. 28.

C'est aussi à quoi aboutissent les désirs de ceux qui voudraient cacher à Dieu ce qu'ils font pour son service, afin de l'aimer sans aucune vue de la récompense, ce qui emporte en même temps, qu'on le veut aimer sans aucun désir de lui plaire, puisqu'on voudrait le pouvoir aimer sans qu'il le sût.

Mais cela étant, que deviendront tant de passages de l'Ecriture et des saints, où toute la piété est réduite au désir et au bonheur de plaire à Dieu? Hénoch *plaît à Dieu, et par là devient son ami : Placens Deo factus est dilectus*[1]. David ne demande qu'à lui plaire dans la région des vivants. Le caractère de tous les saints est d'être ceux qui lui plaisent : *Le Saint des saints met sa gloire à faire toujours ce qui plaît à son Père*[2] : et on croirait pouvoir séparer du parfait amour de Dieu la volonté de lui plaire? Saint Paul met l'essentiel de la religion *à connaître Dieu, ou plutôt à être connu de lui*[3] : on ne peut donc pas désirer sérieusement de n'en être pas connu : tout ce qu'on trouve au contraire ne reçoit d'excuse que par ces sortes d'excès dont nous avons tant parlé; et les porter jusqu'à ôter au parfait amour le motif de plaire à Dieu, ne peut être qu'un mépris formel de sa parole.

CHAPITRE XXII.

Autre proposition sur l'indifférence à être heureux et malheureux.

« On aimerait autant Dieu, quand même, par » supposition impossible, il voulait rendre éter- » nellement malheureux ceux qui l'auraient ai- » mé[4] : » c'est dans le lieu déjà allégué une autre proposition sur laquelle je fais quatre brièves remarques.

Ire REMARQUE.

Par cette supposition, l'auteur introduit l'indifférence à être heureux ou malheureux, d'où suit dans la créature une entière indépendance de tous les jugements de Dieu, qui ne peut faire ni bien ni mal à ceux que ni le bonheur ni le malheur, ni l'être même ou le non être, n'intéressent en aucune sorte; puisqu'ils mettent la perfection à s'élever au-dessus de tout intérêt : comme il est clair de soi par les termes mêmes, et qu'il a été démontré ailleurs[5].

Que répondre? car ces prétendus parfaits sont en effet au-dessus du bonheur, et du malheur même éternel : ce sont des dieux indépendants de Dieu même; ou sans y être, ils s'y mettent en paroles seulement, et par un vain effort de leur esprit, ils ajoutent l'enflure à l'erreur.

IIe REMARQUE.

Aussi cette indifférence à être heureux ou malheureux est inouïe parmi les hommes : on a bien vu des passages sur les suppositions impossibles : mais on n'a vu dans aucun auteur qu'on aimât Dieu toujours autant quand il voulait rendre malheureux ceux qui l'auraient aimé : cette supposition étant directement contraire à la bonté infinie de Dieu, et à la nature de l'amour.

IIIe REMARQUE.

Saint Chrysostome dit bien que saint Paul se dévouait aux feux éternels, si Dieu le voulait, pour sauver les Juifs : mais il n'a garde de supposer qu'il fût malheureux, puisqu'il aurait eu ce qu'il voulait, et que, par la définition du bonheur, on est heureux lorsqu'on a ce que l'on veut, et que l'on ne veut rien de mal : *Beatus qui et habet quod vult, et nihil vult malè :* comme dit saint Augustin[1]. Conformément à cette doctrine, sainte Catherine de Gênes parlait ainsi[2] : « L'amour pur » non-seulement ne peut endurer, mais ne peut » pas même comprendre quelle chose c'est que » peine ou tourment, tant de l'enfer qui est déjà » fait, que de tous ceux que Dieu pourrait faire : » et encore qu'il fût possible de sentir toutes les » peines des démons et de toutes les âmes dam- » nées, je ne pourrais jamais croire que ce fussent » peines, tant le pur amour y ferait trouver de » bonheur. »

IVe REMARQUE.

Il est étonnant que l'auteur rejette si loin l'indifférence du salut, puisqu'il admet celle de la béatitude éternelle, qui comprend en soi tous les biens et le salut même. Voilà donc, dans ces deux chapitres, deux nouvelles propositions des plus condamnables du système, quoique l'auteur ne les compte point parmi celles qu'il entreprend de justifier.

CHAPITRE XXIII.

Notes de M. de Cambrai sur les Propositions.

M. de Cambrai donne d'abord une belle idée de son livre par ces paroles : « En justifiant ainsi, » dit-il[3], chaque proposition par une simple com- » paraison de mes paroles avec celles des saints, » je ne dois pas être accusé d'éblouir le lecteur par » des vaines subtilités. » Cela serait vrai en partie, s'il n'omettait pas plusieurs propositions des plus condamnables, ou qu'il n'eût point attaché à celles qu'il rapporte, une note qui les affaiblit et qui les déguise : c'est ce qui nous reste à considérer en peu de mots.

Le discours serait infini, si nous avions à examiner parole à parole, les subtiles interprétations que donne l'auteur à l'intérêt propre éternel, à l'intérêt propre pour l'éternité, à la persuasion réfléchie, et aux autres expressions singulières et d'un sens du moins équivoque, qui composent le nouveau système. Selon le projet du livre que nous examinons, il ne s'agit pas de savoir, si en corrigeant les propositions que nous reprenons dans les *Maximes des Saints*, on les fera venir, bon gré ou mal gré, aux passages des pieux docteurs dont on s'autorise : il faut voir si ces saints auteurs ayant des paroles propres et même usitées, en ont cherché d'ambiguës, d'extraordinaires, et qui sonnent si mal d'abord, qu'on n'y peut trouver assez de correctifs. Par exemple, que dirons-nous du personnage qu'on fait faire à un directeur dans les *Maximes des Saints?* On n'en vit jamais de semblable à celui-ci, qui persuadé que dans les épreuves, les hommes *incapables de tout raisonnement*, ne seront point soulagés, ni par les bonnes raisons ni par le dogme de la foi, ne trouve point d'autre

1. *Sap.*, IV. 10. — 2. *Joan.*, VIII. 29. — 3. *Gal.*, IV. 9. — 4. *Max.*, p. 11. — 5. *Ve écrit de M. de Meaux, n.* 15; *Rép. à quatre Lett., n.* 19.

1. *Rép. à quatre Lett., n.* 15; *Aug., de Trin., lib.* XIII, *n.* 8; *tom.* VIII, *col.* 932. — 2. *Vie, ch.* 23; *Etats d'or., liv.* IX, *n.* 3. — 3. *Princ. propos., p.* 3.

parti dans la direction, que celui de laisser faire à ces malheureux un sacrifice absolu par un acquiescement simple à leur juste condamnation. Si l'on trouve un tel directeur dans les livres spirituels, qu'on nous le montre; et s'il n'y en eut jamais, pourquoi, en faisant semblant de tempérer les expressions excessives des auteurs pieux, en emploie-t-on de plus excessives, auxquelles ils n'ont jamais pensé?

Mais, dira-t-on, j'apporte mes explications. Premièrement, vos explications ne se trouvent non plus dans vos auteurs que votre texte; mais, après tout, ce n'était pas là ce que vous aviez promis. Vous ne vouliez que comparer vos propositions avec les passages. A entendre votre projet, nous croyions trouver dans ces passages toutes vos propositions, et nous n'y trouvons que des tours d'esprit et pas un mot approchant.

CHAPITRE XXIV.

Les notes sur la XIIe et la XIVe proposition, et leur absurdité manifeste.

Vous avez recours à vos notes sur la XIIe proposition qui regarde le sacrifice absolu. « Cette » proposition a deux parties; l'une, qu'on fait le » sacrifice absolu de son intérêt propre; l'autre » qu'on est dans une impression de désespoir où » l'on dit comme Jésus-Christ : Mon Dieu, pourquoi » m'avez-vous délaissé[1]? » Pour la première partie, vous la tranchez en un mot, comme *étant sans difficulté.* Pour la seconde, *voici*, dites-vous, *les expressions des saints.* Vous ne les employez donc que pour celle-là; la première passe toute seule à la faveur de vos notes, sans que vous osiez la soutenir d'aucune autorité.

Mais voyons encore quelles sont les notes qui vous affranchissent de la preuve que vous nous devez, *par des passages des saints plus forts que les vôtres.* C'est, dites-vous, que le sacrifice absolu de l'intérêt propre ne regarde pas le salut : *on sacrifie* seulement *la propriété ou la mercenarité :* et vous ajoutez, c'est aussi ce qu'on avait à sacrifier, en passant *de l'état des justes imparfaits à celui des parfaits.* Tel est le dernier effort de votre théologie dans vos notes. Voilà deux choses précises : *Il ne s'agit pas du salut :* c'est la première : elle est étonnante; consultons l'exemple que vous alléguez du sacrifice absolu, de l'acquiescement simple : vous le remarquez dans ces paroles de saint François de Sales, lorsqu'il dit, que « puisqu'il sera privé dans » l'autre vie de voir et d'aimer Dieu, il voulait l'ai» mer du moins pendant qu'il serait sur la terre[2]. » Le voilà, ce sacrifice que vous prétendez absolu : le voilà, cet acquiescement que vous voulez être simple. Pour l'expliquer, il faut donc dire, selon vos principes, que ces expressions de voir Dieu ou ne le voir pas, d'aimer ou de n'aimer pas dans l'éternité, ne regardent pas le salut. C'est déjà une absurdité inouïe : mais celle-ci est bien plus visible; car enfin qu'a voulu sacrifier le saint, si ce n'est pas le salut? Il est aisé, répondent vos notes : ce sont *les restes de propriété et de mercenarité*[3]. J'entends les paroles : dévoilons-en le mystère : les restes de propriété, de mercenarité, d'intérêt propre, sont dans tous vos livres, les restes *de l'amour naturel de soi-même*, dont on se dépouille; et c'est là *qu'on fait ce grand sacrifice du soin inquiet et de l'amour naturel de soi-même*[1]. Mais si c'est là ce grand sacrifice qu'a offert saint François de Sales, en disant que s'il était privé de l'amour de Dieu dans l'éternité, il le pratiquerait du moins de tout son cœur dans ce temps; il faut qu'il ait voulu dire : Mon Dieu, puisque dans l'éternité je ne vous aimerai plus avec un soin naturel et inquiet, ni avec un amour naturel de moi-même, je vous aimerai du moins avec ce soin inquiet et cet amour naturel dans tout le cours de ma vie.

1. *Princ. prop.*, p. 54. — 2. *Idem*, p. 45. — 3. *Ibid.*, p. 54.

Que si l'on veut séparer le *soin inquiet* d'avec l'amour naturel des consolations, on n'évite pas l'inconvénient, puisque toujours le saint aura voulu dire, que puisque dans la vie future, il devait être privé de consolation et d'appui sensible, il voulait du moins les goûter dans celle-ci, qui est précisément le contraire de l'état où l'on prétend qu'il entrait, et où toutes les consolations sensibles doivent se perdre.

Il en faut donc revenir à nos principes : le sacrifice du saint, où il s'agissait de voir Dieu ou ne le voir pas, d'aimer ou de n'aimer pas dans l'éternité, ne pouvait regarder autre chose que la perte du salut : mais sous condition impossible; mais avec la sécurité qui demeurait dans le cœur, accompagnée des saints transports, des pieux excès d'un amour sans bornes.

Loin donc d'avoir rien prouvé par tant de passages, vous n'avez pas même touché la difficulté. Je n'ai pas besoin de vos notes : celles-ci me désabusent de toutes les autres; l'intérêt propre n'est plus l'amour naturel, c'est le vrai désir de voir Dieu dans l'éternité; et c'est celui-là que vous faites sacrifier, par un sacrifice absolu, à saint François de Sales, à la bienheureuse Angèle, aux autres que vous citez. La réflexion qui vous fait nommer *réfléchie, la persuasion invincible de sa juste réprobation*, n'est pas une réflexion qui donne simplement occasion à cette même persuasion, mais qui l'approuve si bien, qu'on en vient à sacrifier son salut par un acquiescement simple avec le consentement très-véritable et très-réfléchi d'un directeur.

Quand vous vous sauvez en disant et en répétant dans vos notes[2], *qu'apparent et imaginaire, ou de la seule partie inférieure sont synonymes* dans votre langage, je ne vous puis croire; puisque ces persuasions, que vous nommez apparentes, ont des effets si réels dans le sacrifice absolu et dans l'acquiescement simple. Aussi n'ignoriez-vous pas que Molinos n'eût pris autrement *l'apparent.* Les crimes qu'il autorisait sous ces mots, n'étaient que trop *intimes* et trop réels : et pour vous éloigner autant de lui qu'il le méritait, il fallait choisir d'autres termes que ceux qui vous sont communs avec ce faux spirituel.

Je n'ai non plus besoin de répéter le reste du nouveau système : tout aboutit à ce sacrifice, à cet acquiescement, comme à l'acte le plus parfait de la piété : ces désirs généraux pour toutes les volontés de Dieu[3], et même les plus cachées, prépa-

1. *IIe Lett. en rép. à M. de Meaux*, p. 21. — 2. *Princ. prop.*, p. 57. — 3. *Max.*, p. 61.

rent la voie à cet acquiescement : l'espérance n'est plus un motif, dès qu'il en faut venir jusqu'à la sacrifier : c'est là, comme je l'ai dit[1], et je ne crains point de le répéter encore une fois : *c'est là* dis-je, *le point décisif* et la source de l'erreur; puisque c'est par là qu'on est mené pas à pas « à » cet acte barbare et désespéré, de sacrifier, par » un sacrifice absolu, son bonheur même éternel, » et d'acquiescer à sa perte, malgré la nature et » malgré la grâce : » c'est aussi ce qui conduit insensiblement par l'indifférence du salut au dégoût du Sauveur; et sur cela j'ai encore à examiner une dernière proposition qui appartient aux épreuves.

CHAPITRE XXV.

Dernière proposition touchant la privation de Jésus-Christ dans les épreuves.

« Les âmes contemplatives sont privées de la » vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus- » Christ en deux temps différents : mais elles ne » sont jamais privées POUR TOUJOURS en cette vie, » de la vue simple et distincte de Jésus-Christ[2]. » C'est une des propositions du nouveau système, où il faut d'abord remarquer ces mots, *privées pour toujours*, et ceux-ci, *vue simple et distincte de Jésus-Christ;* ce qui emporte qu'on pourrait être privé de cette *vue simple et distincte*, à condition que ce ne fût pas *pour toujours en cette vie.*

L'auteur passe de là à marquer deux temps pour cette privation, dont le premier est la ferveur de la contemplation naissante : ce temps ne me regarde pas; mais le second temps est de mon sujet, puisqu'il appartient aux épreuves. « Secondement » donc une âme PERD DE VUE Jésus-Christ dans les » dernières épreuves[3]. » Remarquez ces mots, *perd de vue;* et un peu après : « L'âme ne perd » pas plus de vue Jésus-Christ que Dieu. Mais » toutes ces pertes ne sont qu'apparentes et passa- » gères, après quoi Jésus-Christ n'est pas moins » rendu à l'âme que Dieu même. » Il n'y a nulle vérité dans ce discours. Ces pertes sont plus qu'*apparentes;* puisque ce retour de Jésus-Christ qui *sera rendu*, n'empêche pas la réalité de la privation, tant que dure ce temps d'épreuves. D'où l'auteur conclut, que « hors ces cas, l'âme la plus » élevée peut, dans l'actuelle contemplation, être » occupée de Jésus-Christ présent par la foi[4]; » par conséquent dans *ces deux cas*, et en particulier *aux cas des épreuves,* l'âme n'en peut être occupée : on ne peut dire avec saint Paul : *Je vis en la foi du Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est donné pour moi*[5] *:* car c'est encore en être occupé : c'est en être occupé, que d'invoquer Dieu expressément et distinctement par Jésus-Christ, qui est alors présent par la foi : et encore qu'on puisse dire avec lui : *Pourquoi me délaissez-vous?* ce doit être sans aucune vue distincte et particulière. Sur cette proposition, qui est la XXXIIe du livre que nous réfutons, la note dit « qu'on n'est pas privé pour tou- » jours de la vue simple et distincte de Jésus- » Christ[6]; » mais elle ne répond rien à cette induction naturelle, qu'on peut donc en être privé très-longtemps, pourvu que ce ne soit pas pour toujours.

L'excuse que donne l'auteur à cette privation de Jésus-Christ dans les épreuves, c'est qu'elles sont courtes. Il oublie le docte et pieux cardinal Bona dans le livre et dans le chapitre qu'il en a cités[1], où il dit que « sainte Thérèse a été dans ces » épreuves affreuses dix-huit ans; saint François » deux ans; sainte Claire de Montfalco, quinze » ans; sainte Catherine de Bologne, cinq; sainte » Marie Egyptienne, dix-sept; sainte Marie-Made- » leine de Pazzi, cinq ans, et seize ans encore » dans ces extrêmes délaissements; Henri Suzo, » dix; Balthasar Alvarez, seize; et Thomas de » Jésus, vingt. »

Enfin, on fera durer cette privation aussi longtemps qu'on voudra, puisque la condition est seulement qu'on n'y soit pas *pour toujours en cette vie :* et durant tout ce temps, selon la note, non-seulement on sera privé *de la vue sensible et réfléchie de Jésus-Christ*[2], ce qui ne laisserait pas d'être pernicieux et insoutenable, mais encore *de la vue distincte du même Jésus-Christ* présent par la foi. On n'aura *qu'une vue confuse* et très-générale de Jésus-Christ en Dieu; et sous prétexte *que l'âme croit alors avoir tout perdu* pour toujours, car c'est la supposition, elle *ne le verra plus que confusément.* Dans quel endroit de l'Evangile trouvera-t-on cette nouvelle doctrine?

CHAPITRE XXVI.

Quatre auteurs cités pour le cas des dernières épreuves.

Premier auteur : saint Augustin.

« On voit par là combien il est vrai que nulle » chose ne doit nous arrêter, puisque le Seigneur » même, en tant qu'il est la voie, a voulu non pas » nous arrêter, mais que nous passassions au delà, » de peur que nous ne nous attachassions avec » imperfection aux choses temporelles qu'il a faites » pour notre salut, afin que nous méritions de » parvenir à lui-même qui a délivré notre nature » des choses temporelles, et qui l'a élevée à la » droite du Père[3]. »

RÉPONSE.

Je prends à témoin les yeux du lecteur, s'il y a là un seul mot des dernières épreuves, ni de la privation de Jésus-Christ dans quelque temps que ce soit, ni d'autre chose que d'être introduit, mais toujours et en tout état par Jésus-Christ comme voie à lui-même, comme vérité et comme vie. Cite-t-on de si longs passages, qui n'approchent pas seulement de la question, si ce n'est quand on veut manifestement éblouir le monde?

Deuxième auteur : Blosius.

Troisième auteur : le bienheureux Jean de la Croix.

RÉPONSE.

Pour abréger, on n'a qu'à jeter les yeux un moment sur ces passages expliqués ailleurs[4], pour voir qu'ils ne font rien à la question, et ne contiennent pas un seul mot de Jésus-Christ.

1. *Rép. à quatre Lett.*, *n.* 19. — 2. *Max.*, *p.* 194. — 3. *Idem*, *p.* 195. — 4. *Ibid.*, *p.* 196. — 5. *Gal.*, II. 20. — 6. *Princ. prop.*, *p.* 121, 122, 123.

1. *Instr. past.*, 33. Errata sur cette page. *Via comp.*, *cap.* 10. — 2. *Princ. propos.* Note de la page 122. — 3. *Idem*, *p.* 124. *S. Aug.*, *lib.* I *de Doct. chr.*, *n.* 38, *tom.* III, *col.* 17. — 4. Ci-dessus, *ch.* XVI, XVIII; *II*^e *pass.*

Quatrième auteur : saint François de Sales.

» Prenez courage : car s'il vous a dénué des » consolations et sentiments de sa présence, c'est » afin que sa présence ne tienne plus à votre » cœur[1]. »

RÉPONSE.

Etre dénué *des consolations et sentiments de présence*, est bien éloigné *de perdre Jésus-Christ présent par la foi*, de ne le voir plus *que confusément et sans vue simple et distincte ;* et cela pour autant de temps qu'on voudra, pourvu seulement *que ce ne soit pas pour toujours en cette vie.*

En un mot, nous avons fait voir, dans les auteurs, que le temps d'épreuve n'ôte pas la sécurité qu'on ne trouve qu'en Jésus-Christ, comme perpétuel médiateur et pontife toujours vivant, afin d'intercéder pour nous.

CHAPITRE XXVII.

Note sur l'involontaire en Jésus-Christ[2].

La variation de l'auteur sur ce sujet est surprenante : il s'est excusé de cette parole sans faire ce qu'il fallait pour en purger son livre. Flatté par de complaisants défenseurs, il l'a soutenue comme bonne, ainsi qu'il est démontré dans la *Réponse à quatre lettres*[3], où je renvoie le lecteur. Il cesse de la soutenir dans la note sur la quinzième proposition[4] : il la défend de nouveau dans une nouvelle lettre, et il ne sait quel parti prendre. Ce qui est certain, c'est que pour établir la conformité des âmes peinées avec Jésus-Christ *notre parfait modèle*, il l'a mise dans *l'involontaire*[5], qui en Jésus-Christ, comme en nous, n'avait aucune communication avec la partie supérieure.

CHAPITRE XXVIII.

Conclusion de cet ouvrage : l'auteur du nouveau système imagine de vains embarras.

J'ai rapporté environ quarante passages pour les comparer à quatorze ou quinze propositions condamnables, sur le seul sujet des épreuves, et il ne s'est trouvé nulle ressemblance qu'informe et confuse entre les uns et les autres, pas même dans les écrits de saint François de Sales, qui est celui dont on vante le plus la conformité. Cependant, comme s'il l'avait démontrée, l'auteur du nouveau système nous veut faire imaginer un embarras invincible dans la condamnation de son livre des *Maximes;* et il tâche d'intéresser l'Eglise romaine dans sa cause, par ces paroles[6] : « L'Eglise ro- » maine même a un intérêt capital de soutenir ce » langage (prétendu des mystiques et des saints » auteurs) qu'elle a, pour ainsi dire, tant de fois » canonisé avec les saints qui l'ont parlé dans leurs » écrits. Autrement les hérétiques, les libertins, » et tous les autres hommes peu affectionnés au » Saint-Siége, ne manqueraient pas de dire que » cette Eglise varie selon les temps, qu'elle cède » aux impressions passagères, et qu'elle censure » aujourd'hui ce qu'elle donnait hier pour la règle » de la perfection. Par exemple, elle paraîtrait » condamner dans mon livre, des propositions qui » sont visiblement BIEN PLUS précautionnées, que » plusieurs de saint François de Sales, dont elle » dit dans son office solennel : *Par ses écrits pleins » d'une doctrine céleste, il a éclairé l'Eglise, et a » montré un chemin assuré et uni pour arriver à la » perfection.* Je laisse à juger, si c'est un bon » moyen de détruire les quiétistes, et de remédier » à tant d'autres maux de l'Eglise, que de faire » dire à tous ses ennemis, qu'elle ne peut décider » qu'en variant et en se contredisant elle-même. »

Un auteur qui écrit en cette sorte, perd le respect, et semble vouloir épouvanter l'Eglise romaine en lui montrant, pour la rebuter, une discussion infinie et embarrassante de tant de passages; qui ne sont pas moins autorisés que ceux de saint François de Sales.

Mais Dieu a donné à son Eglise des règles certaines pour trancher ces difficultés. Et premièrement, la tradition se conserve toujours par certains actes publics et si notoires, que les novateurs eux-mêmes ne le peuvent nier. Ainsi la divinité du Fils de Dieu paraissait dans l'adoration qu'on lui rendait dans tous les temps, et qu'Arius trouvait établie. La tradition du péché originel était conservée dans le baptême des enfants, et celle de la nécessité aussi bien que de l'efficace de la grâce, par les prières de l'Eglise. Les mêmes prières décident encore la question d'aujourd'hui : et on voit trop clairement que les vœux qu'elle pousse au ciel pour le salut, qui n'est autre chose au fond que la consommation de l'amour, ne peuvent pas y être contraires.

Sur cela nous avons l'aveu solennel de l'adversaire, puisqu'il est lui-même demeuré d'accord, que les motifs intéressés qu'il ôte aux parfaits « sont répandus dans tous les livres de l'Écriture » sainte, et dans tous les monuments les plus pré- » cieux de la tradition; enfin, dans toutes les » prières de l'Eglise[1]. »

Nous n'avons pas besoin d'examiner avec lui sa nouvelle explication de l'intérêt propre; et il suffit, pour en condamner l'auteur, que ce qu'il ôte aux parfaits sous ce nom, est cela même qui est répandu, de son aveu, dans l'Ecriture, dans la tradition, et dans les prières que le Saint-Esprit dicte à l'Eglise catholique.

Si, voyant ce pas avancé qui renversait tout le système, il a voulu retourner en arrière, et soutenir que les motifs *de l'intérêt propre* n'étaient pas ceux de l'espérance chrétienne; loin d'avoir affaibli par là ce que l'on concluait naturellement contre lui, il n'a fait que l'affermir; puisqu'après tout il est certain que les motifs de l'espérance chrétienne sont en effet répandus *dans toute l'Ecriture, dans tous les monuments de la tradition, dans toutes les prières de l'Eglise :* de sorte que c'était parler naturellement, que de les avoir expliqués par ces termes.

Qu'il dise après cela tant qu'il voudra, que ces motifs ne sont point les surnaturels, mais ceux des affections naturelles ; cette explication trouvée après coup ne sert qu'à faire voir que, comme tous les autres novateurs, il se sent condamné par les paroles que l'impression de la foi commune avait fait couler naturellement de sa plume; et

1. *Princ. propos.*, p. 125. — 2. *Max.*, p. 122. — 3. *Rép. à quatre Lett.*, n. 20. — 4. *Princ. propos.*, p. 64. — 5. *Max.*, p. 122, 123. — 6. *Princip. propos.*, p. 127.

1. *Max.*, p. 33.

quelles que soient maintenant ses expressions, il sera toujours véritable que les motifs dont il parlait et qu'il voulait ôter aux parfaits, étaient « des » motifs répandus partout, des motifs révérés[1], » et des moyens révélés de Dieu « pour réprimer » les passions, pour affermir toutes les vertus, et » pour détacher les âmes de tout ce qui est renfermé dans la vie présente. » C'est ce que porte le IIIe article vrai : le faux concourt dans le même sens[2] puisqu'il y est avoué que ces précieux motifs qu'on entreprend d'ôter aux parfaits, « sont » les fondements de la justice chrétienne; je veux » dire, poursuit l'auteur, la crainte qui est le » commencement de la sagesse, et l'espérance par » laquelle nous sommes sauvés. »

Après cela, vouloir réduire ces *fondements de la justice chrétienne*, et tous ces motifs révérés qui ont tout le bon effet et toutes les propriétés qu'on vient d'entendre, aux magnifiques expressions de l'Apocalypse et des Prophètes, où la gloire des enfants de Dieu est si vivement représentée par des images sensibles, qu'elles en pourraient exciter l'amour naturel; c'est un détour si visible, c'est un si manifeste affaiblissement de ce que la vérité avait inspiré d'abord, que les oreilles chrétiennes ne le peuvent plus entendre que comme un jeu d'esprit dans la matière du monde la plus grave.

Ainsi on est étonné, quand on entend un auteur se glorifier que les saints parlent comme lui, et *qu'ils sont même beaucoup moins précautionnés* : car à quoi attribuerons-nous *le sacrifice absolu*, avec toutes ses circonstances et avec *l'acquiescement simple à sa juste condamnation?* Est-ce une expression des saints? point du tout : on ne trouve rien de semblable dans leurs écrits. Est-ce donc une *précaution* du *livre des Maximes* pour adoucir les expressions des pieux auteurs? au contraire, c'est ce qu'il y a de plus excessif et de plus outré dans ce livre. Laissant à part ces excès déjà traités ailleurs, lequel des saints a parlé, comme on vient d'entendre parler dans l'article III vrai et faux, un homme qui se glorifie d'être *le plus précautionné* de tous les mystiques, et d'avoir rendu plus corrects les premiers d'entre eux.

Après cela, peut-on s'imaginer que l'Eglise puisse être en peine du fond de sa décision, ou s'inquiéter des passages qu'on lui objecte des siècles précédents? Les doctes savent que les ariens en avaient contre la divinité du Fils de Dieu d'aussi apparents, et en aussi grand nombre que ceux qu'on nous objecte. Mais sans s'étonner ni de leurs expressions, ni de leur sainteté, ni de leur nombre, l'Eglise a su distinguer le fond qui a toujours été constant, d'avec les expressions qui n'ont pas toujours été également précautionnées. Car si l'auteur du nouveau système se sent lui-même obligé à réduire saint François de Sales à des expressions plus correctes, il a reconnu qu'avant les disputes on peut être beaucoup moins précautionné, que depuis qu'elles sont émues, et qu'il ne faut pas s'étonner qu'on trouve quelque chose à expliquer et à tempérer dans les plus grands saints, sans préjudice du fond, qui demeure toujours inaltérable.

Quand donc aujourd'hui on veut faire craindre à l'Eglise romaine, que ses ennemis, qui sont ceux de la vérité et de Jésus-Christ, lui objecteront *une doctrine variable*, *différente selon les temps*[1], on est affligé de voir cette objection *des hérétiques*, *des libertins et des autres hommes peu affectionnés au Saint-Siége*, relevée par un évêque, qui doit savoir combien l'Eglise romaine est au-dessus de tels discours. Elle sait bien qu'en l'état où Dieu a mis la vérité en ce lieu d'exil, il y aura toujours de quoi lui faire un mauvais procès; mais elle sait qu'il y a aussi un point décisif par où l'on tranche les difficultés et l'on concilie tous les passages. Au reste, elle est incapable de s'émouvoir de la malignité des contredisants dont elle aura toujours à essuyer les oppositions et même les railleries, tant qu'elle sera sur la terre. Accoutumés dès l'origine du christianisme à prendre le point de la décision, le fond, dis-je encore une fois, le fond ne la met jamais en peine, et quand il se trouverait quelques saints auteurs qui se seraient quelquefois écartés de la vérité avant qu'elle fût bien reconnue, elle ne les dégraderait pas de l'état ni de l'honneur de la sainteté, parce qu'elle suppose toujours qu'ils portaient dans leur sein la soumission qui les a sanctifiés.

Mais aujourd'hui, Dieu merci, nous ne sommes point en ce cas : les propositions du nouveau système ne se lisent dans aucun des saints : il en faut outrer les passages pour y trouver quelque idée de ses étranges propositions. Il faut outrer saint François de Sales, et lui faire avouer au pied de la lettre, que privé de voir et d'aimer Dieu dans la vie future, il ne cessera de l'aimer du moins dans celle-ci : il faut outrer de la même sorte une Angèle de Foligny, et les autres pieux auteurs, pour leur faire parler le langage du *livre des Maximes*. Ainsi tous les embarras dont on tâche d'envelopper cette question en multipliant les passages des saints auteurs, disparaissent comme un vain nuage.

1. *Max.*, p. 33. — 2. *Idem*, p. 38.

1. *Princ. prop.*, p. 127.

MANDEMENT DE M. L'ÉVÊQUE DE MEAUX,

POUR LA PUBLICATION DE LA CONSTITUTION DE NOTRE SAINT-PÈRE LE PAPE INNOCENT XII, DU 12 DE MARS 1699,

PORTANT CONDAMNATION ET DÉFENSE DU LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS SUR LA VIE INTÉRIEURE, ETC.

JACQUES-BÉNIGNE, par la permission divine, évêque de Meaux, aux doyens ruraux, curés et vicaires, et à tous les fidèles de notre diocèse, salut et bénédiction en Notre Seigneur.

Dans l'obligation où nous sommes de condamner les fausses spiritualités, même dans les livres où elles paraissent avec leurs plus belles couleurs, quoique toujours sans l'autorité de l'Ecriture et sans le témoignage des saints; nous parlerons avec d'autant plus de confiance, que cette condamnation est précédée d'une Constitution apostolique, où la foi de saint Pierre et de l'Eglise romaine; mère et maîtresse des Eglises, s'est expliquée en ces termes :

Condamnation et défense faite par notre très-saint Père Innocent, par la Providence divine Pape XII, du livre imprimé à Paris en 1697, sous ce titre : Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure, etc.

INNOCENT PAPE XII, pour perpétuelle mémoire. Comme il est venu à la connaissance de notre Siége apostolique, qu'un certain livre français avait été mis au jour sous ce titre : EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS SUR LA VIE INTÉRIEURE; PAR MESSIRE FRANÇOIS DE SALIGNAC-FÉNELON, *archevêque duc de Cambrai, précepteur de messeigneurs les ducs de Bourgogne, d'Anjou et de Berry : à Paris, chez Pierre Aubouin, Pierre Emery, Charles Clousier,* 1697; et que le bruit extraordinaire que ce livre avait d'abord excité en France, à l'occasion de la doctrine qu'il contient, comme n'étant pas saine, s'était depuis tellement répandu, qu'il était nécessaire d'appliquer notre vigilance pastorale à y remédier; nous avons mis ce livre entre les mains de quelques-uns de nos vénérables frères les cardinaux de la sainte Eglise romaine, et d'autres docteurs en théologie, pour être par eux examiné avec la maturité que l'importance de la matière semblait demander. En exécution de nos ordres, ils ont sérieusement et pendant un long temps examiné dans plusieurs congrégations, diverses propositions extraites de ce même livre, sur lesquelles ils nous ont rapporté de vive voix et par écrit ce qu'ils ont jugé de chacune. Nous donc, après avoir pris les avis de ces mêmes cardinaux et docteurs en théologie, dans plusieurs congrégations tenues à cet effet en notre présence; désirant, autant qu'il nous est donné d'en-haut, prévenir les périls qui pourraient menacer le troupeau du Seigneur, qui nous a été confié par ce pasteur éternel; de notre propre mouvement, et de notre certaine science, après une mûre délibération, et par la plénitude de l'autorité apostolique, CONDAMNONS ET RÉPROUVONS, par la teneur des présentes, LE LIVRE SUSDIT, en quelque lieu et en quelque autre langue qu'il ait été imprimé, de quelque édition, et de quelque version qui s'en soit faite, ou qui s'en puisse faire dans la suite, d'autant que par la lecture et par l'usage de ce livre, les fidèles pourraient être insensiblement induits dans des erreurs déjà condamnées par l'Eglise catholique : et outre cela, comme contenant des propositions, qui, soit dans le sens des paroles, tel qu'il se présente d'abord, soit eu égard à la liaison des principes, SONT TÉMÉRAIRES, scandaleuses, malsonnantes, offensent les oreilles pieuses, sont pernicieuses dans la pratique, et même erronées respectivement. Faisons défense à tous et un chacun des fidèles, même à ceux qui devraient être ici nommément exprimés, de l'imprimer, le décrire, le lire, le garder et s'en servir, sous peine d'excommunication, que les contrevenants encourront par le fait même et sans autre déclaration. Voulons et commandons, par l'autorité apostolique, que quiconque aura ce livre chez soi, aussitôt qu'il aura connaissance des présentes lettres, le mette sans aucun délai entre les mains des ordinaires des lieux, ou des inquisiteurs d'hérésie : nonobstant toutes choses à ce contraires. Voici quelles sont les propositions contenues au livre susdit, que nous avons condamnées, comme nous venons de marquer, par notre jugement et censure apostolique, traduite du français en latin.

I. Il y a un état habituel d'amour de Dieu, qui est une charité pure et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre... Ni la crainte des châtiments, ni le désir des récompenses n'ont plus de part à cet amour. On n'aime plus Dieu ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant[1].

II. Dans l'état de la vie contemplative ou unitive, on perd tout motif intéressé de crainte et d'espérance[2].

III. Ce qui est essentiel dans la direction, est de ne faire que suivre pas à pas la grâce avec une patience, une précaution et une délicatesse infinie. Il faut se borner à laisser faire Dieu, et ne porter jamais au pur amour, que quand Dieu par l'onction intérieure commence à ouvrir le cœur à cette parole, qui est si dure aux âmes encore attachées à elles-mêmes, et si capable ou de les scandaliser ou de les jeter dans le trouble[3].

IV. Dans l'état de la sainte indifférence, l'âme

1. *Expl. des Maximes, etc.*, p. 10, 11, 15, *etc.* — 2. *Idem*, p. 23, 24, *etc.* — 3. *Ibid.*, p. 35.

n'a plus de désirs volontaires et délibérés pour son intérêt, excepté dans les occasions où elle ne coopère pas fidèlement à toute sa grâce[1].

V. Dans cet état de la sainte indifférence, on ne veut rien pour soi; mais on veut tout pour Dieu : on ne veut rien pour être parfait ni bienheureux pour son propre intérêt; mais on veut toute perfection et toute béatitude, autant qu'il plaît à Dieu de nous faire vouloir ces choses par l'impression de sa grâce[2].

VI. En cet état on ne veut plus le salut, comme salut propre, comme délivrance éternelle, comme récompense de nos mérites, comme le plus grand de tous nos intérêts; mais on le veut d'une volonté pleine, comme la gloire et le bon plaisir de Dieu, comme une chose qu'il veut, et qu'il veut que nous voulions pour lui[3].

VII. L'abandon n'est que l'abnégation ou renoncement de soi-même, que Jésus-Christ nous demande dans l'Evangile, après que nous aurons tout quitté au dehors. Cette abnégation de nous-mêmes n'est que pour l'intérêt propre..... Les épreuves extrêmes, où cet abandon doit être exercé, sont les tentations, par lesquelles Dieu jaloux veut purifier l'amour en ne lui faisant voir aucune ressource, ni aucune espérance pour son intérêt propre, même éternel[4].

VIII. Tous les sacrifices que les âmes les plus désintéressées font d'ordinaire sur leur béatitude éternelle sont conditionnels... Mais ce sacrifice ne peut être absolu dans l'état ordinaire. Il n'y a que le cas de ces dernières épreuves où ce sacrifice devient en quelque manière absolu[5].

IX. Dans les dernières épreuves une âme peut être invinciblement persuadée d'une persuasion réfléchie, et qui n'est pas le fond intime de la conscience, qu'elle est justement réprouvée de Dieu[6].

X. Alors l'âme divisée d'avec elle-même, expire sur la croix avec Jésus-Christ, en disant : *O Dieu, mon Dieu! pourquoi m'avez-vous abandonné?* Dans cette impression involontaire de désespoir, elle fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité[7].

XI. En cet état une âme perd toute espérance pour son propre intérêt; mais elle ne perd jamais, dans la partie supérieure, c'est-à-dire, dans ses actes directs et intimes, l'espérance parfaite, qui est le désir désintéressé des promesses[8].

XII. Un directeur peut alors laisser faire à cette âme un acquiescement simple à la perte de son intérêt propre, et à la condamnation juste où elle croit être de la part de Dieu[9].

XIII. La partie inférieure de Jésus-Christ sur la croix ne communiquait pas à la supérieure son trouble involontaire[10].

XIV. Il se fait, dans les dernières épreuves, pour la purification de l'amour, une séparation de la partie supérieure de l'âme d'avec l'inférieure... Les actes de la partie inférieure dans cette séparation, sont d'un trouble entièrement aveugle et involontaire; parce que tout ce qui est intellectuel et volontaire est de la partie supérieure[11].

1. *Explic. des Max.*, p. 49, 50. — 2. *Idem*, p. 52. — 3. *Ibid.*, p. 52, 53. — 4. *Ibid.*, p. 72, 73. — 5. *Ibid.*, p. 87. — 6. *Ibid.*, p. 87. — 7. *Ibid.*, p. 90. — 8. *Ibid.*, p. 90, 91. — 9. *Ibid.*, p. 91. — 10. *Ibid.*, p. 122. — 11. *Ibid.*, p. 121, 123.

XV. La méditation consiste dans des actes discursifs qui sont faciles à distinguer les uns des autres..... Cette composition d'actes discursifs et réfléchis est propre à l'exercice de l'amour intéressé[1].

XVI. Il y a un état de contemplation si haute et si parfaite, qu'il devient habituel, en sorte que toutes les fois qu'une âme se met en actuelle oraison, son oraison est contemplative et non discursive. Alors elle n'a plus besoin de revenir à la méditation, ni à ses actes méthodiques[2].

XVII. Les âmes contemplatives sont privées de la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ en deux temps différents :... Premièrement, dans la ferveur naissante de leur contemplation... Secondement, une âme perd de vue Jésus-Christ dans les dernières épreuves[3].

XVIII. Dans l'état passif,.... on exerce toutes les vertus distinctes, sans penser qu'elles sont vertus : on ne pense en chaque moment, qu'à faire ce que Dieu veut, et l'amour jaloux fait tout ensemble qu'on ne veut plus être vertueux (pour soi), et qu'on ne l'est jamais tant que quand on n'est plus attaché à l'être[4].

XIX. On peut dire en ce sens, que l'âme passive et désintéressée ne veut plus même l'amour en tant qu'il est sa perfection et son bonheur, mais seulement en tant qu'il est ce que Dieu veut de nous[5].

XX. Les âmes transformées... en se confessant doivent détester leurs fautes, se condamner et désirer la rémission de leurs péchés, non comme leur propre purification et délivrance, mais comme chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire[6].

XXI. Les saints mystiques ont exclu de l'état des âmes transformées, les pratiques de vertus[7].

XXII. Quoique cette doctrine (*du pur amour*) fût la pure et simple perfection de l'Evangile marquée dans toute la tradition, les anciens pasteurs ne proposaient d'ordinaire au commun des justes que les pratiques de l'amour intéressé proportionnées à leur grâce[8].

XXIII. Le pur amour fait lui seul toute la vie intérieure, et devient alors l'unique principe et l'unique motif de tous les actes délibérés et méritoires[9].

Au reste, nous n'entendons point, par la condamnation expresse de ces propositions, approuver aucunement les autres choses contenues au même livre. Et afin que ces présentes lettres viennent plus aisément à la connaissance de tous, et que personne n'en puisse prétendre cause d'ignorance, nous voulons pareillement, et ordonnons par l'autorité susdite, qu'elles soient publiées aux portes de la basilique du Prince des Apôtres, de la chancellerie apostolique, et de la cour générale au Mont-Citorio, et à la tête du Champ de Flore dans la ville, par l'un de nos huissiers, suivant la coutume, et qu'il en demeure des exemplaires affichés aux mêmes lieux : en sorte qu'étant ainsi publiées, elles aient envers tous et un chacun de ceux qu'elles regardent, le même effet

1. *Explic. des Max., etc.*, p. 164, 165. — 2. *Idem*, p. 176. — 3. *Ibid.*, p. 194, 195. — 4. *Ibid.*, p. 223, 225. — 5. *Ibid.*, p. 226. — 6. *Ibid.*, p. 241. — 7. *Ibid.*, p. 253. — 8. *Ibid.*, p. 261. — 9. *Ibid.*, p. 272.

qu'elles auraient étant signifiées et intimées à chacun d'eux en personne; voulant aussi qu'on ajoute la même foi aux copies, et aux exemplaires même imprimés, des présentes lettres, signés de la main d'un notaire public et scellés du sceau d'une personne constituée en dignité ecclésiastique, tant en jugement que dehors, et par toute la terre, qu'on ajouterait à ces mêmes lettres représentées et produites en original. Donné à Rome, à Sainte-Marie-Majeure, sous l'anneau du pêcheur, le douzième jour de mars M. DC. XCIX, l'an huitième de notre pontificat.

Signé J.-F. Card. ALBANO.

Et plus bas :

L'an de N. S. J.-C. 1699, indiction septième, le 13 de mars, et du pontificat de notre Saint-Père le Pape par la Providence divine Innocent XII, l'an huitième, le Bref susdit a été affiché et publié aux portes de la basilique du Prince des Apôtres, de la grande cour d'Innocent, à la tête du Champ de Flore, et aux autres lieux de la ville accoutumés, par moi, François Perino, huissier de notre Très-Saint-Père le Pape.

Signé Sébastien VASELLO, maître des huissiers.

Une censure si claire et si solennelle a eu tout l'effet qu'on en pouvait espérer; le même esprit de la tradition, qui a fait parler le chef visible de l'Eglise, lui a uni les membres : toutes les provinces ecclésiastiques de ce royaume ont reçu et accepté la Constitution, avec le respect et la soumission ordinaire : et nous avons eu la consolation tant désirée et tant espérée, de voir monseigneur l'archevêque de Cambrai s'y soumettre le premier, *simplement, absolument, et sans aucune restriction*[1] : en ajoutant même depuis, quelque pensée qu'il ait pu avoir de son livre, qu'il renonçait à son jugement, pour se conformer simplement à celui du souverain Pontife.

Ainsi on ne songe plus à défendre un livre avec lequel on aurait à craindre, selon la Constitution, *d'induire* les pieux lecteurs *à des erreurs déjà condamnées par l'Eglise catholique*, et on renonce en termes exprès *à toute pensée de l'expliquer*, après que le Saint-Siége en a condamné les propositions en toutes manières, *soit dans leur sens naturel, soit dans la liaison de leurs principes.*

1. *Proc. verbal de la Prov. de Camb., imprimé à Paris, p.* 16.

Les ennemis de l'Eglise, si attentifs aux divisions qui semblaient s'y élever, peuvent voir, par cet exemple, que ce n'est pas en vain qu'elle se glorifie en Notre Seigneur du remède qu'il a opposé aux dissensions, en donnant un chef aux évêques et à l'Eglise visible, avec lequel tout le corps garde l'unité.

Nous rendons grâce à Dieu d'avoir inspiré à notre saint père le Pape Innocent XII, digne successeur de saint Pierre, une censure qui prévoit si bien les inconvénients des nouvelles spiritualités, tant dans la spéculative que dans la pratique, avec une si ferme volonté de surmonter les travaux d'un examen si pénible : et adhérant à son jugement, nous condamnons le livre susdit, intitulé : *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure, etc.*, et lesdites vingt-trois propositions, avec les mêmes qualifications de la Constitution apostolique, sans approuver les autres.

A CES CAUSES, Nous vous mandons de publier, dans vos prônes et prédications, la Constitution ci-dessus traduite, avec notre présent mandement, pour être suivie et exécutée dans tout notre diocèse, selon sa forme et teneur : ordonnons qu'elle sera enregistrée au greffe de notre officialité, pour y avoir recours et être procédé par les voies de droit contre les contrevenants : Défendons à toutes personnes de lire ledit livre, même de le garder, sous toutes les peines portées par la Constitution; enjoignant sous les mêmes peines à ceux qui en auraient quelque exemplaire, de nous le remettre incessamment entre les mains.

Nous vous mandons pareillement, d'envoyer et signifier ces présentes à tous curés et vicaires, communautés séculières et régulières de notre diocèse, et autres qu'il appartiendra, soi-disant exempts et non exempts, pour être lues, publiées et exécutées dans la même forme. Donné à Meaux, dans notre palais épiscopal, le seizième jour du mois d'août, l'an mil six cent nonante-neuf.

Signé † J. BÉNIGNE, *Ev. de Meaux.*

Et plus bas :

Par le commandement de mondit Seigneur.

ROYER.

Lu et publié en synode, le jeudi troisième jour de septembre, l'an mil six cent nonante-neuf.

RELATION DES ACTES ET DÉLIBÉRATIONS

CONCERNANT LA CONSTITUTION EN FORME DE BREF DE N. S. PÈRE LE PAPE INNOCENT XII, DU 12 DE MARS 1699,

PORTANT CONDAMNATION ET PROHIBITION DU LIVRE INTITULÉ :

EXPLICATION DES MAXIMES DES SAINTS SUR LA VIE INTÉRIEURE,

Par Messire François DE SALIGNAC-FÉNELON, archevêque de Cambrai;

Avec la délibération prise sur ce sujet le 23 juillet 1700, dans l'assemblée générale du Clergé de France, à Saint-Germain-en-Laye.

EXTRAIT du procès-verbal de l'assemblée du clergé de France du jeudi vingt-deuxième juillet 1700, du matin, Monseigneur l'Archevêque duc de Reims président.

MESSEIGNEURS les commissaires nommés par la compagnie pour dresser la Relation de ce qui s'est passé dans l'Eglise de France, au sujet de l'affaire de monseigneur l'archevêque de Cambrai, ont pris le bureau; et monseigneur l'évêque de Meaux, comme le plus ancien de messeigneurs les commissaires, a dit, qu'en exécution des ordres de la compagnie, messeigneurs de la commission et lui avaient examiné le plan qu'on pouvait se former pour faire cette Relation; qu'on était convenu de suivre le même ordre qu'avait suivi l'assemblée de 1655, dans la Relation qu'elle avait fait dresser de ce qui s'était passé en France au sujet de la doctrine condamnée par la constitution d'Innocent X, et de l'acceptation qui en avait été faite; que sur ce plan on s'était proposé, dans la commission, de diviser la Relation en deux parties, dont la première contiendrait sommairement ce qui avait précédé le livre intitulé : *Explication des Maximes des Saints*, qui avait donné lieu à la constitution en forme de bref de notre Saint-Père le Pape, du douzième de mars 1699; et la seconde contiendrait les actes, tant ceux qui ont saisi le Saint-Siége de la connaissance de cette affaire, avec le jugement qu'il en a porté par cette constitution, que ceux qui regardent l'acceptation de la même constitution; que la procédure qu'on avait observée pour cette acceptation avait été si régulière, qu'elle pourrait servir de modèle à la postérité, et qu'aussi elle avait été précédée par les exemples de l'antiquité, et dès le temps du pape saint Léon le Grand; qu'à l'égard des exemples de pareilles Relations faites pour conserver aux siècles futurs la mémoire des faits importants à l'Eglise, on en remarquait plusieurs dans les écrits de saint Athanase, de saint Hilaire et de saint Augustin; qu'au reste il ne pouvait dissimuler à la compagnie la peine qu'il ressentait de se voir contraint, par ses ordres, à rappeler dans son souvenir une affaire si douloureuse, non plus que se dispenser de remarquer dans le fait que la Déclaration que monseigneur l'archevêque de Paris, aujourd'hui cardinal, monseigneur l'évêque de Chartres et lui avaient publiée de leurs sentiments sur le livre de monseigneur l'archevêque de Cambrai, ne fut pas donnée pour faire à l'Eglise une dénonciation de ce livre, comme il semble, par un procès-verbal, que l'a cru une province ecclésiastique, mais que ce fut par l'indispensable nécessité de justifier leur foi et la pureté de leurs sentiments. Mondit seigneur l'évêque de Meaux a ajouté qu'on trouvera, vers la fin de la Relation, une analyse des procès-verbaux des assemblées provinciales, avec des remarques pour en faire observer la parfaite uniformité; et que surtout on y verrait éclater la piété du Roi, attentive à conserver les droits des évêques dans l'acceptation de la constitution apostolique, S. M. n'ayant pas voulu en ordonner l'enregistrement et l'exécution, qu'après qu'elle aurait été reçue par toutes les provinces ecclésiastiques; qu'enfin après avoir représenté toutes ces choses à l'assemblée, il croyait ne pouvoir mieux finir que par ce passage de saint Augustin, par lequel l'indifférence des nouveaux spirituels est si précisément réfutée [1] : *Quomodo est beata vita quam non amat beatus; aut quomodo amatur quod utrùm vigeat, an pereat, indifferenter accipitur?*

Après quoi monsieur l'abbé de Louvois a fait la lecture de la Relation, laquelle étant achevée, monseigneur l'évêque de Meaux a supplié l'assemblée d'ordonner qu'elle demeurât sur le bureau, afin que chacun de messeigneurs et messieurs les députés eût le loisir de l'examiner et de faire ses réflexions sur ce qu'elle contient; mondit seigneur ajoutant que la commission la soumettait avec un profond respect au jugement de la compagnie et des particuliers qui la composent.

L'assemblée, suivant l'avis de la commissien, a ordonné que la Relation demeurerait sur le bureau.

EXTRAIT du procès-verbal de l'assemblée du vendredi vingt-troisième juillet 1700, du matin, Monseigneur l'Archevêque duc de Reims président.

MESSEIGNEURS les commissaires nommés par la compagnie pour la Relation de l'affaire de monseigneur l'archevêque de Cambrai, ayant pris le bureau, monseigneur l'évêque de Meaux a dit, qu'il avait seulement à ajouter à ce qu'il avait dit le jour précédent, ce que messeigneurs de la commission avaient observé sur la conduite que l'assemblée de 1655 avait tenue par rapport à la Relation qui fut faite alors par ses ordres : savoir, que ladite Relation ayant été approuvée, on ordonna qu'elle serait signée par tous les députés, insérée dans le procès-verbal, et imprimée dans un recueil séparé; qu'ainsi l'avis de la commission était qu'on suivît cet exemple, si la compagnie l'avait agréable.

Délibération prise par provinces, l'assemblée a approuvé la Relation de ce qui s'est fait dans l'affaire de monseigneur l'archevêque de Cambrai, et a ordonné, suivant l'avis de la commission, qu'elle sera signée par tous messeigneurs et messieurs les députés, insérée dans le procès-verbal, et qu'il en sera fait incessamment une édition particulière.

1. *Lib.* III. *de Trinit.*, *cap.* 8.

La décision prononcée avec tant de poids et de connaissance par N. S. P. le Pape Innocent XII, le 12 mars 1699, est si importante, et la manière de la recevoir et de l'exécuter dans le royaume, si sage et si canonique, qu'on n'en peut trop soigneusement recueillir les actes, qui se perdraient en demeurant dispersés. Les saints Pères[1] nous ont laissé plusieurs semblables recueils, où, pour l'instruction des fidèles, tant de leur âge que des siècles futurs, ils ont réduit les actes publics dans la suite d'un récit. La Relation de l'assemblée générale du clergé de France en 1656, composée sur ces beaux modèles, nous a été en cette occasion d'une si grande utilité, qu'il n'est pas permis de douter que celle qu'on aura dressée à cet exemple ne soit également profitable à la postérité. C'est aussi ce qui a porté l'assemblée générale de la présente année 1700, à nommer messeigneurs les évêques de Meaux, de Montauban, de Cahors et de Troyes, avec messieurs les abbés de Caumartin, de Pomponne, Bossuet et de Louvois, pour disposer cette affaire, et lui en faire le rapport.

La nouvelle spiritualité ou la nouvelle oraison, qu'on a voulu introduire dans ces dernières années en Italie et en France, a son fondement principal sur un prétendu amour pur ou amour désintéressé bien différent de l'amour de Dieu, que l'Ecriture et la tradition reconnaissent.

Dans cette nouvelle spiritualité, on appelait intérêt non-seulement les biens temporels, ou même dans l'ordre des biens spirituels, les grâces et les consolations sensibles, mais encore le salut que nous espérons en Jésus-Christ, la gloire éternelle quoiqu'elle soit celle de Dieu plus que la nôtre, la béatitude, la jouissance de Dieu, la vision bienheureuse. Toutes ces choses paraissent trop basses pour toucher les âmes parvenues à ce prétendu pur amour. Tout ce qu'on avait à chercher en Dieu, devait être tellement détaché de nous, qu'il n'y eût aucun rapport. On oubliait que dès la troisième parole du commandement de l'amour divin, il était dit : *Vous aimerez le Seigneur votre Dieu*, au même sens qu'il fut dit à Abraham : *Je serai ton Dieu, et celui de ta postérité après toi*[2]; au même sens que David disait si souvent : *O Dieu, mon Dieu :* pour marquer qu'il était à nous, et nous à lui, de cette façon particulière que saint Paul après Jérémie, explique en disant : *Je leur serai Dieu, et ils me seront peuple*[3]; et dont encore il est écrit dans l'Apocalypse : *C'est ici le tabernacle de Dieu avec les hommes, et il habitera avec eux, et ils seront son peuple, et Dieu demeurant avec eux, sera leur Dieu*[4].

Cependant il se fallait élever au-dessus de cet amour que nous devons à Dieu *comme nôtre :* il avait par cet endroit-là trop de liaison avec nous. Pour achever de poser l'état de la question et la matière des décisions ecclésiastiques, on ne doit point oublier que Jésus-Christ comme Jésus-Christ et Sauveur, avait trop de rapport à nous, pour être le digne objet d'une âme contemplative, animée du pur amour. Il ne fallait plus le regarder que comme *Dieu béni au-dessus de tout*[5], sans s'occuper volontairement de ce qu'il avait voulu être fait pour nous ; c'est-à-dire, *notre sagesse, notre justice, notre sanctification, notre rédemption*[1], en un mot, *notre Emmanuel, Dieu avec nous*[2]. Tout cela nous devenait comme indifférent : on ne se souciait ni d'être sauvé ni d'être damné; c'était là ce qu'on appelait la sainte et bienheureuse indifférence, dans un sens bien opposé à l'intention de ceux qui s'étaient servi de cette expression. On sacrifiait aisément, dans les dernières épreuves, ce qu'on tenait si indifférent : on consentait à sa damnation, en présupposant que Dieu la voulait d'une volonté absolue, et on n'aurait pas voulu faire la moindre action pour en détourner le coup.

Quelles illusions prenaient la place des solides vérités qu'on laissait en cette sorte au-dessous de soi ; les exemples des Béguards dans les siècles passés, et celui de Molinos en nos jours, le montrent assez. C'est là que venaient ces étranges épreuves qui réalisaient le péché pour aussi mieux réaliser la damnation ; et on cherchait un repos funeste dans un acquiescement absolu à sa perte.

La condamnation de Molinos prononcée à Rome le 20 novembre 1687, par la bulle d'Innocent XI, rendit l'Eglise plus attentive à ces matières ; et la France ne fut pas longtemps sans s'apercevoir qu'on répandait depuis quelque temps dans tout le royaume, une infinité de petits livres où les maximes du faux pur amour et de la nouvelle oraison étaient établies d'une manière si spécieuse, que, comme ceux de Molinos, ils étaient comptés parmi les livres de dévotion. Ceux qui se firent le plus remarquer par les gens instruits, furent les livres intitulés : *Le moyen court*, et une *Interprétation sur le Cantique des cantiques ;* une femme avait composé ces traités. Feu monseigneur l'archevêque de Paris la mit dans un monastère, où il fit faire contre elle quelques procédures dont il ne se trouve aucun vestige. Comme elle parut très-obéissante, on se contenta de sa soumission, et sur la promesse qu'elle fit de ne plus écrire ni dogmatiser, on lui laissa l'usage des sacrements.

Le mal se renouvelant et le bruit s'augmentant de plus en plus par les livres qu'on vient de nommer, qui se répandaient jusque dans les communautés, leur auteur demanda en particulier l'instruction de quelques évêques sur la nouvelle oraison et le prétendu amour pur : car pour les abominations qu'on regardait comme les suites de ses principes, il n'en fut jamais question, et cette personne en témoignait de l'horreur. Sur le reste elle proposa elle-même messeigneurs les évêques de Meaux et de Châlons, depuis archevêque de Paris, et aujourd'hui cardinal, avec feu M. Tronson, supérieur du séminaire de Saint-Sulpice. Il se tint à Issy, dans la maison de cette communauté, des conférences très-secrètes sur la nouvelle spiritualité et sur les livres en question. Celle qui les avait composés fut ouïe plusieurs fois; et s'étant retirée volontairement aux filles de Sainte-Marie de Meaux, elle et ses amis présentèrent divers écrits pour expliquer leurs sentiments, qu'ils soumirent à l'examen des juges qu'ils avaient choisis. Ce fut après les avoir examinés, que les trois juges choisis crurent nécessaire d'opposer à

1. *Athanas., Apol. ad Constantium. Apol.* II, *cont. Arian., Epist. ad solitar., de Synodo Arimin., Hilar. de Synod., August. de gestis Pelagii., Brevic. Collat., etc.* — 2. *Gen.*, XVII. 7. — 3. *Jer.*, XXXI. 33; *Heb.*, VIII. 10. — 4. *Apoc.*, XXI. 3. — 5. *Rom.*, IX. 5.

1. *I. Cor.*, I. 30. — 2. *Is.*, VII. 14.

la nouvelle oraison, et aux écrits qu'on présentait pour la défendre, les trente-quatre Articles d'Issy, du 10 mars 1694. La suite des faits oblige ici à remarquer que M. l'abbé de Fénelon fut un de ceux qui écrivirent en faveur du prétendu amour pur, et de la nouvelle spiritualité, et qu'après avoir expliqué sur la matière ce qu'il trouva à propos, il souscrivit les articles, étant déjà nommé archevêque de Cambrai.

Pendant que l'on travaillait à ces instructions particulières, feu M. l'archevêque de Paris, qui veillait de son côté contre l'erreur, publia son ordonnance du 16 octobre 1694, où entre autres livres, les deux dont il a été parlé furent condamnés avec la nouvelle oraison.

Pareille condamnation fut prononcée par messeigneurs les évêques de Meaux et de Châlons dans leurs ordonnances du 16 et 25 avril 1695. Ces deux prélats insérèrent dans leurs ordonnances les trente-quatre Articles d'Issy pour l'instruction des fidèles. La dame retirée à Meaux, ainsi qu'il a été dit, les avait déjà souscrits, et souscrivit encore aux deux ordonnances où la censure de ses livres était contenue, et donna toutes les marques qu'on pouvait attendre de sa soumission.

Monseigneur l'évêque de Chartres, qui le premier de tous les évêques du royaume, avait découvert dans son diocèse un commencement de l'introduction de la nouvelle oraison, et en avait vu de ses yeux les mauvais effets, animé par le même esprit qui guidait les autres prélats, condamna aussi, par son ordonnance du 21 novembre de la même année, les livres intitulés : *Le moyen court*, et *l'Interprétation sur le Cantique des cantiques*, avec un manuscrit du même auteur, qu'on répandait dans son diocèse et ailleurs, sous le nom de *Torrens*, dont les fidèles extraits, insérés dans cette ordonnance, font assez voir les raisons de défendre et de censurer cet écrit pernicieux.

Le roi, touché à son ordinaire des intérêts de la religion, dont il est le protecteur, approuva ce que faisaient ces évêques ; et tant de zèle, tant de précaution et de si justes mesures avec un si grand soutien, auraient étouffé le mal dans sa naissance, si par un événement qu'on ne peut assez déplorer, monseigneur l'archevêque de Cambrai n'avait mis au jour son livre intitulé : *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, qui a renouvelé les disputes, et a excité comme en un moment, par tout le royaume, le soulèvement qu'on a vu.

Une circonstance remarquable de la publication de ce livre, fut de déclarer dès la préface, que *deux grands prélats* (ce sont les propres paroles de cette préface) « ayant donné au public trente-» quatre propositions qui contiennent en substance » toute la doctrine des voies intérieures, l'auteur » ne prétendait, dans cet ouvrage, que d'expli-» quer leurs principes avec plus d'étendue. » Ainsi on ne laissait aucun doute, que la doctrine de ce nouveau livre ne fût celle de ces deux prélats, c'est-à-dire de messeigneurs les évêques de Châlons, déjà élevé à l'archevêché de Paris, et de Meaux. Il ne s'agissait que d'étendre plus ou moins leurs principes. L'auteur leur attribuait les propositions, et ne se laissait à lui-même autre part, en cette affaire, que celle de développer plus au long leurs sentiments. Par là ils se trouvaient engagés malgré eux dans cette cause ; le livre étant public, imprimé en langue vulgaire, avec privilége, avec le nom d'un si grand auteur, il fallait en désavouer ou avouer la doctrine ; et ces deux prélats se virent réduits à cette nécessité.

Elle leur parut encore plus fâcheuse, lorsque, examinant la doctrine qu'on leur attribuait, loin de la pouvoir accorder avec les Articles d'Issy, ils trouvèrent qu'elle ne faisait que les éluder, et la jugèrent d'ailleurs si opposée à la saine théologie, qu'ils se crurent obligés à déclarer sur cela leur sentiment.

Ils se flattèrent longtemps de l'agréable espérance que monseigneur l'archevêque de Cambrai rentrerait dans les premiers sentiments de confiance qu'il leur avait témoignés dès le commencement de cette affaire. Mais ce prélat ne trouvant plus à propos de s'en rapporter comme auparavant à ses confrères, et résolu de soutenir sa doctrine malgré toute l'opposition qu'il y trouvait en France, porta l'affaire au Saint-Siége par la lettre qu'on va transcrire ici tout entière, parce qu'elle est le fondement de la procédure qui fut commencée à Rome. La voici en latin et en français, selon la traduction que l'auteur en publia quelque temps après.

EPISTOLA

AD SS. DD. INNOCENTIUM PAPAM XII.

Sanctissime Pater,

Quem de Sententiis Sanctorum et vitâ asceticâ librum nuperrime scripsi, quamprimùm ad Beatitudinem Vestram summâ cum animi demissione et reverentiâ mittere decreveram. Hoc sanè debetur obsequium supremæ quâ omnibus Ecclesiis præes auctoritati ; is significandus gratus animus pro illâ quâ me cumulasti munificentiâ. Verùm, ne quid in re tam gravi, et quæ mentes adeo exagitat, omittam ; neve aliqua diversissimo linguarum ingenio æquivocatio subrepat ; totum contextum summâ cum diligentiâ latinè vertendum duxi. Huic operi totus incumbo, nec mora, brevi ad pedes Beatitudinis Vestræ opusculum manuscriptum deferendum mittam.

O utinam, Beatissime Pater, utinam ego ipse munusculum humillimo ac devotissimo pectore offerens, apostolicâ benedictione donandus accederem. Sed heu ! molestissima diœcesis Cameracensis, hisce luctuosis belli temporibus negotia, et à Rege mihi credita pue-

LETTRE

A N. T.-S. P. LE PAPE INNOCENT XII.

Très-Saint Père,

J'avais résolu d'envoyer au plus tôt avec toute sorte de soumission et de respect à Votre Sainteté, le livre que j'ai fait depuis peu sur les *Maximes des Saints pour la vie intérieure*. La suprême autorité avec laquelle vous présidez à toutes les Eglises, et les grâces dont vous m'avez comblé, m'imposaient ce devoir. Mais pour n'omettre rien dans une matière si importante, et sur laquelle les esprits sont si agités, et pour remédier aux équivoques qui peuvent naître de la diversité du génie des langues, j'ai pris le parti de faire avec soin une version latine de tout mon ouvrage. C'est à quoi je m'applique tout entier, et bientôt j'enverrai cette traduction pour la mettre aux pieds de Votre Sainteté.

Plût à Dieu, Très-Saint Père, que je pusse, en vous présentant moi-même mon livre avec un cœur zélé et soumis, recevoir votre bénédiction apostolique. Mais les affaires du diocèse de Cambrai pendant les malheurs de la guerre, et l'instruction des princes que le roi m'a fait l'honneur de me confier, ne me permettent pas d'espérer cette consolation.

Voici, Très-Saint Père, les raisons qui m'ont engagé à écrire de la vie intérieure et de la contemplation. J'ai aperçu que les

rorum regiorum institutio, tantum solatium me sperare vetant.

Quòd autem ad scribendum de vitâ asceticâ et contemplativâ animum impulit, hoc fuit imprimis, Sanctissime Pater, quod Sanctorum sententias à sanctâ Sede toties comprobatas ab aliis in flagitiosissimos errores sensim detorqueri, ab aliis scilicet imperitis ludibria verti jamdudum senserim. Quietistarum dogma nefandum ac perfectionis speciem præ se ferens, in varias Galliarum partes, necnon et in Belgium nostrum, uti cancer clam serpebat. Varia scripta alia minùs emendata, alia errori proxima passim lectitabant homines prurientes auribus. Ab aliquot sæculis multi mystici scriptores mysterium fidei in conscientiâ purâ habentes, affectivæ pietatis excessu, verborum incuriâ, theologicorum dogmatum veniali inscitiâ, errori adhuc latenti imprudentes faverant. Hinc acerrimus clarissimorum episcoporum zelus excanduit. Hinc triginta et quatuor Articuli, in quibus edendis egregii præsules me sibi adjungi non dedignati sunt. Hinc etiam illorum censuræ in libellos[1] quorum loca quædam in sensu obvio et naturali meritò damnantur.

At certè ita est hominum ingenium, Sanctissime Pater, ut dum vitium alterum refugiunt, in alterum oppositum incurrant. Præter expectationem nostram quidam hanc occasionem arripuerunt amorem purum et contemplativum quasi deliræ mentis ineptias deridendi.

Medium iter aperiendum, à falso verum, à novo antiquum, à periculoso tutum secernendum esse ratus, id pro modulo tentavi : quod utrum præstiterim necne, tuum est, Sanctissime Pater, judicare; meum verò, in te Petrum, cujus fides nunquam deficiet, viventem et loquentem audire ac revereri.

Hoc in opusculo brevitati maximè studui, suadentibus peritissimis viris, qui et illusioni grassanti, et derisioni profanorum hominum remedium præsens et facile adhiberi voluerunt. Ergo consulendum fuit, Sanctissime Pater, candidis animabus, quæ simplices in bono, nec adversùs malum satis cautæ, teterrimum monstrum sanctorum sententias ab hâc virulentâ perditissimorum floribus subrepens nondum senserant. Consulendum et criticorum fastidio qui traditiones asceticas, et aureas hominum hypocrisi secernere nolunt. Unde libellum uti vocabularium mysticæ theologiæ piis animabus, ne fines à patribus positos excederent, dandum esse arbitrati sunt.

Quapropter, Sanctissime Pater, quàm brevissimas potui definitiones verborum, quorum usus apud Sanctos invaluit, presso stylo conclusi, ac veluti censuræ pondere impudentissimam hæresim proterere conatus sum. Nec enim, ut mihi visum est, episcopum decuisset tot nefarios errores in lucem prodere, nisi continuò accederet indignatio pudica, et zelus domûs Dei. Absit tamen, Sanctissime Pater, ut tenuitatis meæ oblitus, id arroganter fecerim. Verùm supremæ Sedis auctoritas quod mihi deerat abundè supplevit. Veras de asceticâ disciplinâ, et de amore contemplativo sententias summi Pontifices in perpendendis singulis scriptis auctorum qui Sanctorum catalogo adscripti sunt, sexcenties comprobaverunt. Igitur huic immotæ regulæ adhærens, inoffenso pede veros articulos condi posse speravi. Aliâ ex parte falsos quasi manuductus damnavi. Per omnia enim inhæsi decretis solemnibus, ubi sexaginta et octo propositiones Michaelis de Molinos à sanctâ Sede damnatæ sunt. Tanto oraculo fretus, vocem attollere non dubitavi.

Primò, actum permanentem et nunquam iterandum ut inertiæ et socordiæ interioris lethale veternum confutavi.

Secundò, distinctionem et exercitium necessarium singularum virtutum statui.

Tertiò, contemplationem jugem ac omnino perennem, ut repugnantem statui viatorum, quippe quæ peccata venialia, varia virtutum officia, mentis denique involuntarias evagationes excluderet absolutè negavi.

Quartò, orationem passivam, quæ liberi arbitrii cooperationem realem in actibus meritoriis eliciendis excludat, rejeci.

Quintò, nullam aliam quietem, cùm in oratione, tum in cæteris vitæ interioris exercitiis admisi, præter hanc

1. *Moyen court et très-facile, etc. Explication du Cantique des cantiques.*

uns abusant des maximes des saints, si souvent approuvées par le Saint-Siége, voulaient insinuer peu à peu des erreurs pernicieuses, et que les autres, ignorant les choses spirituelles les tournaient en dérision. La doctrine abominable des Quiétistes, sous une apparence de perfection, se glissait en secret comme la gangrène en divers endroits de la France, et même de nos Pays-Bas. Divers écrits, les uns peu corrects, les autres fort suspects d'erreurs, excitaient la curiosité indiscrète des fidèles. Depuis quelques siècles, beaucoup d'écrivains mystiques, portant le mystère de la foi dans une conscience pure, avaient favorisé sans le savoir l'erreur qui se cachait encore. Ils l'avaient fait par un excès de piété affectueuse, par le défaut de précaution sur le choix des termes, et par une ignorance pardonnable des principes de la théologie. C'est ce qui a enflammé le zèle ardent de plusieurs illustres évêques. C'est ce qui leur a fait composer trente-quatre articles qu'ils n'ont pas dédaigné de dresser et d'arrêter avec moi. C'est ce qui les a engagés aussi à faire des censures contre certains petits livres[1] dont quelques endroits pris dans le sens qui se présente naturellement, méritent d'être condamnés.

Mais, Très-Saint Père, les hommes ne s'éloignent guère d'une extrémité sans tomber dans une autre. Quelques personnes ont pris ce prétexte, contre notre intention, pour tourner en dérision, comme une chimère extravagante, l'amour pur de la vie contemplative.

Pour moi, j'ai cru qu'il fallait, en marquant le juste milieu, séparer le vrai du faux, et ce qui est ancien et assuré d'avec ce qui est nouveau et périlleux. C'est ce que j'ai essayé de faire selon mes forces très-bornées : de savoir si j'y ai réussi ou non, c'est à vous, Très-Saint Père, à en juger, et c'est à moi à écouter avec respect, comme vivant et parlant en vous, saint Pierre, dont la foi ne manquera jamais.

Je me suis principalement appliqué à rendre cet ouvrage court, et en cela j'ai suivi le conseil des personnes les plus éclairées, qui ont désiré qu'on pût trouver un remède prompt et facile, non-seulement contre l'illusion qui est contagieuse, mais encore contre la dérision des esprits profanes. Il a donc fallu songer aux âmes pleines de candeur, qui étant plus simples dans le bien que précautionnées contre le mal, n'apercevaient pas cet horrible serpent qui se glissait entre les fleurs. Il a fallu songer aussi au mépris des critiques qui ne veulent point séparer de la doctrine empestée des hypocrites, les traditions ascétiques, et les précieuses maximes des saints. C'est pourquoi on a jugé qu'il était à propos de faire une espèce de dictionnaire de la théologie mystique, pour empêcher les bonnes âmes de passer au delà des bornes posées par nos pères.

J'ai donc renfermé dans le style le plus concis qu'il m'a été possible, des définitions des termes que l'usage des saints a autorisés. J'y ai même employé le poids et l'autorité d'une censure pour tâcher d'écraser une hérésie si pleine d'impudence. Il m'a paru, Très-Saint Père, qu'il y aurait quelque indécence qu'un évêque montrât au public ces erreurs monstrueuses, sans témoigner aussitôt l'indignation et l'horreur qu'inspire le zèle de la maison de Dieu. A Dieu ne plaise néanmoins que j'aie perdu de vue ma faiblesse, et que j'aie parlé avec présomption. L'autorité suprême du Saint-Siége a suppléé abondamment tout ce qui me manquait. Les souverains Pontifes, en examinant scrupuleusement tous les écrits des Saints qu'ils ont canonisés, ont approuvé en toute occasion les véritables maximes de la vie ascétique et de l'amour contemplatif. Ainsi, en m'attachant à cette règle immuable, j'ai espéré de pouvoir dresser, sans aucun péril de m'égarer, les articles que j'ai donnés comme véritables. A l'égard des faux que j'ai condamnés, j'ai été conduit comme par la main, car je me suis proposé en tout pour modèle, les décrets solennels par lesquels le Saint-Siége a condamné les soixante-huit propositions de Michel de Molinos. Fondé sur un tel oracle, j'ai osé élever ma voix.

Premièrement, j'ai condamné l'acte permanent, et qui n'a jamais besoin d'être réitéré, comme une source empoisonnée d'une oisiveté et d'une léthargie intérieure.

1. *Moyen court et très-facile, etc. Explicat. du Cantique des cantiques.*

Spiritûs sancti pacem quâ animæ puriores actus internos ita uniformes aliquando eliciunt, ut hi actus jam non actus distincti, sed mera quies, et permanens cum Deo unitas, indoctis videantur.

Sextò, ne amoris puri doctrina, tot Patribus ecclesiæ, totque Sanctis comprobata, Quietistarum erroribus patrocinari videretur, in eo maximè operam impendi ut quivis perfectus quovis amore gratuito incensus, spem, quâ salvi facti sumus, suo pectore foveat, secundùm quod ait Apostolus : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc; major autem horum est charitas.* Ergo semper speranda, cupienda, petenda nostra salus, etiam quatenus nostra quandoquidem eam vult Deus, et ad sui honorem vult ut eam ipsi velimus. Ita spes proprio in officio perseverat, non tantùm habitu infuso, sed etiam actibus propriis qui à charitate imperati et nobilitati, ut ait Schola, ad ipsius charitatis excelsiorem finem, nempe puram Dei gloriam, simplicissimè referuntur.

Septimò, asserui hunc statum puræ charitatis reperiri in paucissimis perfectis, et esse *tantummodo habitualem.* Qui habitualem dicit, absit ut dicat *inamissibilem* aut *expertem cujuscumque variationis.* Si quotidianis peccatis non vacet status ille, quantò magis admittit actus interdum elicitos qui quidem boni ac meritorii sunt, etiamsi paulò minus puri et gratuiti; sufficit ergo ut plerumque in eo statu actus virtutum charitate imperante et informante exerceantur. Hactenus omnia, triginta et quatuor Articulis episcoporum consona.

Opusculo à me in lucem edito adjungam, Sanctissime Pater, antiquorum Patrum, ac recentiorum Sanctorum de amore puro et contemplativo sententiarum manuscriptam collectionem. Ita quod priori in opusculo simplici expositione declaravi, posteriori in opusculo omnium sæculorum testimonia ratum facient. Utrumque opus, Beatissime Pater, sanctæ Romanæ Ecclesiæ cæterarum matris et magistræ judicio submitto totis præcordiis; mea meque ipsum uti filium obsequentissimum Beatitudini Vestræ devoveo. Quod si libellus gallicè scriptus ad Beatitudinem Vestram jam pervenerit, hoc unum impensissimè oro, Sanctissime Pater, ne quid statuas, ante perlectam quam brevi missurus sum latinam versionem. Quid superest nisi ut diuturnam incolumitatem exoptem ei qui incorrupto animo Christi regnum procurat, et cum tanto catholici orbis applausu claris propinquis ait, *Ignoro vos.* His quotidianis votis Ecclesiæ decus ac solatium, disciplinæ instaurationem, propagationem fidei, errorum et schismatum extirpationem, amplam denique summo Patrifamilias messem exopto. Æternùm ero,

SANCTISSIME PATER,

Beatitudinis Vestræ,

Humillimus, obsequentissimus, ac devotissimus filius et servus,

FRANCISCUS, archiepiscopus dux Cameracensis.

Ce qu'il y a de considérable dans le fait, est premièrement, que cette lettre de monseigneur l'archevêque de Cambrai saisissait le Pape, et lui demandait un jugement. Secondement, que l'auteur promettait à Sa Sainteté une traduction latine de son livre, selon laquelle il demandait d'être jugé, *pour remédier*, disait-il, *aux équivoques qui peuvent naître de la diversité des langues.* Troisièmement, qu'il entrait en diverses explications de son livre et de ses intentions; et enfin qu'il répétait une et deux fois, qu'il ne prétendait dans ce livre, que de suivre les trente-quatre Articles d'Issy, ainsi qu'il l'avait déclaré dans la préface de son livre.

Monseigneur l'archevêque de Paris, et monseigneur l'évêque de Meaux, qui savaient l'affaire engagée et le Pape saisi par cette lettre, voyant aussi que d'ailleurs on les appelait toujours en témoignage, se sentirent enfin obligés à se déclarer : ce ne fut pas sans continuer autant qu'ils purent les voies amiables, comme leur commun caractère et leur ancienne amitié les y obligeaient. Monsei-

Secondement, j'ai établi la nécessité indispensable de l'exercice distinct de chaque vertu.

Troisièmement, j'ai rejeté comme incompatible avec l'état du voyageur, une contemplation perpétuelle et sans interruption, qui exclurait les péchés véniels, la distinction des vertus, et les distractions involontaires.

Quatrièmement, j'ai rejeté une oraison passive, qui exclurait la coopération réelle du libre arbitre pour former les actes méritoires.

Cinquièmement, je n'ai admis aucune autre quiétude, ni dans l'oraison, ni dans les autres exercices de la vie intérieure, que cette paix du Saint-Esprit avec laquelle les âmes les plus pures font leurs actes d'une manière si uniforme, que ces actes paraissent aux personnes sans science, non des actes distincts, mais une simple et permanente unité avec Dieu.

Sixièmement, de peur que la doctrine du pur amour, si autorisée par tant de Pères de l'Eglise, et par tant d'autres saints, ne parût servir de refuge aux erreurs des Quiétistes, je me suis principalement appliqué à montrer qu'en quelque degré de perfection qu'on soit, et de quelque pureté d'amour qu'on soit rempli, il faut toujours conserver dans son cœur, l'espérance par laquelle nous sommes sauvés, suivant ce que l'Apôtre dit : *Maintenant ces trois choses, la foi, l'espérance, la charité, demeurent; mais la charité est la plus grande.* Il faut donc toujours espérer, désirer, demander notre salut, même en tant qu'il est notre salut, puisque Dieu le veut, et qu'il veut que nous le voulions pour sa gloire. Ainsi l'espérance se conserve dans son propre exercice, non-seulement par l'habitude infuse, mais encore par ses actes propres, qui étant commandés et ennoblis par la charité, comme parle l'Ecole, sont rapportés très-simplement à la sublime fin de la charité même, qui est la pure gloire de Dieu.

Septièmement, j'ai dit que cet état de charité ne se trouve que dans un petit nombre d'âmes très-parfaites, et qu'il est en elles *seulement habituel.* Quand je dis *habituel,* à Dieu ne plaise, qu'on entende un état *inamissible* ou *exempt de toute variation.* Si cet état est encore sujet aux péchés quotidiens, à combien plus forte raison est-il compatible avec des actes faits de temps en temps, qui ne laissent pas d'être bons et méritoires, quoiqu'ils soient un peu moins purs et désintéressés. Il suffit pour cet état, que les actes des vertus y soient faits le plus souvent avec cette perfection que la charité y répand, et dont elle les anime. Toutes ces choses sont conformes aux trente-quatre articles.

Je joindrai, Très-Saint Père, au livre que j'ai publié, un recueil manuscrit des sentiments des Pères et des Saints des derniers siècles, sur le pur amour des contemplatifs, afin que ce qui n'est que simplement exposé dans le premier ouvrage, soit prouvé dans le second par les témoignages et par les sentiments des saints de tous les siècles. Je soumets du fond de mon cœur, Très-Saint Père, l'un et l'autre ouvrage au jugement de la sainte Eglise romaine, qui est la mère de toutes les autres, et qui les a enseignées. Je dévoue, et ce qui dépend de moi et moi-même, à Votre Sainteté, comme le doit faire un fils plein de zèle et de respect. Que si mon livre français a déjà été porté à Votre Sainteté, je vous supplie très-humblement, très-saint Père, de ne rien décider, sans avoir vu auparavant ma traduction latine, qui partira tout au plus tôt. Que me reste-t-il à faire, si ce n'est de souhaiter un long pontificat à un chef des pasteurs qui gouverne avec un cœur désintéressé le royaume de Jésus-Christ, et qui dit avec l'applaudissement de toutes les nations catholiques à son illustre famille : *Je ne vous connais point.* En faisant tous les jours de tels vœux, je crois demander la gloire et la consolation de l'Eglise, le rétablissement de la discipline, la propagation de la foi, l'extirpation des schismes et des hérésies, enfin l'abondante moisson dans le champ du souverain Père de famille. Je serai à jamais,

TRÈS-SAINT PÈRE,

De Votre Sainteté,

Le très-humble, très-obéissant et très-dévoué fils et serviteur, FRANÇOIS, *archevêque duc de Cambrai.*

gneur l'évêque de Chartres, en qui monseigneur de Cambrai témoignait une confiance particulière, s'était joint à eux pour l'examen, tant de l'affaire dans le fond, que des expédients pour la terminer d'une manière paisible. Mais après une longue attente pendant l'espace d'environ six mois, sans prétendre rien prononcer dans la cause dont cet archevêque avait déjà saisi le Pape, et sans même dénoncer le livre, mais seulement pour la décharge de leur conscience, ils publièrent leur Déclaration du 6 d'août 1697; et monseigneur l'évêque de Chartres s'unit avec eux, pour les raisons qui sont exposées dans la même Déclaration.

Quelque temps après, monseigneur l'archevêque de Paris publia son Instruction pastorale, du 7 d'octobre 1697, *sur la perfection chrétienne, et sur la vie intérieure; contre les illusions des faux mystiques;* où, après avoir instruit son troupeau du fond de la matière, il ne manqua pas d'expliquer que s'il ne prononçait pas, comme il le pouvait sur le livre qui faisait alors tant de bruit, c'était par respect pour le Pape qui l'examinait.

Monseigneur l'évêque de Chartres publia aussi sa Lettre pastorale, du 10 juin 1698, sur le livre intitulé : *Explication des Maximes des Saints, et sur les explications différentes que monseigneur l'archevêque de Cambrai en a données;* et il y déclara qu'on devait attendre avec soumission le jugement du Saint-Siége où la cause avait été portée.

On n'entrera pas plus avant dans le particulier des ouvrages qu'on a publiés sur ce livre, et on se contentera de louer le zèle et la doctrine des prélats qui ont travaillé si utilement à la défense de la bonne cause. Il ne faut pas oublier, pour l'éclaircissement du fait, que pendant un temps si considérable, où monseigneur l'archevêque de Cambrai défendait son livre, il ne s'est trouvé dans toute la chrétienté aucun auteur connu qui ait entrepris de le soutenir.

Tout l'univers est témoin de l'application infatigable de notre Saint-Père le Pape dans un examen que les nouvelles explications du livre rendaient tous les jours plus difficile : mais tous les incidents qu'on faisait naître, pour ainsi dire, à chaque pas, loin de décourager le saint Pontife, n'ont fait qu'enflammer son zèle. Non content des congrégations qu'il faisait tenir sans relâche, et du compte qu'on lui en rendait tous les jours, ce saint Pape, pressé du désir de donner la paix à l'Eglise par une décision exacte et digne de la chaire de saint Pierre, les tenait lui-même longues et fréquentes; et secondé par les cardinaux qui continuaient sous ses ordres leurs utiles et édifiants travaux, après une discussion si publique et si solennelle de chaque proposition, et après avoir imploré et fait implorer durant plusieurs jours l'assistance du Saint-Esprit, il publia la Constitution en forme de bref que nous allons rapporter.

SANCTISS. D. N. D. INNOCENTII DIVINA PROVIDENTIA PAPÆ XII

DAMNATIO ET PROHIBITIO

Libri, Parisiis anno MDCXCVII impressi, cui titulus : *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure, etc.*[1].

INNOCENTIUS PAPA XII.

Ad perpetuam rei memoriam.

Cum aliàs ad Apostolatûs nostri notitiam pervenerit in lucem prodiisse librum quemdam gallico idiomate editum, cui titulus : *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure, par messire François de Salignac-Fénelon, archevêque duc de Cambrai, précepteur de messeigneurs les ducs de Bourgogne, d'Anjou, et de Berri. A Paris, chez Pierre Aubouin, Pierre Emery, et Charles Clousier*, 1697; ingens verò subinde de non sanâ libri hujusmodi doctrinâ excitatus in Galliis rumor adeo percrebuerit, ut opportunam pastoralis vigilantiæ nostræ opem efflagitaverit; nos eumdem librum nonnullis ex venerabilibus fratribus nostris S. R. E. Cardinalibus, aliisque in sacrâ theologiâ magistris, maturè, ut rei gravitas postulare videbatur, examinandum commisimus. Porrò hi mandatis nostris obsequentes, postquam in quamplurimis congregationibus varias propositiones, ex eodem libro excerptas, diuturno accuratoque examine discusserant, quid super earum singulis sibi videretur, tam voce quàm scripto nobis exposuerunt. Auditis igitur in pluribus itidem coram nobis desuper actis congregationibus memoratorum Cardinalium, et in sacrâ theologia magistrorum sententiis, Dominici gregis nobis ab æterno Pastore crediti periculis, quantùm nobis ex alto conceditur, occurrere cupientes, motu proprio, ac ex certâ scientiâ et maturâ deliberatione nostris, deque apostolicæ potestatis plenitudine, librum prædictum ubicumque, et quocumque alio idiomate, seu quâvis editione aut versione, huc usque impressum, aut in posterum imprimendum, quippe ex cujus lectione et usu fideles sensim in errores ab Ecclesiâ catholicâ jam damnatos induci possent; ac insuper tanquam continentem propositiones, sive in obvio earum verborum sensu, sive attentâ sententiarum connexione, temerarias, scandalosas, malè sonantes, piarum aurium offensivas, in praxi perniciosas, ac etiam erroneas, respectivè, tenore præsentium damnamus et reprobamus; ipsiusque libri impressionem, descriptionem, lectionem, retentionem et usum, omnibus et singulis Christi fidelibus, etiam specificâ et individuâ mentione et expressione dignis, sub pœnâ excommunicationis per contrà facientes ipso facto absque aliâ declaratione incurrendâ, interdicimus, et prohibemus. Volentes, et apostolicâ auctoritate mandantes, ut quicumque supradictum librum penès se habuerint, illum statim atque præsentes litteræ eis innotuerint, locorum ordinariis, vel hæreticæ pravitatis inquisitoribus tradere, ac consignare omnino teneantur. In contrarium facientibus non obstantibus quibuscumque. Cæterùm propositiones in dicto libro contentæ quas apostolici censurâ judicii sicut præmittitur configendas duximus, ex gallico idiomate in latinum versæ, sunt tenoris qui sequitur, videlicet :

I. Datur habitualis status amoris Dei, qui est charitas pura, et sine ullâ admixtione motivi proprii interesse... Neque timor pœnarum, neque desiderium remunerationum habent ampliùs in eo partem. Non amatur ampliùs Deus propter meritum, neque propter perfectionem, neque propter felicitatem in eo amando inveniendam.

[1]. *Voyez* la traduction de ce Bref dans le Mandement d'acceptation de Bossuet, ci-dessus, p. 569.

II. In statu vitæ contemplativæ, sive unitivæ, amittitur omne motivum interessatum timoris et spei.

III. Id quod est essentiale in directione animæ, est non aliud facere quàm sequi pedetentim gratiam cum infinitâ patientiâ, præcautione et subtilitate. Oportet se intra hos limites continere, ut sinatur Deus agere; et nunquam ad purum amorem ducere, nisi quando Deus per unctionem interiorem incipit aperire cor huic verbo, quod adeo durum est animabus adhuc sibimet affixis, et adeo potest illas scandalizare, aut in perturbationem conjicere.

IV. In statu sanctæ indifferentiæ anima non habet ampliùs desideria voluntaria et deliberata propter suum interesse, exceptis iis occasionibus, in quibus toti suæ gratiæ fideliter non cooperatur.

V. In eodem statu sanctæ indifferentiæ nihil nobis, omnia Deo volumus. Nihil volumus ut simus perfecti et beati propter interesse proprium, sed omnem perfectionem ac beatitudinem volumus in quantum Deo placet efficere, ut velimus res istas impressione suæ gratiæ.

VI. In hoc sanctæ indifferentiæ statu nolumus amplius salutem, ut salutem propriam, ut liberationem æternam, ut mercedem nostrorum meritorum, ut nostrum interesse omnium maximum; sed eam volumus voluntate plenâ, ut gloriam et beneplacitum Dei, ut rem quam ipse vult, et quam nos vult velle propter ipsum.

VII. Derelictio non est nisi abnegatio, seu sui ipsius renuntiatio, quam Jesus Christus à nobis in Evangelio requirit postquam externa omnia reliquerimus. Ista nostri ipsorum abnegatio, non est, nisi quoad interesse proprium..... Extremæ probationes in quibus hæc abnegatio, seu sui ipsius derelictio exerceri debet, sunt tentationes, quibus Deus æmulator vult purgare amorem, nullum ei ostendendo perfugium, neque ullam spem quoad suum interesse proprium, etiam æternum.

VIII. Omnia sacrificia, quæ fieri solent ab animabus quàm maximè desinteressatis, circa earum æternam beatitudinem, sunt conditionalia... Sed hoc sacrificium non potest esse absolutum in statu ordinario. In uno extremarum probationum casu hoc sacrificium fit aliquo modo absolutum.

IX. In extremis probationibus potest animæ invincibiliter persuasum esse persuasione reflexâ, et quæ non est intimus conscientiæ fundus se justè reprobatam esse à Deo.

X. Tunc anima divisa à semetipsâ expirat cum Christo in cruce, dicens : *Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* In hâc involuntariâ impressione desperationis conficit sacrificium absolutum sui interesse proprii quoad æternitatem.

XI. In hoc statu anima amittit omnem spem sui proprii interesse, sed nunquam amittit in parte superiori, id est in suis actibus directis et intimis, spem perfectam, quæ est desiderium desinteressatum promissionum.

XII. Director tunc potest huic anima permittere, ut simpliciter acquiescat jacturæ sui proprii interesse justæ condemnationi, quam sibi à Deo indictam credit.

XIII. Inferior Christi pars in cruce non communicavit superiori suas involuntarias perturbationes.

XIV. In extremis probationibus pro purificatione amoris, fit quædam separatio partis superioris animæ ab inferiori..... In istâ separatione actus partis inferioris manant ex omnino cæcâ et involuntariâ perturbatione; nam totum quod est voluntarium et intellectuale, est partis superioris.

XV. Meditatio constat discursivis actibus, qui à se invicem facilè distinguuntur..... Ista compositio actuum discursivorum et reflexorum est propria exercitio amoris interessati.

XVI. Datur status contemplationis adeo sublimis, adeoque perfectæ, ut fiat habitualis, ita ut quoties anima actu orat, sua oratio sit contemplativa, non discursiva. Tunc non ampliùs indiget redire ad meditationem, ejusque actus methodicos.

XVII. Animæ contemplativæ privantur intuitu distincto, sensibili, et reflexo Jesu Christi duobus temporibus diversis..... Primò in fervore nascente earum contemplationis..... Secundò, anima amittit intuitum Jesu Christi in extremis probationibus.

XVIII. In statu passivo... exercentur omnes virtutes distinctæ, non cogitando quòd sint virtutes. In quolibet momento aliud non cogitatur, quàm facere id quod Deus vult, et amor zelotypus simul efficit, ne quis ampliùs sibi virtutem velit, nec unquam sit adeo virtute præditus, quàm cùm virtuti ampliùs affixus non est.

XIX. Potest dici in hoc sensu, quod anima passiva et desinteressata nec ipsum amorem vult ampliùs, quatenus est sua perfectio et sua felicitas, sed solùm quatenus est id quod Deus à nobis vult.

XX. In confitendo debent animæ transformatæ sua peccata detestari et condemnare se, et desiderare remissionem suorum peccatorum, non ut propriam purificationem et liberationem, sed ut rem quam Deus vult, et vult nos velle propter suam gloriam.

XXI. Sancti mystici excluserunt à statu animarum transformatarum exercitationes virtutum.

XXII. Quamvis hæc doctrina (*de puro amore*) esset pura, et simplex perfectio evangelica in universâ traditione designata, antiqui pastores non proponebant passim multitudini justorum nisi exercitia amoris interessati eorum gratiæ proportionata.

XXIII. Purus amor ipse solus constituit totam vitam interiorem, et tunc evadit unicum principium, et unicum motivum omnium actuum, qui deliberati et meritorii sunt.

Non intendimus tamen per expressam propositionum hujusmodi reprobationem, alia in eodem libro contenta ullatenus approbare. Ut autem eædem præsentes litteræ omnibus faciliùs innotescant, nec quisquam illarum ignorantiam valeat allegare, volumus pariter, et auctoritate præfatâ decernimus, ut illæ ad valvas Basilicæ Principis Apostolorum, ac Cancellariæ apostolicæ, nec non Curiæ generalis in monte Citorio, et in acie Campi Floræ de urbe per aliquem ex cursoribus nostris, ut moris est, publicentur, illarumque exempla ibidem affixa relinquantur; ita ut sic publicatæ, omnes et singulos quos concernunt, perinde afficiant, ac si unicuique illorum personaliter notificatæ et intimatæ fuissent : utque ipsarum præsentium litterarum transsumptis, seu exemplis etiam impressis, manu alicujus notarii publici subscriptis, et sigillo personæ in ecclesiasticâ dignitate constitutæ munitis, eadem prorsus fides tam in judicio quàm extra illud ubique locorum habeatur, quæ ipsis præsentibus haberetur, si forent exhibitæ vel ostensæ. Datum Romæ apud Sanctam Mariam Majorem sub annullo Piscatoris die XII martii MDCXCIX, pontificatûs nostris anno octavo.

J. F. Card. ALBANUS.

Anno à Nativitate D. N. J. C. 1699, indictione septimâ, die verò 13 mensis martii, pontificatûs autem sanctissimi in Christo Patris, et D. N. D. Innocentii, divinâ Providentiâ Papæ XII, anno ejus octavo, supradictum breve affixum et publicatum fuit ad valvas Basilicæ Principis Apostolorum, magnæ Curiæ Innocentianæ, in acie Campi Floræ, ac aliis locis solitis et consuetis Urbis, per me Franciscum Perinum ejusdem sanctissimi D. N. Papæ cursorem.

Sebastianus VASELLUS, Mag. Curs.

A la lecture d'une si sage Constitution, on sentit d'abord que le Saint-Siége avait compris à fond tout le mal, et en avait voulu couper la racine. Par une première atteinte le livre est noté, *par le bruit qui s'éleva en France, que la doctrine n'en était pas saine*. Ce qui fut poussé si loin *que le Pape se crut*

obligé à l'examiner. Voilà donc la première chose qui se fait sentir dans le fait. En avançant, on trouve le livre, plus précisément attaqué, quoiqu'encore en général, lorsqu'avant que d'en venir aux propositions particulières, on déclare *que par la lecture et l'usage qu'on en ferait, les fidèles pourraient être induits à des erreurs déjà condamnées par l'Eglise catholique :* ce qui a sa relation naturelle aux condamnations nouvellement prononcées par Innocent XI, dont la conformité avec les décrets du concile œcuménique de Vienne est assez connue.

Pour ne laisser aucun lieu à tant d'explications, où les défenseurs du livre semblaient mettre leur confiance, Sa Sainteté a expliqué qu'elle en condamnait les propositions, *soit dans leur sens qui se présente d'abord*, OBVIO SENSU, *soit à raison de la connexion des opinions*, SIVE EX CONNEXIONE SENTENTIARUM : par où le saint pontife fait sentir, que non content de condamner le sens naturel qui paraît d'abord dans le livre, il en a voulu pénétrer à fond toute l'intention, dans la liaison de ses principes.

L'auteur du livre, selon la promesse qu'on a pu voir dans sa lettre à Sa Sainteté, en avait envoyé à Rome la traduction latine tournée en explications adoucies. Mais le Pape, sans s'y arrêter, non plus qu'à celles qu'il insinuait dès sa lettre, condamne ce livre au sens naturel que l'original français présentait, *et en quelque langue qu'il soit imprimé*, QUOCUMQUE IDIOMATE : ce qui comprend même le texte latin, sur lequel l'auteur avait demandé d'être jugé.

Le Roi, dont le zèle et la piété égalent la pénétration et les lumières, et qui n'avait demandé au Pape qu'une décision prompte et précise, reçut avec une joie digne du fils aîné de l'Eglise, l'exemplaire du décret du Pape que monseigneur Delphini, nonce de Sa Sainteté, aujourd'hui cardinal, remit entre les mains de Sa Majesté, et le même ministre lui présenta peu de temps après le bref qui s'ensuit, du 31 de mars 1699.

INNOCENTIUS PAPA XII.

CHARISSIME in Christo fili noster, salutem et apostolicam benedictionem. Novum ac præclarum specimen illius pietatis quam semper Majestas Tua præfert, potissimum verò ubi de catholicæ veritatis integritate agitur, percepimus ex regiis tuis ad nos litteris, sextâ decimâ labentis martii datis, quibus profiteris te summo studio præstolari hujus sanctæ Sedis judicium super doctrina contenta in libro antistitis Cameracensis; atque à nobis enixè postulas, ut moram omnem atque obicem, si quem fortè ab aliquibus interponi contigisset, quominus definitiva prodiret sententia, removere auctoritate nostrâ velimus. Sanè ex ipso decreto quod nuper evulgari statimque ad te deferri jussimus, te jam cognovisse arbitramur, quæ fuerit ea in re obeundi muneris nostri justisque petitionibus tuis annuendi, pontificia nostra sollicitudo, cui profectò respondisse zelum eorum, quibus aut discutiendi aut promovendi hujusmodi negotii provincia demandata erat, persuasum te omnino esse volumus; Majestati interim Tuæ uberem bonorum copiam ab eorumdem largitore Deo precamur, et apostolicam benedictionem amantissimè impertimur. Datum Romæ apud Sanctam-Mariam-Majorem sub annulo Piscatoris, die 31 martii 1699, pontificatus nostri anno octavo. *Sign.* ULYSSES-JOSEPH GOSSADINUS. *Et au dos*, Charissimo in Christo filio nostro LUDOVICO Francorum Regi Christianissimo.

Ce bref fait voir le grand zèle de Sa Majesté à procurer de la part du Saint-Siége une prompte décision de cette importante affaire, sans entrer dans le fond de la matière dont elle attendait le jugement de Sa Sainteté; et en même temps le soin particulier que le Pape a eu de faire porter au Roi la décision aussitôt qu'elle fut prononcée, ainsi que monseigneur le Nonce l'avait exécuté.

Avant que ce bref du Pape eût pu arriver en France, Sa Majesté avertie, comme on vient de voir, du jugement du Saint-Siége, en témoigna sa joie au Saint-Père par cette lettre en date du 6 avril 1699.

LETTRE de la main du Roi au Pape.

TRÈS-SAINT PÈRE,

Après avoir reçu par le nonce de Votre Sainteté la part qu'elle m'a fait donner de son jugement sur le livre de l'archevêque de Cambrai, je n'ai pas voulu différer à la remercier des peines et de l'application que le zèle infatigable de Votre Béatitude lui a fait apporter à la discussion de cette affaire. Les instances que j'ai faites à Votre Sainteté pour terminer au plus tôt cette dispute, étaient fondées sur la parfaite connaissance que j'avais du préjudice qu'elle causait au bien de l'Eglise. L'intérêt que je prends à sa tranquillité m'oblige également à rendre des actions de grâces à Votre Béatitude de l'avoir enfin procurée. Il me reste à souhaiter que Votre Sainteté puisse voir longtemps l'heureux fruit des soins qu'elle donne au gouvernement de l'Eglise, et qu'il plaise à Dieu d'accorder aux prières des fidèles, la conservation d'un aussi grand Pape. Votre Sainteté doit être persuadée que j'y prends un intérêt particulier et personnel, et que je suis avec vénération, Très-Saint Père, votre très-dévot fils. *Signé* LOUIS.

Cette lettre sera un monument éternel à la postérité, de la piété d'un grand Roi, et la part qu'elle lui a fait prendre à la tranquillité rendue à l'Eglise, qui avait été altérée et le pouvait être beaucoup plus par cette dispute, si elle n'avait été si heureusement terminée.

INNOCENT PAPE XII.

NOTRE très-cher fils en Jésus-Christ, salut et bénédiction apostolique. Nous avons reçu une nouvelle et signalée preuve de la piété dont Votre Majesté fait toujours profession, principalement quand il s'agit de l'intégrité de la foi catholique, par sa lettre du 16 du présent mois de mars, dans laquelle vous nous assurez que vous attendez avec une extrême impatience le jugement du Saint-Siége, sur la doctrine contenue dans le livre de l'archevêque de Cambrai, et vous nous priez instamment d'empêcher par notre autorité tous les délais, et de lever tous les obstacles que certaines personnes auraient pu faire naître, pour retarder la publication de notre sentence définitive. Mais nous croyons que vous savez à présent, par le décret que nous venons de publier, et que nous avons donné ordre de vous remettre aussitôt entre les mains, quelle a été en cette occasion notre sollicitude pastorale à remplir nos devoirs et à satisfaire à vos justes instances. Vous devez aussi être persuadé que ceux qui ont été chargés de l'examen de cette affaire, et d'en avancer le jugement, y ont correspondu avec zèle. Cependant nous prions Dieu, auteur de tout bien, de combler de ses grâces Votre Majesté, et nous vous donnons de bon cœur notre bénédiction apostolique. Donné à Rome, à Sainte-Marie-Majeure sous l'anneau du pêcheur, le 31e jour de mars 1699, et le huitième de notre pontificat. *Signé* ULYSSES-JOSEPH GOSSADINO. *Et au dos*, A notre cher fils en Notre Seigneur Jésus-Christ, LOUIS, roi de France très-chrétien.

La même lettre justifie encore la grande estime et l'affection filiale de Louis le Grand envers Innocent XII. Ce qui console et réjouit les vrais chrétiens, et sera d'un grand exemple aux siècles futurs.

Dieu donnait une visible bénédiction à cet ouvrage; la Constitution du Saint-Père fit tout son effet sur l'esprit de monseigneur l'archevêque de Cambrai, qui sans hésiter déclara sa soumission absolue et sans réserve en ces termes :

MANDEMENT de monseigneur l'Archevêque duc de Cambrai.

François, par la miséricorde de Dieu et la grâce du Saint-Siége apostolique, archevêque duc de Cambrai, prince du Saint-Empire, comte du Cambrésis, etc., au clergé séculier et régulier de notre diocèse, salut et bénédiction en Notre Seigneur.

Nous nous devons à vous sans réserve, mes très-chers frères, puisque nous ne sommes plus à nous, mais au troupeau qui nous est confié : *Nos autem servos vestros per Jesum.* C'est dans cet esprit que nous nous sentons obligé de vous ouvrir ici notre cœur, et de continuer à vous faire part de ce qui nous touche sur le livre intitulé : *Explication des Maximes des Saints.*

Enfin notre saint Père le Pape a condamné ce livre avec les vingt-trois propositions qui en ont été extraites par un bref daté du 12 mars qui est maintenant répandu partout, et que vous avez déjà vu.

Nous adhérons à ce bref, mes très-chers frères, tant pour le texte du livre que pour les vingt-trois propositions, simplement, absolument, et sans ombre de restriction. Ainsi nous condamnons, tant le livre que les vingt-trois propositions, précisément dans la même forme, et avec les mêmes qualifications, simplement, absolument, et sans aucune restriction. De plus, nous défendons sous la même peine, à tous les fidèles de ce diocèse, de lire et de garder ce livre.

Nous nous consolerons, mes très-chers frères, de ce qui nous humilie, pourvu que le ministère de la parole que nous avons reçu du Seigneur pour votre sanctification n'en soit pas affaibli ; et que, nonobstant l'humiliation du pasteur, le troupeau croisse en grâce devant Dieu.

C'est donc de tout notre cœur que nous vous exhortons à une soumission sincère, et à une docilité sans réserve, de peur qu'on n'altère insensiblement la simplicité de l'obéissance pour le Saint-Siége, dont nous voulons, moyennant la grâce de Dieu, vous donner l'exemple jusqu'au dernier soupir de notre vie.

A Dieu ne plaise qu'il soit jamais parlé de nous, si ce n'est pour se souvenir qu'un pasteur a cru devoir être plus docile que la dernière brebis du troupeau, et qu'il n'a mis aucune borne à sa soumission.

Je souhaite, mes très-chers frères, que la *grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit demeure avec vous tous.*

Donné à Cambrai, le 9 avril 1699.

Signé François, *archevêque duc de Cambrai.*

Les ennemis de l'Eglise parurent surpris d'un changement si soudain et si exemplaire, et ils eussent bien voulu ne le pas croire. Mais l'Eglise qui sait la grâce attachée à l'obéissance, reconnut dans la soumission de cet archevêque, l'effet naturel de l'humilité chrétienne et de la subordination ecclésiastique. Il y a un premier évêque, il y a un Pierre préposé par Jésus-Christ même à conduire tout le troupeau : il y a une mère Eglise qui est établie pour enseigner toutes les autres ; et l'Eglise de Jésus-Christ, fondée sur cette unité comme sur un roc immobile, est inébranlable.

On travaillait cependant à tirer l'utilité qu'on devait attendre d'une Constitution si solennelle, et à assurer par ce moyen la paix de l'Eglise. Le Roi par sa piété et par sa droiture se détermina d'abord aux voies les plus canoniques, et les plus conformes à l'ancienne tradition et aux maximes reçues de tout temps dans l'Eglise de son royaume, qui sont aussi celles de l'Eglise universelle. Mais on connaîtra mieux ses intentions par la lettre de Sa Majesté, qu'on va transcrire, que par nos paroles.

LETTRE circulaire du Roi aux Métropolitains.

Monsieur l'archevêque de..... ou mon cousin, *à ceux qui sont cardinaux ou pairs.*

Le sieur archevêque de Cambrai ayant porté devant N. S. P. le Pape le jugement des plaintes qu'avait excitées en différents endroits de mon royaume, et particulièrement en ma bonne ville de Paris, le livre qu'il y avait fait imprimer en l'année 1697, sous le titre d'*Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure,* Sa Sainteté l'aurait fait examiner avec tout le temps, l'exactitude, et l'attention que pouvaient désirer l'importance de sa matière et le caractère de son auteur, et l'aurait enfin condamné par sa constitution en forme de bref du 12 mars dernier, dont le sieur Delphini, son nonce, me serait venu informer par ses ordres, et m'aurait présenté en même temps un exemplaire de ladite constitution : et j'ai appris dans la suite, que ledit sieur archevêque de Cambrai en ayant été informé, avait voulu être le premier à reconnaître la justice de cette

MANDATUM illustrissimi domini Archiepiscopi ducis Cameracensis.

Franciscus, miseratione divinâ et sanctæ Sedis apostolicæ gratiâ, archiepiscopus dux Cameracensis, sancti Romani imperii princeps, comes Cameracesii, etc. Clero sæculari et regulari nostræ diœcesis, salutem et benedictionem in Domino.

Vobis, fratres charissimi, nos totos debemus, quippe non jam nostri, sed gregi credito devoti sumus : *Servos autem vestros per Jesum.* Sic affecti, quæ nos attinent super libello cui titulus : *Placita Sanctorum explicita,* apertis præcordiis hîc exponendum esse arbitramur.

Tandem opusculum cum XXIII propositionibus excerptis damnatum est brevi Pontificio martii, die 12 dato, quod jam vulgatum legistis.

Cui quidem brevi apostolico tam de libelli contextu, quàm de XXIII propositionibus simpliciter, absolutè et absque ullâ vel restrictionis umbrâ adhærentes, libellum cum XXIII propositionibus eâdem præcisè formâ iisdemque qualificationibus simpliciter, absolutè et absque ullâ restrictione condemnamus. Insuper et eâdem pœnâ prohibemus ne quis hujus diœcesis libellum aut legat aut domi servet.

Cæterùm, fratres charissimi, quanquam humiliatur minister, haud decrit solatium, modò verbi ministerium, quod accepit à Domino, non sordescat in illius ore, neque eo minùs grex apud Deum gratiâ crescat.

Porro vos omnes ex animo adhortamur ad sinceram submissionem et intimam docilitatem, ne sensim marcescat illa erga Sedem apostolicam obedientiæ simplicitas, in qua præstanda, Deo misericorditer adjuvante, ad extremum usque spiritum vobis exemplo erimus.

Absit ut unquam nostri mentio fiat, nisi fortè ut meminerint aliquando fideles, pastorem infimâ gregis ove se dociliorem præbendum duxisse, nullumque obedientiæ limitem fuisse positum.

Oro, fratres charissimi, ut gratia *Domini nostri Jesu Christi, charitas Dei et communicatio Spiritus sancti maneat cum omnibus vobis.* Amen. Datum Cameracenci, die 9 aprilis 1699.

Signatum, Franciscus, *archiepiscopus dux Cameracensis.*

condamnation, et réparer par la promptitude de sa soumission le malheur qu'il avait eu de l'attirer par les propositions qui étaient contenues dans son livre. Et comme il est également de mon devoir et de mon inclination d'employer la puissance qu'il a plu à Dieu de me donner, pour maintenir la pureté de la foi, et d'appuyer d'une protection singulière tout ce qui peut y contribuer, je vous adresse une copie de ladite constitution de notre Saint-Père le Pape, vous admonestant, et néanmoins enjoignant d'assembler le plus tôt qu'il vous sera possible les sieurs évêques suffragants de votre métropole, afin que vous puissiez recevoir et accepter ladite constitution avec le respect qui est dû à notre Saint-Père le Pape, et convenir ensemble des moyens que vous estimerez les plus propres pour la faire exécuter ponctuellement et d'une manière uniforme dans tous les diocèses; et qu'après que j'aurai été informé de l'acceptation qui en aura été faite, et des résolutions qui auront été prises dans toutes les assemblées qui seront tenues à cette fin, je fasse expédier mes lettres-patentes pour la publication et exécution de ladite constitution dans toute l'étendue de mon royaume, terres, et pays de mon obéissance. Sur ce, je prie Dieu qu'il vous ait, monsieur l'archevêque, *ou* mon cousin, en sa sainte et digne garde. Ecrit à Versailles, le vingt-deuxième jour d'avril mil six cent quatre-vingt-dix-neuf. *Signé* LOUIS : *Et plus bas :* COLBERT.

Et au dos est écrit : A mon cousin, etc., *ou* à monsieur l'archevêque de....., etc.

Une pareille lettre fut adressée à M. l'archevêque de Cambrai, et elle commençait ainsi : « Monsieur l'archevêque de Cambrai, ayant vu » par le mandement que vous avez fait publier » dans votre diocèse, et dont vous m'avez envoyé » un exemplaire, votre soumission pour la con- » damnation prononcée par N. S. P. le Pape, » contre le livre que vous avez fait imprimer en » l'an 1697, sous le titre d'*Explication des Maximes » des Saints sur la vie intérieure, etc.* »

Toutes les paroles de cette lettre du Roi aux métropolitains sont dictées par la religion et par la sagesse : mais ce qu'elle a de plus remarquable, c'est que Sa Majesté voulut exprimer que ce serait seulement après qu'elle aurait été informée de l'acceptation de la Constitution, et des résolutions qui auraient été prises dans toutes les provinces ecclésiastiques, qu'elle ferait expédier ses lettres-patentes *pour la publication et exécution de la même Constitution par tout son royaume.* Par ce moyen, dans une matière où il s'agissait de la foi, ce prince, aussi habile et intelligent que pieux, sut sagement prendre le parti que lui inspirait la religion, et voulut que le sentiment des évêques précédât ses lettres-patentes.

La vérité qui parle aux cœurs et tourne ceux des rois comme il lui plaît, lui fit reconnaître, que si dans les affaires temporelles la puissance royale doit marcher devant, comme celle qui est préposée de Dieu pour les gouverner; dans les affaires de Dieu même et qui dépendent de sa révélation, elle ne fait que venir au secours de ses ministres sacrés, qui sont par leur caractère, les dépositaires de la doctrine inspirée de Dieu. Ainsi en cette occasion, ce grand Roi ne s'attribue d'autre autorité que celle d'assembler les évêques, selon la pratique perpétuelle des empereurs et des rois chrétiens, et en même temps il les assemble par la voie la plus canonique, c'est-à-dire, par l'autorité sacrée de leurs métropolitains, qui, reconnue de tout temps dans toute l'Eglise, ne pouvait venir que de la tradition des apôtres.

Toute l'Eglise de France s'épancha en actions de grâces, et reconnut plus que jamais qu'elle avait un Roi à qui la sagesse était envoyée d'en haut pour présider à ses conseils. Le succès répondit à son attente. On vit toutes les provinces dans un pieux mouvement, par des assemblées où la force de la vérité se rendit sensible dans la parfaite unanimité de tant de provinces, sans autre concert que celui que leur inspirait la même lumière de la foi, la même suite de la tradition et le même esprit de la grâce. C'est ce qu'on va reconnaître dans le recueil des procès-verbaux des assemblées provinciales; et on avouera qu'il ne fallait pas laisser perdre, faute de les avoir ramassés ensemble, tant de témoignages de la foi, et tant de précieux monuments de la discipline ecclésiastique renouvelés en nos jours, sous la protection d'un prince si religieux.

(Suit l'analyse des procès-verbaux des assemblées provinciales, pour l'acceptation du Bref de N. S. P. le Pape, après quoi Bossuet continue :)

L'uniformité des provinces, et pour parler encore plus précisément, le consentement unanime de tous les évêques de l'Eglise gallicane, paraît principalement en trois choses : dans la manière de recevoir la constitution apostolique, dans le fond de la doctrine, et dans l'examen des formalités.

Pour ce qui regarde l'acceptation solennelle de la constitution, les évêques toujours attachés à la tradition, après avoir recherché les exemples des siècles passés, et en particulier ce qui s'était fait en la dernière occasion, qui était l'acceptation solennelle des constitutions d'Innocent X, et Alexandre VII, sur les cinq propositions, résolurent d'un commun accord, qu'à ce grand exemple et pour maintenir les droits sacrés des évêques, on y devait procéder non par une simple exécution, mais toujours avec connaissance, et par forme de jugement ecclésiastique. Ainsi l'avaient entendu ces grands papes saint Innocent, saint Léon I, saint Simplice, saint Grégoire, saint Martin, saint Léon III, Jean VIII, Victor II, Eugène III, et les autres, dont les provinces alléguaient les autorités. Les Eglises tenaient à honneur de citer les lettres des Papes qui leur étaient adressées, et celles que nos ancêtres leur avaient autrefois écrites dans le même esprit.

Le Pape, comme le chef et la bouche de toute l'Eglise, du haut de la chaire de saint Pierre, dans laquelle toutes les Eglises gardent l'unité, annonçait à tous les fidèles la commune tradition avec toute l'autorité du Prince des apôtres : les évêques reconnaissaient dans le décret du premier Siége la tradition de leurs saints prédécesseurs toute vivante dans leurs Eglises; et ce consentement parfait était la dernière marque de l'assistance du Saint-Esprit qui animait tout le corps de l'Eglise catholique; c'était là cet examen que le grand pape saint Léon avait tant loué. Ainsi, en reconnaissant la divine supériorité du premier Siége, les évêques

se conservaient le dépôt de la tradition que Jésus-Christ leur avait mis entre les mains, et même selon l'ordre naturel, le premier jugement dans les questions de la foi. Mais en même temps ils avouaient que le premier Siége, lorsque le besoin de l'Eglise le demandait, pouvait commencer, pour être suivi avec connaissance par les Siéges subordonnés, en sorte que tout aboutit à l'unité catholique. On trouva même dans l'antiquité, et avec le consentement du grand pape saint Léon, un concours des provinces de l'Empire, semblable à celui qui venait de se pratiquer. Enfin, les actes de ces assemblées sont un trésor d'érudition ecclésiastique, qui ne laisse rien à désirer sur l'ancien ordre de l'Église, sur l'autorité des canons, et sur les libertés aussi saintes que modestes et respectueuses que Jésus-Christ nous a acquises par son sang, et dont aussi les Eglises chrétiennes ont toujours été si jalouses.

La chose était facile par le fond : les évêques étaient instruits de la matière par les disputes précédentes. Aussi les assemblées n'ont rien oublié de ce qui servait à illustrer la matière. On est entré dans l'esprit de la censure apostolique en comparant les vingt-trois propositions condamnées, pour en bien connaître le sens par la liaison des principes[1]. Tous ont remarqué dans le livre avec une nouvelle doctrine une source d'illusions et de pratiques pernicieuses[2] ; des prétextes à la négligence, de vaines précisions, des subtilités inconnues à toute la tradition, qui ôtaient le goût des vérités et des vertus évangéliques ; un dessèchement de l'oraison au lieu de la perfection qu'on en promettait ; une flatteuse nourriture de la vanité ; la ruine de l'espérance, et un affaiblissement de l'attention qu'on doit avoir à Jésus-Christ et à ses mystères[3]. On a pénétré à fond la nature du faux amour pur, qui effaçait toutes les anciennes et les véritables idées de l'amour de Dieu, que nous trouvons répandues dans l'Ecriture et dans la tradition : celui qu'on veut introduire et établir à sa place est contraire à l'essence de l'amour, qui veut toujours posséder son objet, et à la nature de l'homme ; qui désire nécessairement d'être heureux[4]. On condamne distinctement sur ce principe la prétendue sainte indifférence, et ce prétendu abandon total, où sous prétexte de soumission à la volonté de Dieu, qu'on appelle le bon plaisir, on fait consister le plus saint exercice de la religion à sacrifier les âmes à la damnation éternelle[5] ; d'où suit une altération des véritables maximes et du langage des saints.

Le fond si bien pénétré fit passer unanimement toutes les provinces par-dessus certaines formalités, qui néanmoins furent remarquées avec autant de solidité que de respect, pour en éviter les conséquences. Il fut même sagement observé que M. l'archevêque de Cambrai, qui avait le plus d'intérêt à rechercher les moyens d'affaiblir, s'il se pouvait, la sentence qui le condamnait, s'y était le premier soumis par actes exprès[6]. On remarqua avec joie les noms illustres des grands évêques qu'il avait suivis dans cette action : et à l'exemple du Roi, toutes les provinces s'unirent à louer cette soumission, montrant à l'envi que tout ce qu'on avait dit par nécessité contre le livre, était prononcé sans aucune altération de la charité.

Après que les provinces eurent accepté unanimement avec respect et soumission la Constitution apostolique, il restait encore, que, selon la coutume immémoriale de tous les royaumes chrétiens, il plût à Sa Majesté d'appuyer de sa main royale, et d'ordonner l'exécution d'une décision si authentique. Ce qui fut fait en cette forme.

DECLARATION DU ROI,

Qui ordonne l'exécution de la constitution de N. S. P. le Pape, en forme de bref, le 12 mars 1699, portant condamnation d'un livre intitulé : Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure, *composé par M. l'archevêque de Cambrai.*

Louis, par la grâce de Dieu, roi de France et de Navarre : A tous ceux qui ces présentes lettres verront, salut. Les plaintes qui s'élevèrent en l'année 1697, en différents endroits de notre royaume, et particulièrement en notre bonne ville de Paris, au sujet du livre intitulé : *Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure,* composé par le sieur de Salignac-Fénelon, archevêque de Cambrai, l'ayant engagé de porter d'abord au Saint-Siége cette affaire qui était née dans le royaume, et de soumettre au jugement de notre saint Père le Pape la doctrine qu'il y avait expliquée. Sa Sainteté aurait fait examiner ce livre avec toute l'exactitude que méritent les choses qui regardent la foi ; et après y avoir travaillé elle-même durant un très-long temps avec beaucoup de zèle et d'application, elle l'aurait condamné par sa constitution donnée en forme de bref, le 12 mars dernier, et aurait ordonné en même temps au sieur Delphini, son nonce, de nous en présenter de sa part un exemplaire, et de nous demander notre protection pour la faire exécuter. Nous l'avons reçue avec le respect que nous avons pour le Saint-Siége et pour la personne de notre saint Père le Pape ; et nous avons estimé à propos d'en envoyer des copies à tous les archevêques de notre royaume, avec ordre d'assembler les évêques leurs suffragants, afin qu'ils pussent accepter cette constitution dans les formes ordinaires, et que joignant ainsi leurs suffrages à l'autorité du jugement de notre saint Père le Pape, le concours de ces puissances pût étouffer entièrement des nouveautés qui blessaient la pureté de la foi, et dont on pouvait abuser pour la corruption de la morale chrétienne. Ces assemblées ont eu le succès que nous en avions espéré, et nous avons vu avec beaucoup de plaisir, par les procès-verbaux qui nous ont été présentés, que les prélats de notre royaume, et même ledit sieur archevêque de Cambrai, reconnaissant dans la constitution de notre saint Père le Pape, la doctrine apostolique, l'ont reçue avec le respect et la soumission qui est due au chef qu'il a plu à Dieu de donner sur la terre à son Eglise ; et nous ont supplié en même temps de faire expédier nos lettres-patentes pour la faire publier et exécuter dans notre royaume. Et comme nous ne nous servons jamais avec une plus grande satisfaction de la puissance qu'il a plu à Dieu de nous donner, que lorsque nous l'employons pour maintenir la pureté de la foi comme un roi très-chrétien, redevable à la bonté divine d'une si longue suite de grâces et de prospérités, est obligé de le faire : A ces causes, nous avons dit, déclaré et ordonné, disons, déclarons et ordonnons, par ces présentes signées de notre main, voulons et nous plaît, que ladite constitution de notre saint Père le Pape en forme de bref, attachée sous le contre-scel

1. *Procès-verb. de Rouen, d'Albi* — 2. *Idem, de Narbonne, de Bourges.* — 3. *Ibid., de Rouen.* — 4. *Ibid., d'Aix.* — 5. *Ibid., de Tours, d'Aix.* — 6. *Ibid., de Paris.*

de notre chancellerie, acceptée par les archevêques et évêques de notre royaume, y soit reçue et publiée, pour y être exécutée, gardée et observée selon sa forme et teneur. Exhortons à cette fin, et néanmoins enjoignons à tous les archevêques et évêques, conformément aux résolutions qu'ils ont prises eux-mêmes, de la faire lire et publier incessamment dans toutes les églises de leurs diocèses, enregistrer dans les greffes de leurs officialités, et de donner tous les ordres qu'ils estimeront les plus efficaces pour la faire exécuter ponctuellement. Ordonnons en outre que ledit livre, ensemble que tous les écrits qui ont été faits, imprimés et publiés pour la défense des propositions qui y sont contenues, et qui ont été condamnées, seront supprimés. Défendons à toutes sortes de personnes à peine de punition exemplaire, de les débiter, imprimer, et même de les retenir. Enjoignons à ceux qui en ont de les rapporter aux greffes des justices dans le ressort desquelles ils demeurent, ou en ceux des officialités, pour y être supprimés : et à tous nos officiers et autres, auxquels la police appartient, de faire toutes les diligences et perquisitions nécessaires pour l'exécution de cette présente disposition. Défendons pareillement à toutes sortes de personnes, de composer, imprimer et débiter à l'avenir aucuns écrits, lettres ou autres ouvrages, sous quelque titre, et en quelque forme que ce puisse être, pour soutenir, favoriser et renouveler lesdites propositions condamnées, à peine d'être procédé contre eux comme perturbateurs du repos public.

Si donnons en mandement à nos amés et féaux les gens tenant notre cour de parlement, que s'il leur appert que dans ladite constitution en forme de bref il n'y ait rien de contraire aux saints décrets, constitutions canoniques, aux droits et prééminences de notre couronne, et aux libertés de l'Eglise gallicane, ils aient à faire lire, publier et enregistrer nos présentes lettres, ensemble ladite constitution ; et le contenu en icelles garder et faire garder, et observer par tous nos sujets dans l'étendue du ressort de notre dite cour, en ce qui dépend de l'autorité que nous lui donnons. Enjoignons en outre à notre dite cour, et à tous nos autres officiers chacun en droit soi, de donner auxdits archevêques et évêques, et à leurs officiaux le secours et aide du bras séculier, lorsqu'ils en seront requis dans le cas de droit, pour l'exécution de ladite constitution : Car tel est notre plaisir : en témoin de quoi nous avons fait mettre notre scel à ces présentes. Donné à Versailles le quatrième jour du mois d'août, l'an de grâce mil six cent quatre-vingt-dix-neuf, et de notre règne le cinquante-septième. *Signé* LOUIS. *Et plus bas*, par le Roi, Phélippeaux. Et scellé du grand sceau de cire jaune.

Registrées, ouï et ce requérant le procureur général du Roi, pour être exécutées selon leur forme et teneur, et copies collationnées envoyées aux bailliages et sénéchaussées du ressort, pour y être lues, publiées et registrées. Enjoint aux substituts du procureur général du Roi, d'y tenir la main, et d'en certifier la cour dans un mois, suivant et aux charges portées par l'arrêt de ce jour. A Paris, en parlement, le quatorzième jour d'août mil six cent quatre-vingt-dix-neuf. Signé Dongois.

Cette déclaration a été aussi enregistrée dans tous les autres parlements du royaume.

Pour ne rien omettre d'une procédure qui servira de modèle aux siècles futurs, on doit ici remarquer qu'après avoir supprimé le livre dont il s'agissait, le Roi, à la très-humble supplication, et selon les vœux exprès de la plupart des provinces, a pareillement supprimé tous les autres livres imprimés et publiés pour la défense des propositions condamnées, et défendu par avance à toute sorte de personne d'écrire pour les soutenir, favoriser et renouveler, à peine d'être procédé contre eux comme perturbateurs du repos public.

Cette précaution était nécessaire contre les diverses explications qu'on donnait au livre avant la Constitution et depuis : elle l'est encore contre quelques inconnus qui ont continué d'écrire en sa faveur, de quelque manière que ce soit, pendant que la soumission de l'auteur lui fait garder le silence.

Ainsi fut consommé le grand ouvrage que le plus sage de tous les rois s'était proposé. Il avait voulu recevoir les avis des évêques de son royaume assemblés canoniquement dans leurs provinces sous leurs métropolitains, avant que de donner ses lettres-patentes pour l'exécution de la Constitution apostolique : Sa Majesté en ordonne l'expédition après les avoir reçus ; et sa déclaration, publiée dans tout le royaume, s'explique en des termes qui se font si bien remarquer par leur propre force, qu'il n'est pas besoin de les répéter.

L'arrêt d'enregistrement de la déclaration au parlement de Paris, donné le quatorze d'août mil six cent quatre-vingt-dix-neuf, se conserve dans des registres révérés par tout le royaume, et sera un monument immortel de la parfaite concorde et du concours unanime du sacerdoce et de l'empire sous LOUIS le Grand.

FIN DU TOME CINQUIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME CINQUIÈME.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME CINQUIÈME.

BAR-LE-DUC. — IMPRIMERIE CONTANT-LAGUERRE.

